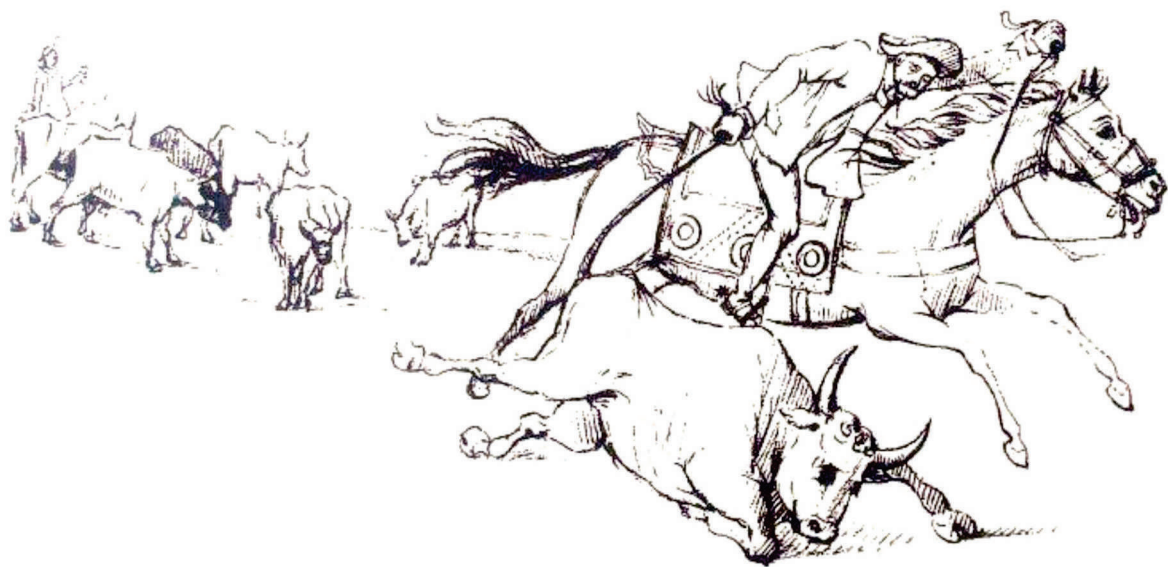


HISTÓRIA AMBIENTAL, HISTÓRIA INDÍGENA
E RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS
• • • • • • • • • • **no Semiárido Brasileiro**



Carlos Alberto Batista Santos
Edson Hely Silva
Edivania Granja da Silva Oliveira
(Organizadores)

Diagramação e Capa:

Rubervânio Lima

Revisão:

Rubervânio Lima

Realização:



www.sabeh.org.br



Catálogo na publicação (CIP)

Ficha Catalográfica

SA237h

Santos, Carlos Alberto Batista, Silva,
Edson Hely e Oliveira, Edivania Granja da Silva

**História ambiental, história indígena
e relações socioambientais no Semiárido**

Brasileiro /Carlos Alberto Batista Santos, Edson
Hely Silva e Edivania Granja da Silva Oliveira.

Organizadores. Paulo Afonso: SABEH, 2018.

274 p.; il.

ISBN: **978-85-5600-031-6**

1. Estudo socioambiental

2. Grupos Indígenas - Histórias indígenas

I. Título

CDD – 372.357

E-BOOK

CONSELHO EDITORIAL • • • • •

Dr. Juracy Marques dos Santos (NECTAS/UNEB/FACAPE) – Editor Chefe

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. Flavia 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 - UFS)

Dr. Artur Dias Lima (UNEB/PPGEcoH)

Dra. Adriana Cunha – (UNEB/PPGEcoH)

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. Ajibola Isau Badiru (Nigéria/UNIT)

Dr. Martín Boada Jucá – Espanha (UAB)

Dra. Iva Miranda Pires (FCSH-Portugal)

Dr. Paulo Magalhães - Portugal (QUERCUS)

Dr. Feliciano de Mira – Portugal (UNEB-PPGEcoH)

Dr. Amado Insfrán Ortiz - Paraguai (Universidad Nacional de Asunción – UNA)

Dra. María José Aparício Meza – Paraguai (Universidad Nacional de Asunción – UNA).

ORGANIZADORES • • • • •

Carlos Alberto Batista Santos

Biólogo/Etnobiólogo, Doutor em Etnobiologia e Conservação da Natureza (UFRPE), Mestre em Zoologia (UESC) Atua na área de Zoologia, Conservação da Biodiversidade, Etnozoologia e Etnoecologia. Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais. Coordenador do Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental DTCS/UNEB. cabsantos@uneb.br



Edson Hely Silva

Professor Titular de História do Colégio de Aplicação da UFPE Pós-Doutor em História na UFRJ (2013). Doutor em História Social pela UNICAMP (2008) Mestre em História pela UFPE (1995). Professor efetivo no Centro de Educação/Col. de Aplicação da UFPE e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em História/UFPE, vinculado no Programa de Pós-Graduação em História/UFCG (Campina Grande/PB) e no Colegiado do ProfHistória - Rede de Mestrado Profissional em Ensino de História/UFPE. edson.edsilva@gmail.com



Edivania Granja da Silva Oliveira

Doutoranda em História Social pelo PPG em História Social DINTER UFCG/USP. Mestre em História pelo PPG/HISTÓRIA-UFCG. Especialização em História pela Universidade de Pernambuco e Atualização Pedagógica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduação em História pela Universidade de Pernambuco. Atualmente é professora de História do IF Sertão PE Campus Petrolina. Desenvolve pesquisa com comunidades Quilombolas e Povos Indígenas na área de História Ambiental e Educação. edivania.granja@gmail.com



AUTORES • • • • • • • •

Anderson Costa Armstrong

Doutor em Medicina pela Escola Baiana de Medicina e Saúde Pública (Salvador, BA). Mestre em Ciências da Saúde, Especialista em Cardiologia e Especialista em Ecocardiografia pela Universidade de Pernambuco (Recife, PE). Graduação em Medicina pela Universidade Federal de Pernambuco (Recife, PE). Título de Especialista em Cardiologia pela Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC) e Título de Área de Atuação em Ecocardiografia pelo Departamento de Imagem Cardiovascular (DIC) da SBC. Atualmente é docente dos programas de pós-graduação em Ciências da Saúde e Biológicas da UNIVASF e em Ecologia Humana da UNEB-Juazeiro, além de Coordenador do Programa de Residência Médica em Cardiologia e Ecocardiografia pela UNIVASF.

Cláudia Alves de Oliveira

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1983), mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1990) e doutorado em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (2000). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de Arqueologia, com ênfase em Arqueologia Pré-Histórica, atuando principalmente nos seguintes temas: pré-história do nordeste, grupos pré-históricos ceramistas, patrimônio cultural, turismo cultural, história colonial e arqueologia histórica.

Cilene Letícia Neves Negreiros

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental. Graduada em Serviço Social pela Universidade da Amazônia (1993) e Especialista em Saúde Mental pela UFMA / UNASUS (2012).

Fernanda Granja da Silva Oliveira

Doutoranda em Biotecnologia (UEFS), Mestre em Recursos Naturais do Semiárido pela Univasf, na linha de pesquisa “Química e atividade biológica”, com experiência em ensino técnico, superior e pós-graduação. Especialista em Farmacologia Geral pela UCDB (2011). Graduação em Farmácia (UEPB), com experiência na indústria farmacêutica, com ênfase na área de Garantia da Qualidade e Desenvolvimento de Medicamentos e Fitoterápicos.

Jackson Roberto Guedes da Silva Almeida

É graduado em Farmácia pela Universidade Federal da Paraíba (2001) e possui Mestrado (2004) e Doutorado (2006) em Produtos Naturais e Sintéticos Bioativos pelo Programa de Pós-Graduação em Produtos Naturais e Sintéticos Bioativos da Universidade Federal da Paraíba. Fez Pós-Doutorado (2013) na Faculdade de Ciências Farmacêuticas da USP.

João Domingos Pinheiro Filho

Possui graduação em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru - FAFICA (1990), Aperfeiçoamento em Ensino de Sociologia (FAFICA/1997), Especialização em Ensino de Geografia (FAFICA/1999) e Mestrado em Gestão e Políticas Ambientais pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2005), Aperfeiçoamento na Temática das Culturas e História dos Povos Indígenas (UFPE/ CAA/ 2015) e Especialização na Temática das Culturas e História dos Povos Indígenas (UFPE/ CAA/ 2016).

João Paulo Peixoto Costa

Professor do Instituto Federal do Piauí, campus de Uruçui. Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí. Graduado em História pela Universidade Federal do Ceará. Pesquisa os índios na história do Ceará na primeira metade do século XIX, com ênfase em política indígena e indigenista.

José Adelson Lopes Peixoto

Doutorando em Ciências da Religião (Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP), Mestre em Antropologia (Universidade Federal da Paraíba - UFPB) e Mestre em Ciência da Educação (Universidade Internacional de Lisboa - UIL. Especialista em Programação do Ensino de História (Universidade de Pernambuco - UPE), Licenciado em História (UNEAL). Atualmente é coordenador pedagógico do ensino médio no Centro Educacional Cristo Redentor e Professor na Universidade Estadual de Alagoas. Coordena o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHI-AL.

José Otávio Aguiar

Possui graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1999) e Doutorado em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003). Realizou pesquisa de Pós-Doutoramento no Programa de Pós em História da Universidade Federal de Pernambuco entre 2009 e 2010. Atualmente é Professor da Universidade Federal de Campina Grande/PB, atuando nos Programas de Pós-Graduação em História (Mestrado) e em Recursos Naturais (Mestrado e Doutorado Interdisciplinares).

Juracy Marques

Doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 2010. Atualmente faz doutorado em Ecologia Humana na Universidade Nova de Lisboa (UNL-Portugal). Fez Pós Doutorado em Ecologia Humana na Universidade Nova de Lisboa (UNL-Portugal) e em Antropologia pela UFBA. Atualmente é Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), onde é professor permanente dos mestrados de Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGECOH) e do de Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA). É membro da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH.

Leana da Silva Santos

Possui ensino médio pelo Colégio Estadual Felipe Tiago Gomes (2009). Tem experiência na área de Sociologia , com ênfase em Sociologia Urbana.

Lígio de Oliveira Maia

Professor Adjunto do Departamento de História e do Curso de Pós-graduação Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHistória) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Possui Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú-UVA/CE (1998-2000); Licenciatura Plena em História (1998-2002) e Mestrado em História Social pela Universidade Federal do Ceará (2003-2005); e Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (2006-2010), com estágio sanduíche na Universidade Nova de Lisboa.

Luiz Severino da Silva Junior

Bacharel em História (1997) e mestre em Arqueologia e Conservação do Patrimônio Cultural (2006), ambos pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Em 2014, ingressa como doutorando no mesmo programa de Arqueologia da UFPE. Estuda e pesquisa temas relativos à: História da Arte no Brasil, Barroco Brasileiro, Arte Urbana, Arte e cidades, e, ornamentos arquitetônicos vernaculares das cidades sertanejas do Vale do São Francisco. Objetivando discutir conteúdos e temas relativos ao patrimônio histórico cultural brasileiro e políticas públicas de gestão patrimonial.

Manuel Coelho Albuquerque

Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil e das Américas. Desenvolve pesquisa no campo da história indígena envolvendo as seguintes temáticas: território, natureza, memória e cidades.

Marcondes de Araujo Secundino

Foi Professor Substituto no Departamento de Ciências Sociais da UFPE (2004-2005). Coordenador do Núcleo de Estudos Indígenas na Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundaj/Ministério da Educação (2004-2011) e Consultor da Organização dos Estados Ibero-americanos (2011-2012). É Bacharel em Ciências Sociais (UFPE), Mestre em Sociologia (UFPE) e atualmente cursa o Doutorado em Antropologia no PPGA/UFPE. Tem pesquisado os seguintes temas: Etnicidade, Etnodesenvolvimento, Territorialização, Avaliação de Impacto Socioambiental, Política Indigenista e Sociedade e Política no Brasil.

Mary Hellen Lima das Neves

Mestranda em História pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL, Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL; Especialista em Ensino de História - Novas Abordagens pela Faculdade São Luiz de França - FSLF. Membro do Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Desenvolve ações e pesquisas sobre Memória, Etnografia, Iconografia com Povos indígenas, História Oral, História Ambiental, Gerenciamento de Recursos Hídricos e Metodologias de Ensino.

Naiane Alves dos Santos

Graduada em Ciências Sociais Licenciatura e graduanda em Ciências Sociais Bacharelado pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Faz parte do Laboratório de Estudos do Poder e da Política (LEPP).

Roberto Remígio Florêncio

Doutorando em Educação (FACED/UFBA), Professor de Língua Portuguesa do IF Sertão - PE Campus Petrolina Zona Rural; Mestre em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA/UNEB - 2014/16); Licenciatura Plena em Letras (Português-Inglês) (FFPP/UPE - 1990/93) e em Pedagogia (Administração e Coordenação de Projetos Pedagógicos) (UNEB - 2001/05); Especializações: Educação Básica de Jovens e Adultos (UNEB - 2001), Língua Portuguesa (UNIVERSO - 2004), Língua Portuguesa e Literatura (Montenegro - 2010) e Gestão Pública (UNIVASF - 2014); Mestrando em Inovação Pedagógica, pela Universidade da Madeira - UMa (Portugal - 2012/17).

Ugo Maia Andrade

Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade de São Paulo. Graduado em Ciências Sociais, com concentração em Antropologia, pela UFBA e em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador. Dedicar-se à pesquisa de relações humano-não humanos (animais e artefatos rituais) e em etnologia indígena no submédio rio São Francisco (BA/PE) e no baixo rio Oiapoque (AP). É professor do Departamento de Ciências Sociais e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe.

PREFÁCIO • • • • •

A diversidade temática dos estudos em História Ambiental no Brasil evidencia o crescente interesse e adesão de pesquisadores a este campo historiográfico em consolidação. Talvez essa riqueza temática esteja aliada ao fato de que os estudos históricos ambientais têm se mostrado cada vez mais interdisciplinares. É notória a participação de pesquisadores advindos de outros campos do conhecimento interessados na complexa, e cada vez mais estimulante, relação entre sociedade e Natureza no Brasil. Por isso, essa coletânea organizada por Carlos Alberto Batista Santos, Edson Hely Silva e Edivania Granja da Silva Oliveira, *História Ambiental, História Indígena e relações socioambientais no Semiárido brasileiro* é uma evidente prova desse fenômeno.

Até bem pouco tempo os estudos em História Ambiental no Brasil tiveram como foco principal os processos de destruição e/ou conservação da Mata Atlântica. Esse fato é facilmente justificável se considerarmos que este foi o ambiente privilegiado do encontro histórico entre o colonizador e o mundo natural nos trópicos da América do Sul. Mais do que destacar essa questão temática, no entanto, considero importante ressaltar o trabalho pioneiro de historiadores que se dedicaram a estudar esse processo histórico rico em originalidade. As pesquisas sobre a Mata Atlântica foram fundamentais para consolidar os estudos entre história e natureza no Brasil, bem como permitiram a ampliação do escopo temático e fronteira, sobretudo na inclusão de novos territórios, paisagens, biomas, ecossistemas e outros cenários naturais.

Importante também destacar que, mesmo antes da consolidação da História Ambiental como campo privilegiado dos estudos entre sociedade e natureza no Brasil, estudiosos e intérpretes da vida social brasileira se aventuraram com destreza nessa fronteira, que reforço, desconhecida, vasta e ainda não conquistada na época. É admirável, por exemplo, os estudos pioneiros de Euclides da Cunha, Capistrano de Abreu, Sérgio Buarque de Holanda, Cassiano Ricardo, Gilberto Freire, dentre outros, que procuraram estabelecer interpretações originais sobre a vida nos trópicos e a interação entre sociedade e o mundo natural no Brasil. Esses trabalhos se posicionam, pelo seu pioneirismo e originalidade, como referências atuais ao rico e instigante universo histórico ambiental brasileiro.

Atualmente, com as suas bases teórico-metodológicas em franca consolidação, a História ambiental caminha para a busca de sentidos ao se aventurar por paisagens ainda pouco exploradas. Esse trabalho, portanto, cumpre essa tarefa distinta e pertinente, de interpretação histórica e ambiental do Semiárido brasileiro. Em especial, pelo escopo peculiar de analisar as relações socioambientais relacionadas às comunidades indígenas nesse ambiente particular. Essa coletânea evidencia que, mesmo partindo de lugares e questionamentos distintos, o resultado final se mostra coerente e competente com os recortes propostos. O Semiárido aqui se mostra com muito mais cores e nuances a partir da diversidade geográfica abordada (Pernambuco, Alagoas, Ceará, Sergipe) e as diferentes paisagens e problemáticas que podem constituir esse ambiente. Ao mesmo tempo, o *background* dos autores ajuda a evidenciar a grande aventura interdisciplinar dos estudos socioambientais e os desafios que temos, cada vez mais, de organizarmos a criação de uma entidade específica para agregar esse público cada vez mais em expansão. Esforços nesse sentido têm sido feitos, com destaque para o Grupo de Trabalho de História Ambiental da Associação Nacional de História (ANPUH), sobretudo por meio de lideranças como Eunice Nodari, José Augusto Pádua, Lise Sedrez, Regina Horta, Gilmar Arruda, Eurípedes Funes, Eli Berço, Paulo Henrique Martinez, José Luiz Franco, dentre outros.

Enfim, o campo da História Ambiental no Brasil se apresenta cada vez mais vibrante. E, nesse sentido, o que realmente nos entusiasma é a notória expansão desse campo e a adesão cada vez mais evidente de jovens historiadores interessados nos estudos histórico-ambientais nessa diversidade geográfica que caracteriza o nosso país. E essa sensação se reflete ao presenciarmos mais um trabalho que busca seguir esse caminho, apresentando aos leitores brasileiros toda a riqueza do Semiárido. Vida longa à obra!

Sandro Dutra e Silva

Professor Titular da Universidade Estadual de Goiás e do Centro Universitário de Anápolis. Um dos organizadores das coletâneas *História Ambiental: fronteira, recursos naturais e conservação da Natureza* (Rio de Janeiro: Garamond, 2012) e *História Ambiental: territórios, fronteiras e biodiversidade* (Rio de Janeiro: Garamond, 2016). Autor de *No Oeste a terra e o céu: a expansão da fronteira agrícola no Brasil Central* (Rio de Janeiro: Mauad X, 2017). Bolsista em Produtividade em Pesquisa nível 2 do CNPq.

APRESENTAÇÃO • • • • •

Quais as relações ambientais dos diferentes grupos humanos que habitam o Semiárido em suas especificidades no Nordeste do Brasil? Como as especificidades desse Ambiente com longas estiagens e secas periódicas influenciam as vidas das chamadas populações tradicionais? Como as populações transformaram esse Ambiente para habitá-lo há gerações? Quais as relações socioambientais, relações de poder, as representações, os significados nos acessos e usos dos recursos naturais pelas populações que habitam essa região semiárida? Como o Ambiente influencia as expressões socioculturais dos povos que habitam o Semiárido brasileiro? Essas são algumas das perguntas que os/as autores/as dos textos reunidos nesse livro buscaram responder, a partir de estudos, análises e reflexões sobre os grupos a que dedicam suas pesquisas.

Assim como no volume anteriormente publicado¹, nos textos que compõem essa coletânea os/as autores/as buscaram articular discussões sobre diversas temáticas a respeito das relações socioambientais no Semiárido nordestino. Pensando, analisando e refletindo sobre o Nordeste brasileiro para além das imagens do flagelo da seca, da pobreza, do êxodo rural e do considerado atraso, situações ainda constantemente veiculadas e atribuídas como um marco de identidade para a Região. Nessa perspectiva, os textos reunidos nesse livro procuraram discutir os processos históricos e as relações humanas em suas especificidades locais/regional. Ou seja, pensando no Semiárido nordestino como vários, ou refletindo sobre um Nordeste múltiplo no Semiárido brasileiro.

No primeiro capítulo, foi discutida a importância da Serra dos Cavalos, um brejo de altitude com vasta área de matas e águas em plena região do Semiárido pernambucano, vizinha a conhecida cidade de Caruaru com sua crescente e desordenada expansão urbana. As águas foram canalizadas da Serra dos Cavalos no início do Século XX, como primeiro sistema para abastecimento de cidade. Memórias orais, registros históricos, ruínas de aquedutos e tubulações foram pensadas pelos autores como subsídios para compreensão sobre a atualidade das relações socioambientais e a respeito da água destinada aquele espaço urbano.

A Mata da Cafurna, habitada pelo povo indígena Xukuru-Kariri, no Município de Palmeira dos Índios, região do Semiárido em Alagoas foi analisada no capítulo dois. Evidenciando o contexto histórico dos conflitos com invasores

1. SILVA, Edson; SANTOS, Carlos Alberto B; OLIVEIRA, Edivania Granja da S; COSTA NETO, Eraldo M. (Orgs.). **História Ambiental e história indígena no Semiárido brasileiro**. Feira de Santa, BA: UEFS Editora, 2016.

das terras indígenas e as mobilizações dos índios para retomadas territoriais, pois com o crescimento demográfico o espaço habitado é insuficiente e muitas famílias indígenas migraram para as periferias urbana. Por outro lado, o Ambiente da Mata da Cafurna além do espaço para habitação e agricultura de subsistência, constitui-se em um importante lugar para as práticas religiosas que definem a identidade e o ser Xukuru-Kariri.

No terceiro capítulo, os autores trataram sobre as plantas utilizadas na ritualística e terapêutica do povo Pankará habitantes na Serra do Arapuá em Carnaubeira da Penha, região do Semiárido pernambucano, comparando os dados coletados com a literatura científica disponível, analisando-os sob a ótica da Química e Farmacologia. Os Pankará utilizam plantas de grande importância medicinal nativas da Caatinga, nas indicações terapêuticas, sendo o tratamento para os problemas respiratórios os mais citados, como tosse, gripe e bronquites. Também plantas com grande importância ritualística e medicinal foram citadas, com vários compostos, destacando-se os alcaloides, os fenólicos e especialmente os flavonoides, evidenciando os conhecimentos e as intrínsecas relações dos indígenas com o Ambiente onde habitam.

O quarto capítulo, apresentou reflexões sobre o povo indígena Truká no Semiárido nordestino, região do Submédio São Francisco, nos municípios de Cabrobó e Orocó, ambos no estado de Pernambuco e nos municípios baianos de Sobradinho e Paulo Afonso. O povo Truká habita a Ilha de Assunção em Cabrobó há muitas gerações, sendo a Ilha intitulada de Aldeia Mãe, onde realizam a “ciência” das práticas religiosas, cultivam os alimentos, criam animais domésticos, pescam e produzem artesanato. Após várias invasões de fazendeiros, muitos indígenas migraram e constituíram outros aldeamentos. O texto evidenciou a importância do Ambiente para afirmação das expressões socioculturais dos Truká que se mobilizaram reivindicando o direito ao território considerado sagrado.

No texto seguinte, “A planta jurema na ritualística e na terapêutica do povo indígena Pankará, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE”, a autora refletiu sobre os significados atribuídos pelos indígenas e os usos diversos de plantas, especialmente à Jurema utilizada pelos Pankará, habitantes em um brejo de altitude no Semiárido pernambucano, por meio dos conhecimentos e usos do recursos naturais locais, especialmente a flora relacionada com o sagrado por meio das memórias Pankará.

A partir das mobilizações indígenas terras no Ceará, no sexto capítulo foi analisada a situação dos índios Tapeba, habitantes em Caucaia, Região Metropolitana de Fortaleza, nas “retomadas” de espaços territoriais. A expansão da cidade alcançou o território dos indígenas e muitos deles atualmente vivem no

contexto urbano, no entanto, nas terras das retomadas; nas aproximação e contatos com o rio e o mangue; no trabalho e vivência com a carnaúba; na agricultura e na pesca, nessa multiplicidade do Ambiente os Tapeba se reconhecem e fortalecem a identidade étnica.

Os índios Jiripankó habitantes no Semiárido alagoano, foram discutidos no capítulo seguinte. As reflexões resultaram de uma pesquisa sobre aspectos da religião deste povo indígena, analisando as práticas materializadas na ritualística de pagamentos de promessas, no terreiro do Ouricuri. Relacionando esse aspecto com a construção identitária no processo histórico de criação da aldeia e o posterior reconhecimento étnico daquele povo. O estudo foi realizado a partir de entrevistas com o Cacique, o Pajé e lideranças religiosas, observações em rituais e festas do calendário religioso daquele povo. Evidenciando a religião indígena enquanto aspecto que confere identidade, define os sentimentos de pertencimento criando fronteiras internas e externas as expressões socioculturais indígenas.

O capítulo oitavo tratou das possibilidades da História Ambiental Urbana para o estudo sobre as cidades médias do Nordeste brasileiro. Cidades situadas no Semiárido, uma realidade, relativamente recente no cenário nacional, refletindo, por um ângulo, certa interiorização, lenta e gradativa, do aparato administrativo do Estado brasileiro; por outro, porém, apontando para o êxodo rural das últimas décadas, a exploração do capital e a diversificação das economias regionais. A partir de questionamentos a um reducionismo romântico da Natureza, ao determinismo geográfico, a definição e delimitação das unidades espaciais, os autores propõem perguntas sobre a natureza na cidade, o papel social dos recursos naturais, os corpos de água e os bosques urbanos, a fauna, o lixo, as doenças, e as relações entre a cidade os territórios e regiões que a circundam e com os quais interagem para reflexões a partir da História Ambiental.

As relações que os diferentes grupos com mobilidades no Cariri cearense, chamados gentios, ora índios, estabeleciam com proprietários, autoridades locais e os governos do Ceará no contexto de permanência da legislação portuguesa com o Diretório de Pombal (de 1798 a 1845), foram problematizados no capítulo nove. Quais os significados para diferentes agentes do período, dos variados termos pelos quais gentios ou índios eram classificados na legislação indigenista. O tratamento que os indígenas recebiam do monarca lusitano, enquanto vassalos “em potencial” e dignos de proteção, e as mudanças ocorridas a partir da década de 1830, cuja perseguição se aprofundou pelo aumento do poderio de proprietários e pela omissão e impotência dos governos do Ceará e do Brasil. Enfocando os vestígios do posicionamento político – como a relação que estabeleciam com a monarquia, vista pelos índios muitas

vezes como uma entidade protetora –, principalmente diante das transformações do Ambiente onde viviam por conta da expansão agrícola e da escassez de recursos naturais.

Reflexões sobre a depressão e o suicídio entre os povos indígenas, foram apresentadas no capítulo dez, onde os autores discutiram uma situação dramática dos povos indígenas no Brasil na atualidade, o grupo humano que concentra o maior número de suicídios. O país está entre os 10 países em número de suicídios no mundo, registrando o total de 9.852 casos em 2011, uma média de 27 mortes por dia. Deste percentual, as maiores taxas são registradas entre os povos indígenas (9 por 100 mil), quando no Brasil o coeficiente de mortalidade por suicídio é de 4,5. O Alto Solimões, região Amazônica, registrou a segunda maior taxa de suicídio do mundo superada apenas para a Groenlândia. Em São Gabriel da Cachoeira, no Rio Negro (AM), entre 2008 e 2012, a taxa de suicídios foi de 50 casos por 100 mil habitantes. O estudo objetivou ampliar a divulgar a situação e sensibilizar as pessoas sobre a mortalidade indígena, para uma urgente uma mobilização afim de pressionar governos e sociedades a atuarem no combate a este grave problema de saúde pública, pois está em perigo a vida dos povos originários, particularmente jovens e crianças indígenas.

O capítulo onze, resultou de uma pesquisa sobre as percepções e relações socioambientais dos índios Xokó, habitantes na Ilha de São Pedro, no rio São Francisco, município de Porto da Folha, em Sergipe, região do Semiárido nordestino. No geral foi realizada a descrição, caracterização e análise das taxonomias elaboradas pelos índios Xokó acerca da fauna e flora presentes em seu território. O estudo foi realizado a partir de uma pesquisa no território habitado pelos indígenas, com a produção de dados etnográficos sobre o tema pesquisado. Foi evidenciado que os assuntos relacionados a animais silvestres não possuem a mesma fluidez que outros temas dos quais os Xokó gostam de tratar, a exemplo da história comunitária, sempre contada com empolgação, eloquência e detalhes. Porém, os possibilitaram lições úteis para pesquisas acerca da relação dos Xokó com espécies animais com as quais compartilham o mesmo Ambiente.

Saberes indígenas e fazeres afrodescendentes na navegação do rio São Francisco no final do Século XIX, foram discutidos no capítulo doze, onde os autores afirmaram que os dados históricos caracterizaram às práticas cotidianas dos remeiros, identificados como pessoas de origem étnica africana e seus descendentes mestiços, porém, os saberes de pilotagem, as técnicas de construção das embarcações evidenciam a presença dos saberes indígenas. A cabocliização e a quase ausência da identidade indígena, inviabilizam os relatos da presença dos índios, sendo, portanto, um desafio entender a presença indígena, que estava sendo periférica, para ser

discutida e socialmente percebida. A partir de dados históricos, demográficos e iconográficos, os autores buscaram caracterizar os trabalhadores por meio dos seus ofícios, carpinteiros, tanoeiros e marceneiros navais. Antes das regulamentações da navegação, esses ofícios possibilitaram a esses grupos étnicos atuarem como homens livres em uma sociedade rural escravocrata e garantiram uma ocupação conforme o modelo “civilizacional” da Velha República.

O capítulo treze tratou da ação missionária com os índios na verdejante Serra da Ibiapaba, situada no Semiárido e a noroeste do estado do Ceará que impressiona os visitantes por sua beleza. O planalto de Ibiapaba ou Serra Grande, como é apresentado nos roteiros turísticos, é uma faixa montanhosa iniciada a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais no território cearense abrangendo várias cidades importantes e conhecidas cidades. Para os missionários Jesuítas, a realidade era pensada partir de uma grande vinha onde os religiosos seriam seus cultores. As missões na Serra de Ibiapaba, no século XVII, foram marcadas por uma leitura ocidental e cristã dos missionários, que, carregados com sua visão providencial de mundo, iniciaram um longo processo de diálogo com os nativos, ainda que de forma parcial e nunca de respeito as suas alteridade plenas. Nesse processo, as aldeias indígenas e os próprios índios eram parte da natureza que devia ser não somente conhecida, mas ordenada e convertida.

No último capítulo o autor teve como objetivo analisar a produção científica de duas personalidades emblemáticas que realizaram pesquisa e publicaram artigos/ ensaios sobre os índios no Nordeste nas décadas de 1920 e 1940. Tratando-se de Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946) e Mario Melo (1884-1959) que ensaiaram os primeiros passos da etnologia indígena como domínio da formação da antropologia brasileira, na contramão da construção do campo antropológico nacional. Ambos pernambucanos e formados em Direito, trilharam caminhos diferentes e se encontraram no campo das afinidades eletivas ao desenvolverem o interesse pela etnologia indígena na região, ao pautarem suas intervenções em defesa dos direitos indígenas e ao atuarem como interlocutores entre essas populações e o Estado.

De forma semelhante ao volume anteriormente publicado, com o conjunto dos textos ora apresentados, desejamos continuar os diálogos frutíferos com os/as leitores/as, na construção de novos conhecimentos a respeito das relações socioambientais no Semiárido, no Nordeste do Brasil.

Os organizadores

SUMÁRIO • • • • •

Organizadores	04
Autores	05
Prefácio	08
Apresentação	10
Capítulo 1 - Serra dos Cavalos (Caruaru/ Pe): caminhos das águas no semiárido pernambucano	16
João Domingos Pinheiro Filho e Edson Silva	
Capítulo 2 - Mata da Cafurna: Território Xukuru-Kariri. História, ambiente e conflitos em Palmeira dos Índios do semiárido de Alagoas	33
Mary Hellen Lima das Neves e Edson Silva	
Capítulo 3 - Potencial etnofarmacológico de plantas do território sagrado dos indígenas Pankará, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha-PE	48
Fernanda Granja da S. Oliveira e Jackson Roberto Guedes da S. Almeida	
Capítulo 4 - Povo Indígena Truká: mobilizações, retomadas territoriais, migrações e afirmação sociocultural	61
Carlos Alberto Batista Santos e Roberto Remígio Florêncio	
Capítulo 5 - A Planta Jurema na ritualística e na terapêutica do povo indígena Pankará, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE	71
Edivania Granja da Silva Oliveira e Edson Hely Silva	
Capítulo 6 - Seara indígena: Recriando terras pe(r)didas	89
Manuel Coelho Albuquerque	
Capítulo 7 - Índios Jiripankó entre as serras, a caatinga e os terreiros: rituais religiosos no semiárido alagoano	106
José Adelson Lopes Peixoto	

Capítulo 8 - A história ambiental urbana e as cidades médias do interior do nordeste: propostas de estudo 120

José Otávio Aguiar e André Figueiredo Rodrigues

Capítulo 9 - Atacá-los com brandura, matá-los com prudência: os gentios/índios no cariri cearense oitocentista 137

João Paulo Peixoto Costa

Capítulo 10 - Genocídio no Brasil: reflexões sobre a depressão e o suicídio entre os povos indígenas 156

Juracy Marques, Anderson C. Armstrong e Cilene Letícia Neves Negreiros

Capítulo 11 - Notas para uma ecologia pelos Índios Xokó (SE) 164

Ugo Maia Andrade, Leana da Silva Santos e Naiane Alves dos Santos

Capítulo 12 - Saberes indígenas, fazeres afrodescendente: navegadores do Rio São Francisco, fins do século XIX 188

Luiz Severino da Silva Junior e Cláudia Alves de Oliveira

Capítulo 13 - Convertendo pedras, colhendo almas: ideário missionário, espaço e cultura entre os índios na Serra de Ibiapaba (Século XVII) 210

Lígio de Oliveira Maia

Capítulo 14- Etnologia indígena e a formação da antropologia no Brasil: as contribuições de Mário Melo e Carlos Estevão de Oliveira no início do século XX 229

Marcondes de Araújo Secundino

1 - SERRA DOS CAVALOS (CARUARU/PE): CAMINHOS DAS ÁGUAS NO SEMIÁRIDO PERNAMBUCANO

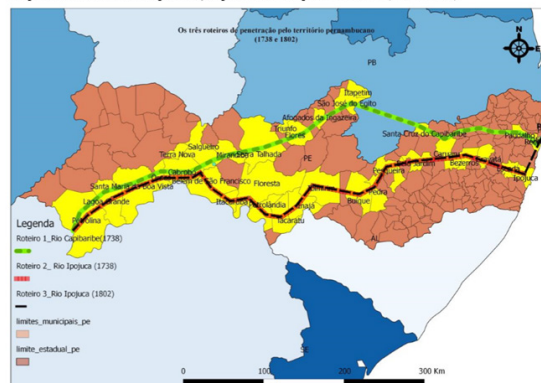
João Domingos Pinheiro Filho
Edson Silva

Introdução

O uso das fontes de abastecimentos sempre foi um desafio às aglomerações humanas. Não importaram a época ou o lugar, estar perto ou trazer as águas para próximo de si representou um feito humano decisivo para o êxito, e muito especialmente das cidades. No estado de Pernambuco, mais propriamente na chamada Mesorregião do Agreste (Semiárido), essa máxima assumiu proporções particularmente importantes diante das limitações de oferta natural de águas, decorrentes de combinação das características fisicoclimáticas e socioeconômicas.

Com concentrações dos maiores percentuais de chuvas restritos a três ou quatro meses, solos rasos e duros, em sua maior parte do território, favorecem a drenagem rápida e a pouca absorção, bem como uma baixa retenção nas camadas subterrâneas. Excetuando-se algumas poucas situações muito específicas de ressurgências de recargas naturais, a exemplo dos Brejos de Altitude. As altas temperaturas na maior parte do ano favorecem a evaporação fazendo com que acúmulos superficiais signifiquem igualmente em perdas pelo calor solar. Os regimes hídricos dos rios são, em sua maioria absoluta intermitentes, reduzindo drasticamente os seus volumes, com exceção nas ocorrências adversas de cheias. Contudo, foram a base para a dessedentação de animais dos rebanhos de ocupação e colonização na região, conforme o mapa abaixo (SANTOS, 2015, p.28).

Mapa 1: os três roteiros de penetração pelo território pernambucano (1738 e 1802)



Fonte: SANTOS, 2015, p.28.

Por vezes, os rios se fazendo o caminho e a referência de valor das parcelas e das totalidades das propriedades rurais. As populações primeiras na história de ocupação na região também elaboraram estratégicas configurações socioculturais na convivência com os cursos naturais das águas. Contudo, tais tradições e organizações sociais foram alteradas de maneira violenta nas suas configurações mediante as relações de poder intensificadas especialmente a partir do século XVII, com a colonização portuguesa na região Agreste como rota entre o Sertão da criação de gado e a Zona da Mata e Litoral destinatários das produções. Vencidos os Holandeses na Capitania de Pernambuco, se intensificou-se a interiorização da colonização portuguesa ampliando domínios até os “sertões” (SILVA, 2016, p. 5)

Os rios foram “caminhos” da colonização. No livro *Terra de Caruaru*, o romancista José Condé afirmou: “porque as águas abundantes e o verde pasto crescendo nas várzeas do rio Ipojuca faziam do sítio pouso obrigatório da vaqueirama em trânsito” (CONDÉ, 2011, p. 25).

Ocorreram conflitos pelo acesso e domínio dos leitos e das margens, áreas de banhados e de nascedouros, lugares de algum acúmulo que seja de tais preciosos “bens” líquidos. Conflitos entre os modelos de subsistência e de produção mercantil fundiário concentrador, ocupação “estrangeira” do usurpador branco contra a resistência dos muitos povos nativos em contingentes diversificados, tensões e violências dentre o próprio conjunto patriarcal latifundiário das oligarquias rurais. Mudaram os atores, mas o cenário de conflitos perdurava, como Condé descreveu:

[..] novas picadas foram abertas no coração da caatinga e, em poucos anos, se transformaram em fazendas de criação. Fazendas conquistadas depois que os cariris foram sendo encurralados e expulsos para o sertão. Com os latifúndios, os primeiros senhores poderosos e as primeiras lutas, agora entre eles próprios por veio de uma água ou um riacho” (Idem, p. 27).

Na superação de uns e na novidade de outros, sempre a continuidade dos conflitos entre seres humanos insaciáveis nos mais variados projetos de fixação, de exploração colonial e as demais comunidades diversificadas de seres vivos sedentos. Neste contexto se insere a história dos últimos 100 anos das tentativas iniciais de viabilidade do primeiro sistema público de abastecimento de água na cidade de Caruaru. Dando as costas para o leite do rio Ipojuca, fonte primária, inviabilizada devido as suas alternâncias de vazão e comprometimento qualitativo dos volumes diluídos de deságue após usos diversificados, deslocando às atenções

do fundo do seu vale, vai buscar na Serra dos Cavalos¹ próxima o tão necessário líquido que ressurge da atipicidade de um Brejo de Altitude, drasticamente distinto do restante na região que lhe faz entorno.

O monitoramento de dados pluviométricos decorrentes da elaboração do Plano de Manejo do Parque Natural Municipal João Vasconcelos Sobrinho² (BRASIL, 2001), entre os anos de 1998 e 2000 evidenciaram o diferencial entre a Serra dos Cavalos e o seu entorno. Foram registrados índices máximos de 84,0 mm em apenas uma hora (12/02/1999). Acumulados de 1.141,9 mm (set. 1998/ago.1999) e de 1.957,6 mm nos 12 meses seguintes. O ano de 1999 indicou um comparativo superior ao Brejo de Madre de Deus (805,7 mm) e Barra de Guabiraba (1.125,5 mm), 66% e 195% superiores respectivamente. Na cidade de Caruaru (335,3 mm) com diferença de 300% a mais.

Buscando igualar-se as façanhas de tantos outros lugares e povos na domesticação das águas, amansadas por residências forçadas de reservatórios e "encaminhadas" na reconfiguração dos cursos e na compressão de dutos cilíndricos de materiais diversos, até chegarem aos destinos traçados do consumo final, as cidades. Apesar das múltiplas facetas de especificidades, a trajetória histórica no município pernambucano de Caruaru não se distancia em muitos aspectos de tantos outros lugares ao mesmo tempo em que desafia a compreensão das suas particularidades, aliás, um Agreste de poucos estudos históricos quando se refere às transformações socioambientais e de registro dos relatos dos sujeitos sociais deste contexto, especialmente em referência ao Brejo de Serra dos Cavalos.

Refletir sobre a história do Primeiro Sistema de Abastecimento Público da Cidade de Caruaru/PSAPC, Sistema Serra dos Cavalos, significa discutir as multifacetadas dimensões da(s) sociedade(s) que as águas "espelham" das imbricadas relações que se estabeleceram, ao mesmo tempo servindo de aspecto indicador privilegiado das nuances do(s) modelo(s) de desenvolvimento, suas disputas, tecnologias, impactos, por fim as suas marcas. Estas relações narradas por meio das leituras vividas e nas memórias dos moradores na aludida Serra.

Evocando as lembranças por meio da oralidade, os moradores testemunhos e artífices dos processos de mudanças, buscamos diálogos de memórias entre personagens de presença consistente de ocupação e seus contrapontos de observação nas perspectivas de outros "visitantes" de olhares interpretativos das alterações, problematizando as leituras dos diagnósticos dos cenários atuais e das

1. A nomeação de Serra dos Cavalos, segundo a narrativa dos próprios moradores, refere-se ao meio de transporte desde outrora a atualidade, por vezes, o único possível em períodos chuvosos

2. Homenagem ao Agrônomo e professor da UFRPE, incentivador à criação do citado Parque.

especulações de futuro. Ainda, levando em consideração as memórias testemunhas arquitetônicas dos cursos alterados, das obras hídricas e suas reconfigurações sobre os ambientes nos mais variados gradientes de naturalidade, em todos para pensarmos sobre a existência humana, seus desejos e intencionalidades, marcas impregnadas aos demais conjuntos bióticos e abióticos desprovidos de vocalizações.

Tubulações e aquedutos são muito mais que meros resquícios de artificialidades da engenharia, podem ser abstraídos significados de expressões de valores e visões de mundo. São, inclusive, interdependências dos postulantes permeadas de discursos que potencialmente fazem emergir as evidências de conflitos silenciados ou na reconfiguração de tensões desde o ambientalismo e o desenvolvimentismo, preservação, conservação e/ou usos (sustentáveis ou não) dos recursos naturais. A ambiência de muitos dos artefatos arquitetônicos do primeiro sistema de abastecimento público da cidade de Caruaru ainda são presentes e precisam ser preservados.

A oportunidade das memórias construídas e expressadas são fontes geradoras de possibilidades, seja na produção de conhecimentos geocientíficos, sociohistóricos e socioambientais dentre tantos outros. Nas oportunidades turísticas de Roteiro Temático ou de mais um aspecto aos tantos praticados na região, com potencial de colaboração na geração de empregos e de rendas. Os estudos em curso na identificação de fontes, de informações, registros de relatos, na produção e de compilação de imagens, representam um esforço em se constituir uma ambiência de pesquisa entre atores sociais dialogando sob as diferentes perspectivas e convergindo para as águas no semiárido da Serra dos Cavalos, região do Agreste pernambucano.

Os caminhos da pesquisa

Os esforços para a realização da pesquisa iniciaram pela observação participante no contexto das ações da Associação Conhecer e Preservar (ACP), assim designada formalmente o grupo de moradores e colaboradores na mobilização em defesa do Parque Natural Municipal Professor João Vasconcelos Sobrinho/PNMPJVS, região conhecida como Serra dos Cavalos, unidade de conservação integral da qual fazem parte dois municípios no Agreste pernambucano (Caruaru e Altinho), embora a criação e gestão do Parque estejam sob a jurisdição municipal de Caruaru, no citado local

A participação em reuniões da Associação possibilitou o acompanhamento de várias ações de intervenção e promoção dos cuidados do Parque e do seu entorno enquanto área de amortecimento. A exemplo da mobilização dos atores sociais locais para a elaboração do Plano de Manejo da unidade, sendo uma das atividades do Projeto Conservação e Utilização Sustentável da Diversidade Biológica Brasileira/PROBIO, por meio do subprojeto de Recuperação e Manejo dos Ecossistemas Naturais de Brejos de Altitude de Pernambuco e Paraíba. As ações proporcionaram a articulação que culminou na criação formal da personalidade jurídica do grupo, que atualmente conta com aproximadamente 100 associados, além de parceiros ocasionais. A ACP tem promovido um campo diversificado de ações, sejam de eventos pontuais como campanha de replantio de árvores e datas comemorativas, bem como na formulação e execução de projetos. Dentre as realizações tem se destacado a temática das águas e as interfaces socioambientais, com repercussões de discussão acerca da gestão hídrica dos mananciais internos ao parque e na mediação dos conflitos de uso das águas do entorno.

Atualmente, o Plano de Manejo do PNMPJVS encontra-se em revisão e atualização como componente dos Projetos de Sinalização de Trilhas Ecológicas em Unidades de Conservação no Polo Agreste, no âmbito do PRODUTOR NACIONAL PERNAMBUCO sob a coordenação da Secretaria de Turismo, Esportes e Lazer de Pernambuco e execução técnica de um consócio entre entidades. Com o desencadear das atividades do Projeto de Revisão do Plano de Manejo se fez necessário à reativação do Conselho Consultivo do Parque, colegiado de representações da sociedade civil e dos poderes públicos.

Ambos os esforços, de um lado na formulação de projetos e ações da ACP, como da mobilização técnica e política de Revisão e Atualização do Plano de Manejo instigaram no direcionamento de uma pesquisa bibliográfica para fundamentação teórica sobre o assunto. As ambiências dos espaços de intervenção e articulação, tanto do Conselho Consultivo do Parque e da ACP, geraram encontros e diálogos com sujeitos representantes dos mais variados segmentos. Dentre estes, destacaram-se mediadores de identificação e contatos com moradores na Serra dos Cavalos reconhecidos nas comunidades como pessoas detentoras de “história/s do lugar”. A todas são atribuídas o mérito da longevidade no envolvimento de situações marcantes ao passar do tempo e que deixaram impressões profundas na coletividade.

No reconhecimento do valor das memórias de experiências vividas por essas pessoas buscamos o registro por meio de entrevistas semiestruturadas, com moradoras/es idosas/os, tomando como critério não apenas a idade, mas

o reconhecimento das referências de indicação de outros tantos igualmente moradores. As entrevistas foram precedidas de visitas de agendamento e aplicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido/TCLE com uma visita posteriormente para gravação em audiovisual e registros fotográficos.

Memórias, História e Ambiente no Semiárido pernambucano

As reflexões sobre o primeiro sistema de abastecimento público urbano de Caruaru resultam de uma pesquisa em andamento, desde os fundamentos teóricos e conceituais, bem como no seu refazer. Uma metodologia do fazer-participante valorizando a presença e o fazer de outros sujeitos, em grande medida, e, especialmente, dos preteridos nas potencialidades contributivas para o entendimento dos processos históricos de ocupação territorial da Serra dos Cavalos, dos usos e para a gestão dos recursos naturais, particularmente do elemento água.

Portanto, a valorização e escuta das vozes “subsilenciadas” de alguns dos moradores, credenciados particularmente pela longevidade e pelo reconhecimento de tantos outros que compartilham de uma mesma comunidade local. Elevando a autoestima e fortalecendo a identidade de uma coletividade. Fazendo o registro de lembranças vividas, não apenas trazendo à discussão da oralidade como um recurso de compreensão dos processos histórico-ambiental, mas a força de validação para a gestão socioambiental em uma Unidade de Conservação e na mediação de conflitos. Suscitar o diálogo não hierárquico entre os conhecimentos populares, de relações vividas, e destes com os conhecimentos estabelecidos pelas intervenções das informações produzidas nas dimensões técnicas e científicas, a partir da interdisciplinaridade das questões vinculadas às memórias, como contribuição a um referencial de pessoas, sujeitos da história local e coletiva. Ainda, em desenvolvimento inicial do conceito de biomemória compreendida como o relacional vivido de memórias e Ambiente.

Áreas diferenciadas em um território de suposta homogeneidade suscitam acaloradas discussões sobre a compreensão e definições. Condições diferenciadas de umidade em contrastes ao entorno, saltam não apenas ao sentido dos olhares, mas provocam as compreensões, por vezes divergentes, destes espaços tão diferenciados. Nessa perspectiva, muitos foram tocados pelos desafios destes territórios em meio à imensidão física do país que habitualmente se observa, ou mesmo quando confrontada em escala menor amplitude da Região Nordeste, onde se sobressaem porções restritas como fragmentos de uma totalidade de paisagem que cabem em si, mas que se fazem

recorrentes caracterizações contrastivas do espaço circundante.

Os chamados brejos, são espaços de favorecimento de umidade, vales de tipos agroecológicos ou zonas em situações fisiográficas também chamados de “ilhas”, “fragmentos”, “enclaves”, “refúgios”, ou “subespaços úmidos” (SOUZA; OLIVEIRA, 2006, p.86), ou, ainda, “espaços de exceção” (LINS; NETTO; COUTINHO, s/d) denominações por perfis de diferenciação em termos de “atipicidades” e de “exceções” ao contexto do Semiárido nordestino brasileiro, seu entorno maior que lhe incorpora. Ou, ainda, de ecótono, “criado pela justaposição de diferentes habitats ou tipos de ecossistemas (ou manchas dentro dos ecossistemas)” (ODUM; BARRET, 2011, p. 24). Esses autores destacaram que um ecótono teria como resultado uma inexistência em ambos os “ecossistemas adjacentes”.

É certo que os denominados Brejos se notabilizam pela umidade, porém designações diversas (Brejos de Fundo Úmido, Brejo de Vale, Brejo de Altitude e Brejo de Exposição) trazendo consigo semelhanças fitogeográficas como uma identidade de conjunto. Mais especificamente, na denominada região Meso Agreste pernambucana encontra-se a Serra dos Cavalos, um Brejo de Altitude, compartilhado entre os municípios de São Caetano, Agrestina, Altinho e Caruaru. Com cotas a partir de aproximadamente 800 m e que vão além dos 1000 metros. São disjunções de florestas tropical de tipo perenifólia, com precipitações diferenciadas das áreas vizinhas, proporcionadas pelo efeito orográfico.

A Serra dos Cavalos deve ser compreendida na complexidade que a distingue por seu efeito resultante de longo processo natural climático e das transformações históricas de relações agroecológicas de tempo bem mais recentes. A sua oferta hídrica proporcionadas de interações de relativas distâncias, e das evapotranspirações que constituem situações com peculiaridades de expressão ecológicas e da presença e de utilizações humana. Esta relação de coexistências de fauna e flora nativa excepcional que sobressai aos interesses de preservação tem como substrato para a sua explicação os mesmos fatores de atração e presença das práticas agrícolas por meio de culturas de tempos distintos a exemplo das frutíferas e de hortaliças. A oferta de águas com precipitações acima da média regional, presença de alguns riachos de regime perenes, áreas com drenagens de baixa erosão, solos profundos e de boa permeabilidade se constituiu elementos de forte atração humana, que em alguns momentos foram mais ou em outros menos geradores de conflitos por meio das pressões antrópica em relação à biodiversidade.

O Brejo de Altitude da Serra dos Cavalos, mesmo acima de todas as transformações decorridas com os impactos de atuação humana, também desta

se beneficiou em certas medidas favorecendo a persistência de alguns aspectos de relevância ambiental, a exemplo das 91 espécies arbóreas (destaque para o *Podocarpus sellowii* Klotz ou Pinheiro do Nordeste), 115 espécies da avifauna (dentre estas o Tangara fastuosa ou Pintor Verdadeiro), 13 espécies da ictiofauna, 101 espécies de insetos (algumas ainda sem identificação ou novas), 6 herpetofauna, e com potencial de espécies de anfíbios e répteis desconhecidas e/ou endêmicas (BRASIL, 2001).

A produção do café sombreado e o seu declínio econômico possibilitou a existência de floresta exuberante, fragmento disjunto de Mata Atlântica. Como resultado deste passivo positivo foi criado por legislação municipal em Caruaru o Parque Ecológico Municipal sob a Lei nº 2.796/1983 e, posteriormente enquadrado no Sistema Nacional de Unidades de Conservação/SNUC como Parque Natural Municipal Professor João Vasconcelos Sobrinho/PNMPJS sob a Lei Municipal nº. 4.822/2009. Antes, em 1993 a área recebeu a identificação como de prioridade máxima de conservação em evento da *Conservation International*. As interações entre as comunidades humanas com as comunidades de fauna e flora nativas e destas com o meio abiótico, resultaram em um conjunto de conhecimentos na utilização do Ambiente na oferta de poder curativa das plantas, espaço produtor estratégico de alimentos e na oferta de abastecimento, conforme relatos abaixo do Sr. João Ambrósio dos Santos, agricultor de 82 anos, morador desde criança no Sítio Araçá,

Quando eu era jovem, onde hoje é mata era tudo pasto batido. As pessoas caçavam pois não era proibido. Algumas áreas sempre foram matas, o Coronel Jaime roçou o mato fino e plantou o café abaixo da mata. Deu muito bom, na sombra. Naquele tempo sempre chovia e na mata nunca seca.

E também o Sr. Osório Bernardino Costa, agricultor com 87 anos, nascido e vivendo na região:

O riacho Taquara corria água o ano todo até uns 15 anos atrás. As nascentes eram onde hoje tem o açude. Os engenhos eram movidos por água. Se pescava de balaio, se buscava a *intera* na quinta ou sexta, não precisava de rede. Tinha Piaba, Piau, Caritu, Cará e Traíra, essa o maior. O pessoal comia até Jacaré.

O crescente adensamento humano e a diversificação das atividades

econômicas no Agreste em Pernambuco acarretaram uma deficiência de balanço hídrico de efeitos drásticos. Na tentativa em se suprimir o abastecimento de águas para o núcleo urbano da cidade de Caruaru a Serra dos Cavalos foi palco de iniciativa pioneira em 1915, com o projeto para a utilização de fontes de nascentes (14 identificadas à época). Foram necessários a construção de barragem, 14 km de tubulações, caixa receptora e três chafarizes para distribuição a uma população da cidade de Caruru com cerca de 10.000 habitantes. Por falta de recursos o projeto não saiu do papel (MARQUES, 2012). A execução do primeiro Sistema de Abastecimento Pública da cidade de Caruaru saiu do plano das ideias pelo Sr. Antônio Joaquim Alves Menino em 1920, com o apoio do então Prefeito João Guilherme de Pontes. O Antônio Menino teve diversas iniciativas empreendedoras e com atributos de personalidade obstinada (FERREIRA, 2016).

Como empresário do ramo ceramista projetou e executou a primeira adutora com tubulação inicialmente de barro que, após vários rompimentos (com insatisfações e críticas dos moradores), modificou para canos de ferro que foi ampliada ao custo de empréstimos contraídos em conjunto o seu irmão e sócio Miguel Menino. Foram erguidos aquedutos e construído um açude, que recebeu posteriormente o seu nome. Segundo Azael Leitão, no texto a “Um homem e uma época” publicado na *Revista do Agreste*, o “Antônio Menino desaprumou entre a rusticidade das poucas letras que teve e as ambições que lhe encheram a existência” (1949, p.33). O empreendimento dos irmãos Antônio e Miguel Menino foi posteriormente vendido ao governo municipal.

O mesmo Sistema de Abastecimento que disponibilizou água para a cidade de Caruaru que à época foi distribuída por meio de um chafariz ao preço de uma lata por dois vinténs (\$0,20), aglomerando longas filas de pessoas para o consumo e a revenda, as águas tornaram-se um negócio bastante rentável proporcionado pelo diferencial da qualidade – um produto superior. Caso semelhante registrado em análise ao caso ao uso das águas do rio Aracati/CE – “um valor pecuniário recaía sobre a água, transformando-a em mercadoria” (DINIZ, 2013, p. 161). Gerando transformações nas “relações de poder” local mediante a “configuração de acessibilidade à água”. Aspectos percebido nos relatos do Sr. Osório Bernardino Costa: “O abastecimento de Caruaru, onde primeiro chegou foi na casa do meu avô na rua Martins Afonso, pois a barragem primeiramente foi dele. A barragem levou 4 anos com 70 trabalhadores”.

Iniciativa que também proporcionou eventos de significâncias catastróficas na Serra dos Cavalos como o relatado pelo Sr. Osório:

O estouro da barragem foi em 24-06-1936, aproximadamente às 3 horas da tarde, eu tinha 7 anos, foi o maior estouro do mundo, no dia de São João. Em 1937 foi uma fome tremenda, porque acabou com as lavouras. O estrondo foi Deus que fez para avisar o povo. A imagem de Nossa Senhora Aparecida, na antiga Capela de São Pedro, nas terras de Zé Clemente, ficou pendurada, a quase dois metros de altura, no único coqueiro que ficou em pé.

Conteúdos de relatos compartilhados em muitos detalhes, como a descrição do ocorrido pelo Sr. João Ambrósio dos Santos:

O estouro da barragem, no dia de 24-06-1936, pessoas recorreram às indenizações, até ao Presidente Getúlio Vargas. As águas arrastaram tudo, até as pedras de moenda, nunca encontradas, mas acharam a imagem de São João *escoradinha* num pé de coco, logo era dia de São João.

Mudanças na relação de consumo também foram percebidas quanto as águas entre os próprios agricultores moradores da Serra dos Cavalos, como relatado pelo Sr. Ambrósio: “No começo só se plantava nas margens dos riachos, usavam regadores e a água rendia. Primeiro chegaram as mangueiras, depois a energia, foram colocando bombas”.

Em tempos mais recentes a Companhia Pernambucana de Saneamento/COMPESA concessionária pública de abastecimento definiu o enquadramento do Sistema Serra dos Cavalos como reserva estratégica de abastecimento público de Caruaru. Destinando as águas internas do PNMPJVS prioritárias para a preservação ambiental excetuando-se em casos de extrema escassez para o abastecimento das comunidades “encravadas” no 1º Distrito de Caruaru, conforme a Lei Municipal nº. 4.382/2004. Sendo 07 reservatórios no total, com três de maiores tamanhos e interligados como um sistema.

No entanto, no ano de 2015 foram instaurados diversos inquéritos junto ao Ministério Público em Caruaru, mais especificamente na Serra dos Cavalos, acerca de conflitos de disputas pelo uso dos recursos hídricos entre diferentes usuários, fato amplamente registrado pela imprensa. Dentre os conflitos, de um lado estar a Companhia Pernambucana de Saneamento/COMPESA, concessionária pública e de outro lado, a mobilização da ACP, esta última motivada em oposição pela extração excessiva de água dos açudes levando a condição de colapso dos reservatórios, inviabilizando a gestão ambiental do PNMPJVS. Nas discussões foram apontados a inexistência de critérios na extração dos volumes devido à

ausência de instrumentos como a realização de Estudo de Vazão Ecológica, bem como a falta de Outorga de Direito de Uso pela COMPESA. Outros conflitos pela disputa dos recursos hídricos também judicializados: comercialização de águas e o abastecimento das comunidades locais (especialmente o Povoado do Murici), e, comerciantes de águas (proprietários recentes de terras) e agricultores familiares tradicionais. Animosidades que assumiram alcances de violências e ameaças, fatos estranhos na relação entre as populações da região.

Nos últimos seis anos, o Semiárido brasileiro vem passando por um período de seca com fortes impactos no acesso aos recursos hídricos, particularmente no estado de Pernambuco e na sua porção agreste. Este panorama levou o governo estadual a decretar “Situação de Emergência” (Decreto nº 42.019, agosto 2015), com graves reflexos sobre a Serra dos Cavalos, sendo esta uma área de recarga natural.

Disputas entre usos, aspectos de ocorrências que remetem a períodos remotos, passaram a se configurar em conflitos atuais de usos com nuances de ações judicializadas e com componentes de sentimento crescente de acirramento entre os segmentos que na atualidade estão explorando comercialmente o valioso insumo das águas, de maneira intensiva nunca vista anteriormente. A força das águas na história de ocupação e presença humana na região e seus conflitos iniciais, persiste e se renova, trazendo, contudo, aspectos que merecem reflexões. Sendo necessário aprofundar o entendimento do próprio conceito de conflito como um “confronto entre atores sociais que defendem diferentes lógicas para a gestão dos bens coletivos de uso comum” (MUNIZ, 2009, p.181).

O trecho acima em muitos aspectos é pertinente quando da identificação do conflito entre os moradores internos ao parque, agricultores familiares de pequenas áreas irrigadas, e que lá estiveram antes da criação do parque, relocados por força de ação judicial sob o pretexto do caráter de Unidade Integral do PNMPJVS. Foram todos relocados de maneira autoritária para uma área de entorno, desconsiderando vários aspectos pertinentes como medidas compromissadas de infraestrutura e de regularização fundiária. As trajetórias pessoais e coletivas foram silenciadas no processo de saída dos “ausentes de dentro”, mas as memórias que remetem ao pertencimento ainda persistem, como no caso do Sr. Ambrósio que relata as lembranças anteriores ao parque: “A Casa em que nasci ficava onde hoje é o Açude Guilherme de Azevedo, lá não existe mais nada. Meu pai nasceu, também lá, quando era fazenda do Major Bento”.

Atualmente o PNMPJVS comporta apenas os “presentes de fora”, visitantes autorizados ou não, pesquisadores e transeuntes que fazem uso das quase

inúmeras estradas e trilhas que cruzam a área do parque em acesso às comunidades do entorno e municípios vizinhos.

Dentre as possibilidades de contribuição do entendimento sobre estes conflitos, tendo em vista a viabilidade de um percurso dialógico, as memórias evidenciam a reconstrução de percursos sociais e trajetórias individuais e coletivas. As declarações dos sujeitos envolvidos em uma dada situação provocados na verbalização de suas lembranças, seriam assim, como um exercício de compreensão na ativação do protagonismo. O predomínio da escrita nos registros formais de gestão dos espaços por vezes silencia a oralidade (e suas complexidades) por meio da seleção dos que instrumentalizam (a escrita) ou mesmo na insuficiência em se registrar com total precisão toda informação. As memórias evocariam parcelas de conhecimentos e de informações sob o risco dos “esquecimentos”, um amplo conjunto associado de sensações e impressões. Estas estruturas subjetivas teriam, ainda, a possibilidade de se converterem em vivências compartilhadas.

Assim, as memórias, “além de registrar e classificar acontecimentos e recordações, também é capaz de fazer ligações, religações, relacionamentos entre lembranças, de diferentes formas” (MOLINA, 2014, p.21). No campo prático da situação socioambiental da Serra dos Cavalos e na gestão hidroambiental para o PNMPJVS, as memórias se apresentam como um instrumental (empírico e teórico) na reconstituição do processo de transformações da ocupação da região e os impactos decorrentes. Possivelmente contribuindo na percepção dos caminhos percorridos até o momento, em que se intensificam os desejos e as necessidades, por meio de disputas que possam se apresentar no momento como inconciliáveis. Mas, conflitos de usos que podem e devem ser levados em consideração pelos estudos e pesquisas, sejam no campo específico ambiental, interdisciplinares ou por abordagens de fronteiras com outras áreas do conhecimento.

As memórias são, em nossa compreensão, uma ferramenta de valorização justa à participação das pessoas nos processos por vezes autoritários de criação e gestão de unidades de conservação, revendo e revertendo a visão dicotômica da relação pessoas-natureza. Ou ainda, como nos chama a atenção Eliana Santos Junqueira Creado, no seu livro *Um fragmento de Mata Atlântica na capital de São Paulo*, “fronteiras instáveis entre Natureza e uma megacidade”, para o (re) considerar as projeções acerca dos espaços naturais como “lugares antrópicos”, que incidem sobre estes o “caráter simbólico”. Portando, áreas suscetíveis às dinâmicas sociais, onde não se opera o isolamento dos grupos ou se deva exercer a essencialização dos atores.

A permeabilidade dos entreolhares podem gerar controvérsias de pesquisadores em contraponto aos posicionamentos de populares, como os conteúdos da matéria jornalística “Brejos ameaçados de desaparecer” (publicada no *Jornal do Comercio*, Recife), predestinando o fim dos Brejos. O que é contestado pelas recorrentes observações dos moradores da Serra dos Cavalos ouvidas no decorrer das últimas décadas sobre alterações ambientais com momentos de perdas e crescentes de diversidade biológica na região, pois afirmam que onde era plantação atualmente é “mata fechada” ou, ainda, na atualidade se veem muitos “bichos” que antes nem se tinha o conhecimento da existência.

A autora Elisandra Moreira de Lira ao analisar *A criação do Parque Nacional da Serra do Divisor no Acre (1989) e sua inserção nas políticas federais de implementação de Unidades de Conservação federais no Brasil* (2015) chamou a atenção para a reprodução do modelo de preservação na “antipatia” para com as “populações locais” e baseados no mito de “natureza intocada”. Critérios inicialmente de “beleza cênica”, posteriormente incorporados aos valores da ciência da ecologia na proteção de parcelas de ecossistemas ameaçadas ou de relevância para pesquisas científicas, todas convergiram, quase que exclusivamente, para as garantias de acessibilidade dos visitantes aos espaços de contemplação e testemunhos para as gerações futuras. Como pode-se perceber, igual influencia em trecho do texto para justificar a criação do PNNMPJVS, encaminhadas por meio de projeto de lei do então Vereador Severino de Souza Pepeu ao executivo municipal:

[...] Em Pernambuco, Caruaru ao criar uma reserva ecológica em terras da Serra dos Cavalos ficará como testemunha do que existiu no passado e que o homem, como grande predador destruiu ao longo de sua vida. [...] A preservação poderá propiciar ao home do futuro o caminho para o estudo de espécies de valor genético e social imprescindíveis, no campo da produção e preservação de novos medicamentos [...]

O mito da “natureza intocada” ou da dicotomia entre sociedades e o Ambiente não se sustentam, pois que existem relações profundas entre os coletivos humanos e a diversificação biológica, agrícola e paisagística. Pois,

[...] cada cultura local interage com seu próprio ecossistema local e com a combinação de paisagens e as respectivas biodiversidades nelas contidas, de forma que o resultado é uma ampla e complexa gama de interações finas e específicas (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p.40).

Portanto, as lembranças e recordações operam um campo, não apenas relacionado à preservação biológica e conservação das paisagens, mas, de maneira profunda com a capacidade humana nas percepções e convivência com as mudanças.

Considerações finais

Não bastam apenas os registros das iniciativas ou questionamento dos desafios acerca do abastecimento dos centros urbanos, mesmo que estas reflexões remetam as relações com a dimensão ambiental e seus impactos, restam, ainda, discussões que remetam a outros “considerandos” como ao aspecto da justiça ambiental, não sobrepondo desproporções nas decisões e nem nos impactos. O distanciamento entre as diferentes perspectivas dos sujeitos sociais e das observações científicas, dos estudiosos sobre o Ambiente, com reflexos na produção insuficiente de pesquisas, certamente tem influenciado na promoção dos espaços das unidades de conservação para uma condução de políticas autoritárias, desde a criação destas e suas respectivas gestões.

Sujeitos locais são afetos aos discursos emitidos por outras fontes não necessariamente próximas, bem como o caminho inverso deve ser praticado. Ou seja, ser permeável aos discursos (práticas e saberes) dos locais pelos tomadores de decisões, ouvindo os que estão e fazem parte da história dos lugares. A observância ao Ambiente como um processo socioecológico (cultural e histórico) nos faz ver pelos olhos de outros, em meio as suas lembranças, memórias, para perceber por distintas considerações à biodiversidade, a sociodiversidade e às águas.

Referências

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Subprojeto: Recuperação e Manejo dos Ecossistemas Naturais de Brejos de Altitude de Pernambuco e Paraíba. **Plano de Manejo do Parque Natural Municipal João Vasconcelos Sobrinho**. UFPE/UFRPE/UFPB/SNE/MMA/BIRD/CNPq. Recife, 2001.

BRAGA, Ricardo A. P.; CABRAL, Jaime J. S. P. ; MONTENEGRO, Suzana M. G. L.; PERRIER JÚNIOR, Geraldo S. Conservação dos recursos hídricos em brejos de altitude: o caso de Brejo dos Cavalos, Caruaru, PE. In: **Revista Brasileira de Engenharia Agrícola e Ambiental**. Vol. 6 nº 3. Campina Grande/PB. Ser./Dez. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_

arttext&pid=S1415-43662002000300028 Acesso em 10/08/2016

CABRAL, Jaime J. S. P. Recursos hídricos e os Brejos de Altitude. In: PORTO, Kátia, C.; CABRAL, Jaime, J. P.; TABARELLI, Marcelo. (Orgs). **Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba**: história natural, ecologia e conservação. Brasília: MMA, 2004, p.324.

CONDÉ, José. **Terra de Caruaru**. 6ª ed. revista e ampliada. Caruaru: W.D. Porto da Silva, 2011.

CREADO, Eliana Santos Junqueira. **Um fragmento de Mata Atlântica na capital de São Paulo**: fronteiras instáveis entre Natureza e uma megacidade. Curitiba: Appis, 2014.

FALCÃO, Verônica. **Brejos ameaçados de desaparecer**. Jornal do Commercio, Recife/PE 25/03/2001. Disponível em: <http://www.apoena.org.br/artigos-detalle.php?cod=191> Acesso em 14/06/2016

FERREIRA, Josué Euzébio. **Ocupação humana do Agreste pernambucano**: uma contribuição ao estudo da área arqueológica dos Cariris Velhos. Recife: UFPE, 1998. (Dissertação Mestrado em Arqueologia).

_____. **Do relevo e das paisagens até as águas**. Caruaru, 2016. Dig. (Texto produzido para o Projeto “Águas da Serra, 100 anos de História”).

MARQUES, Josabel Barreto. **Caruaru, ontem e hoje**: de Fazenda a capital. Recife: Edição do Autor, 2012.

LINS, Raquel; NETTO, Antônio; COUTINHO, Solange. **Áreas de exceção do Nordeste brasileiro considerações conceituais**. Disponível em <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal3/Geografiasocioeconomica/Geografiaagricola/01.pdf> Acesso em 06/04/2016

MUNIZ, Lenir. Ecologia Política: o campo de estudo dos conflitos socioambientais. In: **Revista Pós Ciências Sociais**, V.6, n. 12, São Luiz: UFMA, 2009, p. 181-196.

ODUM, Eugene; BARRET, Gary. **Fundamentos de Ecologia**. 5ª ed. São Paulo: CENGAGE, 2011.

TOLEDO, Vítor; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SANTOS, Carlos Fernando. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845)**. Recife, UFPE, 2015 (Dissertação Mestrado em História).

SILVA, Edson. História indígena e história socioambiental no semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá. **Anais do I CONIDIS 2016**. Disponível em www.editorarealize.com.br/revistas/conidis/anais.php Acesso em 02/03/2017

SOUZA, Marcos; OLIVEIRA, Vlândia. Os enclaves úmidos e subúmidos do semiárido do Nordeste brasileiro. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, 2006. p. 86-102. Disponível em: www.passeidireto.com/arquivo/2640195/os-enclaves-umidos-e-subumidos-do-semi-arido-do-nordeste-brasileiro Acesso em 04/05/2016

Entrevistas

João Ambrósio dos Santos, 82 anos, agricultor. Sítio Araçá, Caruaru/PE. Entrevista realizada em 03/09/2016.

Osório Bernardino Costa, 87 anos, agricultor. Sítio Araçá, Caruaru/PE. Entrevista realizada em 03/09/2016.

2 - MATA DA CAFUNA: TERRITÓRIO XUKURU-KARIRI. HISTÓRIA, AMBIENTE E CONFLITOS EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS NO SEMIÁRIDO DE ALAGOAS

**Mary Hellen Lima das Neves
Edson Silva**

Situando os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios

O povo indígena Xukuru-Kariri é originário de duas etnias: os Xukuru vindos de Pesqueira em Pernambuco e os Kariri que viviam as margens do Rio São Francisco, próximo a atual cidade de Porto Real do Colégio, em Alagoas. O processo que resultou na chegada dos índios ao Sertão¹ ocorreu por conta da colonização que utilizou da mão de obra indígena escravizada; como estratégia de resistência, alguns índios simularam aceitar os colonizadores, outros fugiram e após uma longa jornada alguns chegaram na Mata dos Palmares².

O município de Palmeira dos Índios, situado no estado de Alagoas foi elevado a cidade em 20 de agosto de 1899, está inserido em uma região considerada agreste que apresenta condições climáticas subúmidas em uma microrregião correspondente a condições climáticas semiáridas moderadas, possuindo assim, tanto características agrestinas, quanto do Sertão Alagoano. A cidade destacou-se em diversas produções agrícolas, desde o algodão, banana, milho e feijão, na maioria das vezes de forma consorciada, além da atividade pecuária que era paralela as lavouras citadas (MELO, 1980, p. 264).

O território onde localiza-se Palmeira dos Índios foi o espaço que possibilitou o encontro e habitação das citadas duas etnias ainda no século XVIII, provavelmente em 1740, data anterior da criação da cidade, quando a região dispunha de terras produtivas e cultiváveis inicialmente utilizadas pelos índios para sua própria subsistência. Além de estar inserida em regiões serranas, o que os favorecia estrategicamente na defesa contra os ataques de grupos inimigos e colonizadores portugueses.

1. Denominação dos colonizadores as regiões ainda não desbravadas, consideradas incivilizadas, opostas ao litoral.

2. Região assim nomeada em razão de palmeiras entre as serras e o Vale da Promissão. (TORRES, 1984).

Após o início da colonização europeia naquela região, o Frei Domingos³ de São José no fim do século XVIII, conquistou a confiança dos índios e os incentivou a “conversão” também mobilizando-os para construção de uma capela de taipa e palha. Com o passar dos anos, o religioso tomou conhecimento que a região onde fora construída a capela estivera em posse do Cel. Manoel da Cruz Vilela⁴ que falecido deixara as terras como herança para sua esposa Dona Maria Pereira Gonçalves e filhos.

O religioso solicitou e recebeu dos herdeiros do Cel. Manoel meia légua de terras em quadra para a construção de uma Capela em homenagem a Bom Jesus da Boa Morte. A doação foi registrada em cartório na cidade de Garanhuns/PE em 1773 (PEIXOTO, 2013, p.35). Mesmo assim os índios continuaram a enfrentar pressões por parte dos fazendeiros e os que viram nas terras indígenas formas de exploração, além de a todo custo forçar os índios aceitarem uma nova crença, novos hábitos, adversos as suas expressões socioculturais.

Palmeira dos Índios localiza-se na região do chamado agreste alagoano, onde as condições socioambientais são influenciadas por um clima semiárido não tão acentuado. O município,

Situa-se à retaguarda da metade meridional da relativamente ampla zona úmida do Estado. Seu espaço sub-regional é compreendido por microrregiões, onde Palmeira, Arapiraca, Batalha e o Sertão Alagoano compõem espaços não canavieiros, mas definidos como Sistema Gado-Policultura de uso da terra (MELO, 1980, p.257).

Historicamente nesta região as terras foram usadas para atividades agrícolas e pastoris, práticas economicamente e socialmente viável, condicionadas sobretudo em parte pelos fatores climáticos das condições climáticas úmidas e em parte pelas condições climáticas semiáridas moderadas, cada um com suas especificidades e respectivos espaços. Mesmo assim, nada impedindo a existência de pontos em comum, como a criação de animais, as lavouras de milho e feijão (MELO, 1980, p. 260).

Em fins do século XVIII, os índios Xukuru-Kariri e a população vizinha confrontaram-se em conflitos territoriais cada vez mais acirrados. Os

3. As origens do Frei Domingos antes da chegada a Palmeira dos Índios são desconhecidas, bem como a ordem religiosa a que pertencia, apesar de ser recorrente referências a sua vida religiosa como Franciscano ou Capuchinho devido a relatos de que o mesmo vestia-se roupa de cor marrom. (TORRES, 1984)

4. Proprietário da Sesmaria de Burgos, já falecido, que através de sua esposa e filhos doou as terras.

invasores queriam ocupar as terras, habitadas pelos indígenas para expandir as produções agrícolas e pastoris, além de manter a ordem social colonial vigente. Nesse contexto, como afirmamos, os indígenas dispersaram-se, resistiram e só nas primeiras décadas do século XX é que estrategicamente emergiram e se mobilizaram para serem reconhecidos enquanto um povos indígena com suas expressões socioculturais.

O município de Palmeira dos Índios vivencia até a atualidade grandes conflitos entre índios e posseiros, onde os primeiros não aceitam os fazendeiros ocupando suas terras; os segundos não admitem e reconhecem os direitos as terras que habitam. Outro aspecto que favorece os conflitos é a omissão das autoridades e órgãos públicos como a FUNAI, que pouco faz para efetivar a demarcação das suas terras indígenas. Pressupondo ocorre nesse contexto, uma ação conjunta dos órgãos os poderes públicos municipais, estaduais e federais afim de desfavorecer aqueles que deveriam reconhecer os direitos.

Atualmente a aldeia convive com uma situação preocupante, a população aumentando consideravelmente e o processo de demarcação territorial não avançou. De modo que não existem terras suficientes para assegurar a distribuição tanto para moradia, quanto para produção agrícola, com caráter de auto sustentação. Diante disso, não é raro a mudança de índios para a periferia da cidade em busca de melhores condições de vida

Na metade do século XIX⁵ o agreste alagoano foi palco de um processo político onde os índios vivenciaram novas perseguições, desta vez os conflitos ocorreram com fazendeiros e políticos locais que criaram inúmeras estratégias para expulsar o povo Xukuru-Kariri de suas terras. Os índios que fugiram da imposição e exploração dos colonizadores camuflaram-se entre os não indígenas e passaram a viver principalmente nas áreas de subúrbio e periferias da cidade de Palmeira dos Índios (BARROS, 2013, p. 11).

Graças a esta invisibilidade que garantiu a fuga das perseguições, silenciosamente os indígenas aguardaram o momento oportuno de emergirem, situação semelhante aos demais grupos indígenas em Alagoas e no Nordeste. No entanto essa estratégia provocou a reelaboração das expressões socioculturais indígenas, a não oficialização dos grupos indígenas na região e invasões de seus territórios tradicionais, como enfatizou um pesquisador quando tratou dos Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL:

5. Nesse período os aldeamentos foram extintos, em Alagoas tal ação aconteceu via decreto provincial em 1872. Era como se não mais existissem índios na região e quem se declarasse índio corria o risco de morte. (BARROS, 2013)

[...] invisibilidade, correspondia a não deixar evidenciar a pertença a um grupo étnico, para não sofrer, ou minimizar perseguições em nível local. Com a chegada do SPI, criou-se a “aldeia possível”, que mesmo correndo riscos possibilitaria a retomada. Os índios elaboraram diversas estratégias de sobrevivência, dentre elas a invisibilidade (BARROS, 2013, p.19).

As possibilidades dos indígenas retomarem ao território que habitara, ocorreu a partir da atuação do Serviço de Proteção aos Índios/SPI⁶, que pretendia comprar as terras tradicionais dos índios que foram ocupadas por fazendeiros, criando postos para assistência às populações indígenas como finalidade última de transformar o índio em trabalhador nacional, e nas questões formais igualá-los a “cidadãos brasileiros” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 151), ignorando suas especificidades, direitos e expressões socioculturais. E, dessa forma, controlar o cotidiano dos aldeados influenciando nas decisões coletivas.

Terras para os Xukuru-Kariri: tensões e conflitos

Em razão desse processo tenso e opressor, os Xukuru-Kariri assim como os demais índios em Alagoas dispersaram-se. Com a presença do SPI em Palmeira dos Índios, em 1952 por meio da Compra da Fazenda Canto, a história do povo indígena no município viveu um marco, um momento para reorganização. Os índios adquiriram a primeira propriedade para usufruto perpétuo, a Fazenda Canto, antes em mãos do então prefeito do município, Juca Sampaio. Embora as terras não tivessem as condições mínimas de uso mesmo assim foram compradas:

As novas terras adquiridas para os índios estavam, entretanto em péssimo estado e, segundo o próprio inspetor, teria sido um excelente negócio para o vendedor, Sr. Juca Sampaio, já que as terras estavam estragadas pelos sucessivos plantios, sem o necessário descanso, e que, além disso, não possuía “nenhum capão de mato onde se pudesse cortar uma varinha”, faltando, portanto lenha para o consumo futuro dos índios. As construções existentes já estavam semidestruídas, em péssimo estado de conservação, já que, segundo o capataz da fazenda, as benfeitorias tinham sido construídas há 26 anos. Segundo o referido inspetor, a fazenda teria sido colocada à venda anteriormente por Cr\$ 372.000,00, e que a teria vendido por

6. Órgão indigenista oficial criado em 1910 no Brasil para ações de assistência aos índios no país, por meio da instalação de postos indígenas. Em Palmeira dos Índios atuou na compra das terras destinadas a Aldeia Fazenda Canto entre 1950 e 1953 (BARROS, 2013).

esse preço, portanto bastante inferior ao que foi realmente pago com recursos do Patrimônio Indígena (CARRARA, 2011).

A compra das terras também não favoreceu aos indígenas, porque o valor pago correspondia a 372ha, mas a área registrada foi reduzida para 276ha. Este equívoco ou ato de má fé não foi revertido até aos dias atuais. Com a redução da área criou-se outro problema: a insuficiência de espaço para o atendimento das necessidades básicas do povo indígena, pois se era insuficiente comportá-los na quantidade de terras anteriormente acordada, a situação piorou com 100ha a menos!

Viver na Aldeia Fazenda Canto, portanto, não solucionou, tampouco saldou a dívida histórica com os índios, pois a área da propriedade não atendia às necessidades da população indígena. A limitada extensão territorial, o crescimento populacional e o surgimento de conflitos internos fizeram com que se solidificasse a urgência em conseguir mais terras. Mas, também possibilitou o direito de voltar a viver juntos, realizar rituais sagrados, manipular ervas para curas de doenças na aldeia. Dessa forma, os Xukuru-Kariri se mobilizaram para retomar e reivindicar a demarcação de áreas de terras na região.

Em 1979 tornou-se público a notícia de negociações para implantação de uma Universidade Japonesa na área onde atualmente é a Terra Indígena Mata da Cafurna. A notícia preocupou os índios que solicitaram da Prefeitura a doação do território, com a alegação de que necessitavam das terras para viverem com mais autonomia, assegurando sua subsistência; o pedido ainda ganhou reforço na justificativa da importância ritualística, uma vez que a mata existente no local configura como local para a prática religiosa do Ouricuri, momento sagrado dos indígenas com suas divindades (PEIXOTO, 2013, p 54).

Mata da Cafurna território Xukuru-Kariri

Um grupo de índios Xukuru-Kariri estabeleceu-se na Mata da Cafurna enquanto aguardava o desenrolar das negociações com a Prefeitura. O território que compunha a aldeia era um conjunto de terras nas mãos de três posseiros, dificultando a retomada indígena daquele lugar. A primeira retomada ocorreu de forma pacífica, embora os índios dissessem estar dispostos a lutarem a todo custo. Após um ano de retomada os índios conseguiram 117 ha e formaram a primeira parte da aldeia. Três anos depois foi negada a ampliação da área, restando aos indígenas a opção em pressionar o poder público por meio de mais retomadas (MOREIRA et al, 2010, p 39).

A princípio, era uma extensão de 136 ha, seguida por outra com 22 ha, ambas localizadas no entorno da Mata da Cafurna. Em meados de 1988, nove anos após, o processo judicial foi concluído tendo parecer favorável aos Xukuru-Kariri, com isto a Mata da Cafurna foi então retomada. Atualmente o território é composto por cerca de 275,6 ha, comportando cerca de 150 famílias e aproximadamente 812 pessoas⁷, que têm como renda familiar o trabalho agrícola, a venda de artesanatos, além de benefícios da Previdência Social e a assistência da FUNAI que pouco influencia nesta renda.

Na citada aldeia existe uma Escola Indígena, um Posto de Saúde, uma biblioteca, barragem, lagoa, casas e as roças. Além de ser um espaço apresentado com características climáticas que possibilitam aos seus habitantes práticas ambientalmente sustentáveis. Além desta aldeia, foram retomadas algumas outras terras próximas a Mata da Cafurna, totalizando oito aldeias habitadas pelos Xukuru-Kariri reconhecidas pela Funai e pelos seus pares, além de mais duas, uma em processo de retomada chamada de Fazenda Jarra, reconhecida pelos pares e outra que não é reconhecida pelos indígenas a Aldeia Xucuru Palmeira⁸.

Enquanto importância territorial, a Mata da Cafurna representa um lugar com um significado particular para o povo Xukuru-Kariri: é um espaço onde o cotidiano propicia relações com a Natureza, para além do sentido de posse da terra, da exploração e da produção agrícola, pois a terra faz parte do modo de ser e estar indígena como expressam. A vida em aldeia possibilita aos indígenas afirmarem suas expressões socioculturais, bem como a socialização dos conhecimentos como, por exemplo, a manipulação de ervas medicinais, utilizadas para minimizar os problemas de saúde e realizar curas.

A Mata da Cafurna configura-se como uma região inserida em um brejo de altitude no Semiárido alagoano, com um clima tropical semiárido e mesmo subtropical. “Devido à elevada altitude cria condições necessárias para uma flora que reúne tanto características da Mata Atlântica, quanto da Caatinga, contrastando assim com as áreas circundantes que possuem condições climáticas mais secas e estações do ano não muito bem definidas” (PORTO; CABRAL; TABARELLI, 2004, p. 16)

É nesse sentido que a Aldeia Mata da Cafurna deve ser considerada, a partir de suas experiências históricas, por meio das vivências cotidianas de seus

7. IBGE, 2010. Informação também confirmada pela liderança da Aldeia Mata da Cafurna. Entrevista realizada em Palmeira dos Índios/AL em 27/05/2017.

8. A Aldeia Xucuru Palmeira não é reconhecida pelos indígenas, pois seus habitantes não são considerados índios Xukuru-Kariri. Também por naquele local habitar indivíduos que tiveram conflitos internos com os indígenas nas aldeias reconhecidas.

habitantes para construírem sua própria história, através de aspectos socioculturais e ambientais evidenciando a identidade indígena no espaço natural, tendo Ambiente enquanto lugar simbólico e de reafirmação sociocultural, ou seja, expressando as relações socioambientais tornando visível a importância deste território para os indígenas e para o município como um todo.

Refletindo sobre Cultura, o historiado inglês E. P. Thompson (THOMPSON, 1998) quando tratou de grupos sociais, denominou como Costume, caracterizou como Resistência, em contraposição às novas ordens que estavam surgindo especificamente no século XVIII. Para o autor, mais importante que como a Cultura produz humanos, seria compreender como os humanos a partir de suas produções de significados produzem Culturas em seus espaços, desde onde vivem e como se relacionam uns com os outros.

Portanto, Cultura pensada enquanto manifestações de grupos que socializam resultados em comum, de forma simbólica. A Cultura sendo dinâmica, logo podendo transformar-se com o passar dos anos e a mesma sendo constituída também pelo e no Ambiente onde se vive. Partindo dessa ideia os Xukuru-Kariri mesmo diante das muitas perseguições, dispersando-se como indivíduos e até vivendo em outras regiões do Brasil, ainda assim afirmam suas expressões socioculturais reelaborando a identidade étnica.

A Aldeia Mata da Cafurna tem sua importância em diversos aspectos para os indígenas, seja espiritual, territorial, econômico, ambiental, sociocultural, imemorial, dentre tantos outros aspectos; seus habitantes além de cotidianamente mobilizarem-se para permanecerem em suas terras, têm também que lidar com inúmeras tentativas de boicotes e ameaças, ao habitarem numa região disputada por posseiros também. Mas, mesmo em meio a todas essas circunstâncias ressalta-se o sentimento de pertencimento de cada índio ao território habitado e o quanto esse sentimento motiva-os nas mobilizações para permanecerem neste território.

Discutir profundamente sobre a temática indígena em Palmeira dos Índios é uma necessidade ainda não compreendida por grande parte da população e dos vários gestores que passaram pela administração municipal, insistindo em tratar o índio como figura folclórica, fantasiosa, lendária ou simplesmente como ícone do passado. Apesar da invisibilidade e da clandestinidade imposta aos índios durante muito tempo, estar presente em diversos aspectos do nosso cotidiano desde as origens de Palmeira dos Índios, numa situação de contraste com o não índio e até mesmo antes disso como nativo do lugar.

A importância da Mata da Cafurna para os Xukuru-Kariri

A oralidade e as memórias configuram-se como possibilidades de ouvir as vozes silenciadas. Como afirmou uma pesquisadora: “a história oral não permite apenas compreender como o passado é concebido pelas memórias, mas principalmente como estas memórias se constituíram” (ALBERTI, 1996, p.09). Portanto é de suma importância, como alertou a pesquisadora, que somente recorra-se a esta metodologia quando forem observadas as possibilidades de concretização, caso contrário não se adequará ao que se propõe o estudo.

Nos estudos sobre a memória, “todo indivíduo, com raras exceções é dotado de memória, que é uma organização neurobiológica, influenciada por experiências pessoais geradas a partir das interações (CANDAU, 2016, p. 21). Assim somos capazes de contribuir no processo histórico, a que se proponha evidenciar, inclusive problematizando qual o lugar que o índio ocupa nesta sociedade: negação, como lembranças longínquas ou como agentes sociopolíticos na história do município de Palmeira dos Índios?

A História Ambiental é uma área de estudos relativamente recente no campo da História, que nos últimos 30 anos propõe estudar aspectos históricos (Ciências Sociais) interligados a uma perspectiva ambiental (Ciências Naturais) para a realização de uma nova modalidade de abordagem, por meio destas áreas de conhecimento que até certo tempo eram pensadas como campos distintos sem relação alguma. A partir dessa junção foi possível unir aspectos das duas ciências, gerando assim a História Ambiental, que tem como perspectiva fundamental compreender as mudanças históricas nas relações humanas com o Ambiente.

Estudos específicos da História Ambiental são mais frequentes na atualidade, quando pesquisadores de diversas áreas acreditam na importância da interdisciplinaridade como uma reformulação de conceitos, uma vez que no século XIX existiu um grande conflito entre o tempo geológico (Natureza) e o social, resultando em inúmeros debates científicos, superados apenas em meados do século XX. As mesmas discussões também reconheceram que a História Ambiental é uma síntese de várias contribuições em uma mesma perspectiva.

É necessário pensar a História Ambiental como possibilidades além das fronteiras da disciplina de História, dos limites da ciência tradicional. Como um encontro de várias áreas do conhecimento, a interdisciplinaridade, pois os pesquisadores avaliam como positivo estudarem as relações entre a sociedade humana e o Ambiente. Sobre isso, a pesquisadora Regina Horta afirmou que “a História Ambiental se apresenta como uma prática de conhecimento

eminentemente interdisciplinar e os campos de interesse são amplos e irrestritos” (HORTA, 2005, p. 94).

Pesquisadores nesta temática afirmam ser imprescindível “colocar a sociedade na Natureza” com afirmou Donald Worster⁹ um dos pioneiros e principais responsáveis em incorporar aspectos sociais e ambientais em uma mesma discussão, pois mesmo não sendo uma tarefa fácil, tratava-se de algo necessário. De forma breve o citado pesquisador definiu a História Ambiental como “seu objetivo principal se tornou aprofundar o nosso entendimento de como os seres humanos foram, através dos tempos afetados pelo seu ambiente natural e inversamente, como eles afetaram esse ambiente” (WORSTER, 1991, p.199).

Outros pesquisadores chamaram a atenção para os possíveis desafios teóricos em se construir uma História Ambiental sólida, sem negar que foram muitas as possibilidades nas últimas décadas, como afirmou um historiador,

[...]é preciso sublinhar que o meio ambiente, enquanto objeto de estudos, não é uma novidade na historiografia e nas Ciências Sociais. Inúmeros aspectos da interface entre a vida social e o mundo natural foram examinados pelos analistas e intérpretes do passado humano. As características do meio físico, como o clima, rios, oceanos, florestas, montanhas ou planícies, compõem com alguma frequência em apreciações sobre a história das civilizações e das nações do mundo (MARTINEZ, 2011, p.36).

O que se transformou foi a ideia de analisar como ocorrem as interações entre Cultura e Natureza e o que juntas podem gerar, unindo discussões da História, Antropologia, Geografia, Biologia, Geomorfologia, Hidrologia, Climatologia dentre outras, possibilitando diálogos entre si, focando principalmente nas transformações das ações humanas no tempo e no espaço.

Ainda no universo da discussão ambiental, os povos indígenas enquadram-se nessa abordagem, no sentido de que os mesmos apresentam aspectos históricos, socioculturais, socioambientais, identitários dentre outros, que englobam esta proposta de abordagem interdisciplinar. Com isto, buscamos compreender a importância do ambiente natural habitado pelos Xukuru-Kariri realizando reflexões

9. Historiador norte-americano, responsável por disseminar a História Ambiental no EUA, Inglaterra e França e por influenciar o gênero historiográfico que se expandiu no Brasil na década de 1980. Defendendo que a História Ambiental surgiu de um objetivo moral e envolta de uma rede de compromissos políticos, tornando-se mais autônoma e acadêmica com a sofisticação de seus interesses e de seus objetos. (WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. In: Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 4, 1991, p. 198-215).

acerca da identidade étnica relacionando-a com o Ambiente onde vivem.

O estudo vem sendo realizado com maior ênfase para as relações dos indígenas com a Natureza e suas preocupações em recuperar nascentes, continuar manipulando ervas, ter o controle do território que exploram, com o impacto menor possível. Como apontou uma pesquisadora em um estudo semelhante: “É sobre este território que se afirmam como indígena, reelaborando sua cultura e ressignificando suas relações com o meio ambiente” (MENDONÇA, 2003 apud OLIVEIRA, 2014, p.17).

A pesquisa que estamos realizando trata-se de um exercício historiográfico empenhado em compreender as relações socioambientais deste grupo social, os Xukuru-Kariri, observando a importância da Mata da Cafurna e seus recursos naturais para a consolidação de seu modo de ser. “Na perspectiva de uma história indígena que pode ser reconstituída a partir da interpretação dos conhecimentos da flora e da fauna e das nomeações feitas pelos indígenas aos diversos elementos da Natureza (OLIVEIRA, 2014, p. 16).

Nessa perspectiva, é extremamente importante ouvir as vozes dos indígenas, para que por meio desses relatos, seja possível compreender o quanto o ser Xukuru-Kariri vivenciou mudanças ao longo do tempo, percebendo como reelaboraram suas expressões socioculturais.

Para observar e analisar as relações dos Xukuru-Kariri com a Mata da Cafurna entrevistamos indígenas que por meio de suas narrativas expressaram aspectos socioambientais no território onde habitam, em uma perspectiva da história regional. Os sentidos de Natureza levam em consideração o tempo e o espaço e seus processos históricos, a partir de interações com a fauna e a flora conectados ao universo simbólico. O território possui uma sensação mística, ao mesmo tempo que é condição para os indígenas viverem rituais religiosos, plantarem ervas, expressarem saberes e fazeres historicamente construídos a partir da retomada de seu lugar, evidenciando ainda mais as expressões socioculturais e a identidade. A Cultura mais relacionada as discussões sobre o tempo e a identidade ao Ambiente.

Para os habitantes na Mata da Cafurna, retomar a terra indígena foi importante em vários sentidos, primeiro por que se mobilizaram, resistiram e conseguiram; segundo porque foi possível cuidar do Ambiente, “segurar o que tinha” desde animais como paca, veado, serpentes, aves, como pensar em reflorestamento ou pelo menos ações que minimizassem os danos ao Ambiente, desde então as ações do IBAMA que soltam animais recuperados para que possam se reintegrar ao seu meio natural, além de fiscalizações contra a caça e o desmatamento.

Segundo o indígena Xukuru-Kariri Lenoir Tibiriçá¹⁰:

Quando nós chegamos na terra, a terra só tinha mata, muita jaqueira, tinha café, tinha banana, e ainda hoje ela é uma área com muita água, hoje a gente não planta mais banana, naquela época de 79 até 90 a banana, a macaxeira era muito presente, hoje pessoas que produziam negócio de um caminhão, hoje não tá produzindo mais nada. A Mata da Cafurna foi uma questão de ser preservada como mata, a nossa cultura, nossos animais e até mesmo as plantas medicinais, plantas que hoje não existem mais e plantas nativas que ainda existem né? Por que muitos já se foram que nem o juazeiro, a braúna, e a quixabeira, todos desapareceram, essas madeira a aroeira, tudo madeira de serventia de fazer casa e também ter o próprio remédio de inflamação e muitas outras coisa.

O entrevistado narrou como foi retomar a Mata da Cafurna descrevendo as relações dos indígenas com o Ambiente e como acontecem atualmente. Segundo ainda o entrevistado, as produções agrícolas que não existem mais, foi porque os antigos posseiros não produziam alimentos, criavam gado e depois da retomada também não havia um consenso dos indígenas quanto ao tratamento com a Natureza. Situação que segundo o entrevistado melhorou bastante, principalmente em referência ao desmatamento e a caça, atualmente proibidos e combatidos com veemência no território indígena.

Existe também um empenho em reflorestar espaços onde existiam nascentes, mas que depois da grande seca, não se recuperaram. Além da preservação de plantas nativas, que tanto servem para tratamentos de saúde, quanto para produção de artesanatos e construção de casas, como afirmou o entrevistado:

As ervas é onde está toda a nossa cultura, as ervas é onde a gente tem uma relação de vida que se dá a partir das plantas, elas se apresentam pra gente quando a gente busca uma cura pra doença, [...] seja uma gripe ou uma dor de cabeça, então, você vai saber através de um sonho, através de uma voz que “atrás daquela igreja tem um pé de planta, espie como é a parte espiritual, vá lá, pegue e dê pra a pessoa cheirar, ou faça o remédio, e é assim fica bom, a parte espiritual é assim, num é que eu vou chegar e dizer eu já sei, vou fazer isso e isso, não, não é assim, é um processo, que não

10. Liderança da Aldeia Mata da Cafurna. Entrevista realizada em Palmeira dos Índios/AL em 27/05/2017.

é todo mundo que consegue fazer. E não fazer disso um meio de vida. [...]Dar de graça o que eu recebi de graça, como tem aquela parte na bíblia que fala “quem quiser me acompanhar, jogue tudo que tem e me acompanhe

O uso das plantas pelos indígenas ocorre até os dias atuais, mesmo com as mudanças climáticas, assumindo uma importância tanto ritualística, quanto terapêutica, evidenciando cada vez mais a identidade dos povos indígenas. Além desta relação mística dos indígenas com a Natureza e com o território onde vivem, existem as expressões socioreligiosas característica primordial entrecruzada nas relações com o Ambiente.

Considerações finais: um novo momento vivenciado pelos Xukuru-Kariri

Considerando o processo histórico vivenciado pelos Xukuru-Kariri no município, as mobilizações para conclusão da demarcação do território são as principais ações realizadas pelo indígenas, uma das principais. A efetivação da demarcação, minimizaria os problemas gerados pelo crescimento demográfico que provoca migrações da Mata da Cafurna assim como das demais aldeias para a cidade.

A Terra Indígena Mata da Cafurna é um espaço de Mata Atlântica no interior do estado de Alagoas na região do Semiárido. Com muitas nascentes de água que abastecem às bacias hidrográficas locais, possui uma fauna e flora considerável sendo também o local onde os Xukuru-Kariri praticam rituais religiosos, aspecto central na afirmação sociocultural desta população indígena. Enquanto espaço endêmico, requer cuidados e implantação de políticas públicas assegurando a continuidade dos habitantes indígenas com suas práticas sustentáveis.

O não cumprimento da lei prejudica o povo indígena em diversos aspectos, com prejuízos irreparáveis as suas expressões socioculturais, a segurança, produção de alimentos, organização social, além, obviamente, da continuidade dos históricos conflitos com a parte da sociedade não indígenas na região. E em consequência da demora jurídica, ora favorável, ora desfavorável a população indígena, ocorrem desgastes físicos, violências, preconceitos e tantas outras situações de discriminações contra os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios.

Embora Palmeira dos Índios seja um município de população considerável, os habitantes em sua maioria estão alheios as mobilizações indígenas e parte dos munícipes são estimulados pelos posseiros em terras indígenas a não aceitar que ocorra a demarcação. Por essa razão, os indígenas promovem campanhas como a nomeada “Xukuru-Kariri: vida, luta e Resistência de um povo” com o objetivo de publicizar para a sociedade local de como estão os procedimentos de regularização do território indígena e do mesmo modo, justificando suas reivindicações e desmitificando boatos contrários.

Referências

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral?** Possibilidades para além da construção do passado. Rio de Janeiro, CPDOC FGV, 1996, p. 1-13.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro, Campus, 2011, p. 151-168.

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

BARROS, Ivan. **Etnia Tribal Xucurú-Kariri e a formação de Palmeira dos Índios**. Ed. do autor, Olinda, PE, 2011.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. 1ª ed. – São Paulo: Contexto, 2016.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Ensaio racionalistas**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CARRARA, Douglas. **Relatório preliminar circunstanciado das terras de identificação e delimitação da terra indígena Xukuru-Kariri**. 2011. Disponível em: <http://www.bchicomendes.com/cesamep/relatorio.htm>. Acesso em: 29/05/2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

DUARTE, Regina Horta. **História & Natureza**. Belo Horizonte, Autêntica, 2005.

DRUMMOND, José Augusto. A História Ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 4, 1991, p.177-197.

IBGE, 2010. Indígenas. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em 29/05/2017.

MARTINEZ, Paulo Henrique. **Brasil: desafios para uma História Ambiental**. Colômbia: Universidad Central, 2005.

MARTINEZ, Paulo Henrique. **História Ambiental: um olhar prospectivo**. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v. 24, n. 1, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/14086>. Acessado em 30/05/2017.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia: índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. Recife, UFPE, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson L; SILVA, Tiago Barbosa da. **Mata da Cafurna: tradição e cultura do povo Xukuru-Kariri**. Maceió: Catavento, 2008.

MELO, Mário Lacerda de. **Os agrestes: estudo dos espaços nordestinos do sistema gado-policultura de uso de recursos**. Recife, SUDENE, 1980.

OLIVEIRA, Edivania G. da Silva. **Os Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano**. Campina Grande, PB, UFCG, 2014 (Dissertação Mestrado em História).

OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

PÁDUA, José Augusto. **As bases teóricas da história ambiental**. In: *Estudos*

avancados, 2010, p. 24-68.

PEIXOTO, José Adelson L. **Memórias e imagens em confronto: os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. João Pessoa, UFPB, 2013 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

PORTO, Kátia C; CABRAL, Jaime J. P; TABARELLI, Marcelo. **Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba: História Natural, Ecologia e conservação**. Brasília, DF, Ministério do Meio Ambiente, 2004.

SANTOS, Márcia Daniela dos. **Levantamento de moscas-das-frutas (Diptera: Tephritidae), e seus possíveis agentes Biológicos de controle na região serrana de Alagoas**. Rio Largo, AL, UFAL, 2014. (Dissertação Mestrado em Ciências Agrárias).

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. **Aldeando sentidos: os Xukuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano**. Maceió, EDUFAL, 2013.

SILVA, Edson Hely. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. In: **Mnemosine Revista**, 2010, p. 64-83.

SILVA, Edson H; SANTOS, Carlos Alberto Batista; OLIVEIRA, Edivania Granja; NETO, Eraldo Medeiros Costa. (Orgs.) **História Ambiental e história indígena no Semiárido brasileiro**. Feira de Santana, BA, UFES, 2016.

TORRES, Luiz Barros. **Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. 4ª ed. Maceió, Igasa, 1984.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 4, 1991, p.198-215.

Entrevista:

Lenoir Tibiriçá, Aldeia Indígena Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 27/05/2017.

3 - POTENCIAL ETNOFARMACOLÓGICO DE PLANTAS DO TERRITÓRIO SAGRADO DOS INDÍGENAS PANKARÁ, SERRA DO ARAPUÁ, CARNAUBEIRA DA PENHA-PE

**Fernanda Granja da Silva Oliveira
Jackson Roberto Guedes da Silva Almeida**

Introdução

O uso de plantas medicinais esteve presente durante toda a história da humanidade, não apenas para o uso alimentar, mas também para uso ritualístico e terapêutico. Durante longo período, as plantas medicinais constituíram o principal recurso terapêutico disponível, mas os avanços tecnológicos trouxeram as drogas sintéticas para o tratamento de enfermidades.

Atualmente, a sociedade vem valorizando a utilização de produtos naturais com propriedades terapêuticas, provavelmente devido à busca por hábitos saudáveis, além de problemas com o tratamento eficiente de certas enfermidades, como a resistência bacteriana e efeitos colaterais dos medicamentos alopáticos (SOUZA, 2008). Desta forma, o valor do uso de plantas medicinais como alternativa clínica vem ganhando destaque em políticas públicas de vários países ao redor do mundo, inclusive no Brasil, que vem se normatizando, especialmente em relação aos critérios para a utilização dos conhecimentos tradicionais para o registro de medicamentos.

Como parte integrante da rica biodiversidade brasileira, o Sertão pernambucano possui como bioma característico o bioma Caatinga, com relevante incidência de endemismos de espécies animais e vegetais. A complexidade e a biodiversidade dessa região são ampliadas pelo fato de que se trata da única ecorregião de floresta tropical seca do mundo, cercada por florestas úmidas e semiúmidas (BRASIL, 2006).

A Caatinga, palavra de origem tupi-guarani que significa “floresta branca” ou “mata branca”, pode ser caracterizada pela paisagem seca, que durante os períodos de escassez de chuvas, sofre alteração na vegetação com a perda de folhas, com os troncos brancos e brilhosos das árvores e arbustos, assumindo a aparente cor branca (OLIVEIRA, 2014).

Os povos indígenas adquiriram ao longo do tempo grande conhecimento sobre

a biodiversidade nos ambientes onde vivem, fazendo usos diversos dos recursos da natureza. O Sertão pernambucano faz parte das Caatingas semiáridas nordestinas, local de habitação da maioria dos atuais povos indígenas em Pernambuco, como é o caso do povo Pankará, que habita uma área de brejo de altitude, zona de exceção dentro do bioma Caatinga, a Serra do Arapuá, cujos conhecimentos em relação ao bioma Caatinga e os usos da flora relaciona-se com o sagrado por meio das suas memórias (OLIVEIRA, 2014).

Grande parte da flora medicinal brasileira não possui estudos científicos sistematizados para a sua caracterização química ou farmacológica, e desta forma, o conhecimento tradicional representa uma importante fonte de conhecimentos a serem explorados (BRASIL, 2002).

Diante deste contexto, este estudo teve como objetivo realizar uma revisão sobre as plantas utilizadas na ritualística e terapêutica do povo Pankará, tendo como base os estudos realizados com este povo indígena, comparando os dados com a literatura científica disponível, analisando sob a ótica da química e farmacologia.

A medicina tradicional da Serra do Arapuá: terapia indígena do povo Pankará

Para a realização deste estudo, foi feito um levantamento de dados de artigos científicos, teses, livros e matérias da internet de livre acesso com o termo “Pankará”, e as publicações encontradas que citassem informações sobre a utilização de plantas medicinais deste povo foram selecionadas. Foram encontrados 4 trabalhos relevantes (OLIVEIRA, 2014; MENDONÇA et al., 2012; OLIVEIRA; SILVA, 2015; OLIVEIRA et al., 2014).

Várias plantas medicinais são utilizadas pelo povo Pankará. Algumas informações etnofarmacológicas são apresentadas na Tabela 1 (parte da planta utilizada, forma de uso, indicações terapêuticas).

Foram citadas 39 plantas medicinais com as informações terapêuticas, pertencentes a 25 famílias, sendo a mais citada a família Fabaceae. Foram citadas plantas de origem brasileira, como *Coronopus didymus* (mentruz), de origem europeia, como *Rosmarinus officinalis* (alecrim) e de origem africana, como *Ocimum gratissimum* (alfavaca). Plantas de grande importância medicinal nativas da Caatinga também foram citadas, como *Amburana cearensis* (umburana-de-cheiro), *Passiflora cincinnata* (maracujá-do-mato), *Sideroxylon obtusifolium* (quixabeira), *Hymenaea* sp. (jatobá), *Manihot esculenta* (macaxeira). Várias foram as indicações terapêuticas, sendo o tratamento para os problemas respiratórios os

mais citados, como tosse, gripe e bronquites.

Plantas com grande importância ritualística e medicinal para o povo Pankará foram citadas, como as plantas utilizadas na produção do vinho da jurema, que é indicado terapeuticamente como depurativo. O vinho da jurema é uma bebida de uso religioso e medicinal, sendo as espécies mais usadas a *Mimosa tenuiflora* e a *Mimosa verrucosa*, preparada somente com os tecidos vegetais ou combinadas com outros ingredientes. É também uma entidade, um culto religioso indígena ou afro-brasileiro, com variadas denominações (OLIVEIRA, 2014). Assim, a planta jurema, em especial a jurema preta (*Mimosa hostilis*), possuem como princípio ativo farmacológico, a DMT (*N,N*-dimetiltryptamina), substância alucinógena inativa por via oral, cuja atividade só é possível por absorção de inspiração nasal ou misturada com outra substância que iniba a enzima MAO (monoamino oxidase) presente no aparelho digestivo que tem a função de neutralizar a DMT (OLIVEIRA, 2014; OLIVEIRA; SILVA, 2015; OLIVEIRA et al., 2014).

A composição química das plantas medicinais utilizadas pelo povo Pankará foi pesquisada na literatura científica, e vários compostos importantes foram citados, destacando-se os alcaloides e compostos fenólicos, especialmente os flavonoides.

Os alcaloides são compostos derivados de nitrogênio, principalmente de aminoácidos, que são encontrados em aproximadamente 20% das espécies de plantas. A maioria dos alcaloides que apresentam atividade farmacológica afetam o sistema nervoso central, principalmente na ação dos neurotransmissores, mas também apresentam atividade antimicrobiana (ROBERTS; WINK, 1998). Compostos fenólicos são metabólitos secundários originados de plantas e fungos, que apresentam diversas atividades biológicas já relatadas, como adstringente, atividade anti-inflamatória, antineoplásica, bacteriostática, antimelanogênica, e atividade antioxidante (HELENO et al., 2015).

Portanto, a composição química das plantas medicinais utilizadas pelo povo Pankará apresenta substâncias com atividades farmacológicas já descritas que justificam as indicações terapêuticas citadas, evidenciando seu potencial etnofarmacológico para a busca de novos medicamentos.

Neste contexto, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) permite que a tradicionalidade de uso seja utilizada para comprovação de segurança e efetividade de fitoterápicos, que poderia ser comprovada por meio de estudos não clínicos e clínicos, por dados de literatura, por registro simplificado ou por tradicionalidade. Segundo esta agência, um Produto Tradicional Fitoterápico é “aquele obtido com emprego exclusivo de matérias primas ativas vegetais, cuja segurança seja baseada por meio da tradicionalidade de uso e que seja caracterizado

pela reprodutibilidade e constância de sua qualidade” (BRASIL, 2013).

Desta forma, os estudos etnofarmacológicos desempenham importante papel na comprovação da segurança e eficácia de futuros Produtos Tradicionais Fitoterápicos. Estima-se que cerca de 25% dos fármacos sintéticos atualmente comercializados foram obtidos a partir de produtos naturais, ou tiveram sua estrutura utilizada como protótipo. Os estudos etnofarmacológicos são fonte de cerca de 74% dos medicamentos obtidos a partir de extratos biológicos (SANTOS, 2000).

Além das plantas apresentadas na Tabela 1, várias outras foram citadas informações sobre a parte da planta utilizada, forma de uso e indicações terapêuticas, demonstrando a rica cultura e medicina tradicional do povo Pankará, trazendo novas possibilidades para estudos etnofarmacológicos direcionados e sistematizados. Como exemplos destas plantas, podem ser citadas: velame, caroá, pinhão-roxo, pau d’arco, jarrinha, melãozinho-de-cerca, aroeira, mandacaru, pau-ferro, umburana-de-cambão, mororó, caatinga branca, angico, marmeleiro, cajueiro, umbuzeiro, frecheira, unsambe, catingueira, cabeça-de-nego, turco, bom nome, pau de colher, junco, arruda, alecrim-de-jardim, aniz estrelado, pau-louro, cainanha, orelha-de-onça e coração-de-nego.

Diante destes dados, fica evidente o grande potencial terapêutico da medicina indígena do povo Pankará, que poderia ser melhor explorado, contribuindo para o estudo da medicina tradicional.

Conclusões

O semiárido nordestino fornece uma grande biodiversidade de recursos naturais, e os povos indígenas, como o povo Pankará na Serra do Arapuá na cidade de Carnaubeira da Penha-PE, que habitam a Caatinga apresentam ricas e importantes práticas tradicionais, que podem produzir novas trocas de conhecimentos.

Desta forma, futuros estudos etnofarmacológicos possibilitariam grandes avanços para a conservação e valorização da medicina tradicional do povo Pankará e dos saberes indígenas do Sertão pernambucano, tornando possível o desenvolvimento de novas alternativas terapêuticas.

Tabela 1. Plantas medicinais utilizadas pelos índios Pankará, da Serra do Arapuá, Pernambuco, Brasil

Família	Nome científico	Nome popular	Parte da planta	Forma de uso	Indicações	Composição química
Verbenaceae	<i>Vitex agnus castus</i>	Jurema-branca, Liamba	Raiz	Vinho da Jurema	Depurativo, ritualístico	Glicosídeos iridóides, flavonóides, alcalóides (MALA et al., 2001).
Fabaceae	<i>Mimosa hostilis</i>	Jurema-preta	Raiz	Vinho da Jurema	Depurativo, ritualístico	Taninos hidrolisáveis e condensados, flavonóides, leucocianidinas, triterpenóides, saponinas, alcalóides indólicos (N,N-dimetiltriptamina) (BEZERRA, 2008).
Fabaceae	<i>Mimosa verrucosa</i>	Jurema-mansa	Raiz	Vinho da Jurema	Depurativo, ritualístico	Dimetiltriptamina (SMITH, 1977).
Fabaceae	<i>Mimosa tenuiflora</i>	Jurema	Raiz	Vinho da Jurema	Depurativo, ritualístico	Flavonóides, alcalóides, açúcares redutores, derivados gálicos, proantocianidinas condensadas, leucocianidinas, triterpenos/esteróides e saponóides (OLIVEIRA, 2011).
Solanaceae	<i>Brunfelsia hopeana</i>	Manacá	Raiz	Vinho da Jurema	Depurativo, ritualístico	Alcalóides hopeana, brunfelsina e manacina (MARTINEZ et al., 2009).
Passifloraceae	<i>Passiflora cincinnata</i>	Maracujá-do-mato	Fruto	Suco	Calmanete	Taninos condensados, flavonóides, xantonas, chalconas, auronas, leucocianidina e alcalóides (SIEBRA et al., 2014).
Sapotaceae	<i>Sideroxylon obtusifolium</i>	Quixabeira	Raiz	Chá	Anti-inflamatório	Polifenóis, flavonóides e taninos condensados (SAMPAIO, 2014), carotenóides totais, flavonóides e antocianinas, carboidratos, proteínas (NASCIMENTO et al., 2011).
Fabaceae	<i>Senna occidentalis</i>	Fedegoso	Partes aéreas	Chá	Cisto ovariano	Antraquinonas, carboidratos, proteínas, quinonas, xantonas, flavonóides, taninos, alcalóides, saponinas, esteróides, ácidos graxos, óleos essenciais, sais minerais (LOMBARDO et al., 2009).
Cucurbitaceae	<i>Momordica charantia</i>	Melão de São Caetano	Fruto	Banho	Prurido na pele, diabetes	Compostos fenólicos (ácido gálico, ácido tânico, ácido cafeico, catequina, ácido p-cumárico, ácido ferúlico, ácido benzoico) (KUBOLA; SIRIAMORNUN, 2008), glicosídeos esteróides, mormodicosídeos, mormodinas, aminoácidos, lipídeos, ácidos graxos, proteínas, alcalóides (RAMAN; LAU, 1996).
Rosaceae	<i>Prunus sp.</i>	Ameixa	Casca	Lambedor	Gripe	Compostos fenólicos, ácido neoclorogênico, ácido clorogênico, protocianidinas, vitaminas, carotenóides, flavonóides e ácidos fenólicos (TOMÁS-BARBERÁN et al., 2001).
Fabaceae	<i>Hymenaea sp.</i>	Jatobá	Casca	Lambedor	Gripe, fortificante	Flavonóides (astilbina, neostilbina, catequina, engelitina, taxifolina, quercetina, rutina, eucrifina), carotenóides, açúcares, ácidos graxos, cumarinas, esteróides (OLIVEIRA, 2015).

Lamiaceae	<i>Ocimum gratissimum</i>	Alfavaca	Partes aéreas	Lambedor	Gripe	Taninos, esteroides, terpenoides, flavonoides, glicosídeos cardiônicos (AKINMOLADUN et al., 2007).
Brassicaceae	<i>Coronopus didymus</i>	Mentruz	Partes aéreas	Suco, Chá	Câncer, cisto ovariano, fraturas	Flavonoides, saponinas e taninos (MANTENA et al., 2005).
Liliaceae	<i>Allium sativum</i>	Alho	Bulbo	Chá	Cisto ovariano, prurido na pele	Vitaminas B1, B6 e C, fósforo, ferro, potássio, zinco, magnésio, selênio, iodo, cobre, cálcio, alicina, tiosulfatos (MACHADO et al., 2010).
Chenopodiaceae	<i>Chenopodium quibrossioides</i>	Erva de Santa Maria	Partes aéreas	Suco	Câncer	Açúcares, ácidos orgânicos, compostos fenólicos, ácidos graxos e carotenoides (BARROS et al., 2013).
Apiaceae	<i>Petroselinum crispum</i>	Salsa	Folhas	Compressa	Erisipela	Compostos fenólicos, flavonoides, taninos, esteroides (BUSSMANN et al., 2009).
Asteraceae	<i>Achyrocline satureioides</i>	Marcela	Sementes	Chá	Cisto ovariano	Flavonoides, terpenoides, carotenoides, cumarinas, esteroides, sesquiterpenos e monoterpênos (LORENZO et al., 2000), dibenzofurano, componentes derivados de fenilpirona (SIMÕES et al., 2007), componentes derivados de tiofeno e ácido cafeico, clorogênico e isoclorogênico (KADARIAN et al., 2002).
Fabaceae	<i>Amburana cearensis</i>	Umbrana-de-cheiro	Sementes	Lambedor	Gripe	Ácido protocatecuico, cumarinas, flavonoides (isocampferideo, campferol, afirmosina, 4'-metoxifisetina e quercetina) e glicosídeos fenólicos (amburosídeo A e B) (ALMEIDA et al., 2010).
Liliaceae	<i>Aloe vera</i>	Babosa	Folhas	Suco, lambedor	Câncer, Gripe	Polissacarídeos, derivados antraquinônicos (aloina, emodina), betacarotenos, compostos fenólicos, flavonoides, taninos, esteroides, aminoácidos, saponinas, proteínas, vitaminas, ferro, potássio, manganês, sódio, derivados naftalenos (PARENTE et al., 2013).
Malvaceae	<i>Malva sp.</i>	Malva	Folhas	Chá	Tosse, problemas respiratórios	Flavonoides e antocianósídeos, alcaloides, esteroides, flavonoides, taninos (GIOMBELLI et al., 2012).
Meliaceae	<i>Cedrela sp.</i>	Cedro	Casca	Chá	Esteatose hepática	Alcaloides, triterpenos, esteroides, quinonas, taninos, flavonoides, cumarinas (CABRERA et al., 2013).
Musaceae	<i>Musa acuminata</i>	Banana maçã	Fruto verde	In natura	Osteoporose, dores nas articulações	Vitaminas, proteínas, sódio, cálcio, fósforo, ferro, magnésio, potássio, ácido fólico, taninos, eugenol, tiramina, compostos fenólicos, antocianinas, sais minerais, serotonina, levaterenol, dopamina, alcaloides, beta-sitosterol, estigmasteroil (OLIVEIRA, 2007).
Caricaceae	<i>Carica papaya</i>	Mamão	Caule	Doce	Tosse, tuberculose	Benzilisohtiocianato, ácido ascórbico, β-caroteno, licopeno, β-criptoxantina, compostos fenólicos (OLIVEIRA et al., 2011).

Theaceae	<i>Camellia sinensis</i>	Chá preto	Folhas	Chá	Febre, emenagogo	Polifenóis, flavonoides e taninos (SILVA et al., 2013).
Malvaceae	<i>Gossypium sp.</i>	Algodão	Raiz	Chá	Emenagogo	Alcaloides, compostos fenólicos, taninos, saponinas, esteroides e triterpenos (MEIRA-NETO; ALMEIDA, 2015).
Lythraceae	<i>Punica granatum</i>	Romã	Casca	Chá	Cisto ovariano	Flavonoides, saponinas e taninos, ácidos fenólicos, esteroides, antocianinas (BASTOS, 2014).
Asteraceae	<i>Artemisia absinthium</i>	Losna	Raiz	Chá	Diabetes	Compostos fenólicos e flavonoides (ácido clorogênico, ácido siríngico, ácido cumárico, ácido salicílico, ácido valínico) (CANADANOVIC-BRUNET et al., 2005).
Vitaceae	<i>Cissus sicyoides</i>	Insulina	Folhas	Chá	Diabetes	Flavonoides (BELTRAME et al., 2001).
Rubiaceae	<i>Cinchona officinalis</i>	Quina-quina	Partes aéreas	Chá	Gripe, bronquite, estresse	Alcaloides (GEERLINGS et al., 1999).
Lamiaceae	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Alecrim	Partes aéreas	Fumo, Chá	Estresse, cefaleia, dor	Óleos essenciais, ácido carnóico, ácido rosmarínico, compostos fenólicos (ERKAN et al., 2008).
Euphorbiaceae	<i>Manihot esculenta</i>	Macaxeira	Folha	In natura	Fraqueza	Glicosídeos cianogênicos, ácido cianídrico, alcaloides, esteroides, ácidos graxos, flavonoides, compostos fenólicos, taninos, aminoácidos, lactonas, cumarinas (ROMERO; PEREZ, 2016).
Anacardiaceae	<i>Mangifera indica</i>	Manga	Folha	Chá	Gripe	Polifenóis (mangiferina), terpenoides, polialcoois, ácidos graxos, açúcares, selênio, cobre, zinco, ligninas, saponinas e esteroides (GARCÍA et al., 2004).
Fabaceae	<i>Mucuna urens</i>	Coronha	Vagem		Febre	Proteínas, carboidratos, ácidos graxos, ácido ascórbico, cálcio, fósforo, ferro (ADEBOOYE; PHILLIPS, 2006).
Rubiaceae	<i>Genipa americana</i>	Jenipapo	Fruto	Compressa	Lesões nas articulações, rins,	Iridoides, mono e sesquiterpenos, triterpenos, esteroides, taninos, protoantocianinas, derivados cinâmicos, fenilpropanoglicosídeos (VASCONSELOS et al., 2007).
Asteraceae	<i>Chicus benedictus</i>	Cardo-santo	Raiz	Lambedor	Bronquite	Flavonoides, compostos fenólicos (ácido caféico) e taninos (SCHNEIDER; LACHNER, 1987).
Caparaceae	<i>Caparis cynaphallophora</i>	Feijão brabo	Folhas	Banho	Cefaleia e estresse	Flavonoides (PELOTTI; MARTÍNEZ, 1998).
Lamiaceae	<i>Mentha sp.</i>	Hortelã	Folhas	Chá	Problemas respiratórios	Óleos essenciais (mentona, mentofurano, pulegona, acetato de mentila, mentol) (SOUZA et al., 2006).
Convolvulaceae	<i>Operculina macrocarpa</i>	Batata de purga	Tubérculo	Doce	Gripe, intestino, verme	Ácido caféico, ácido férulico, ácido clorogênico, ácido metil-férulico, ácido quínico, ácido dicafeoil-quínico, dimero do ácido caféico (MICHELIN, 2008).
Rubiaceae	<i>Psychotria ipecacuanha</i>	Papaconha	Raiz	Lambedor	Gripe	Alcaloides (NOMURA et al., 2008).

Referências

ADEBOOYE, O. C.; PHILLIPS, O. T. Studies on seed characteristics and chemical composition oh three morphotypes of *Mucuna urens* (L.) Medikus – Fabaceae. **Food Chemistry**, v. 95, p. 658-663, 2006.

AKINMOLADUN, Afolabi Clement; IBUKUN, Emmanuel O.; AFOR, Emmanuel; OBUOTOR, Efere Martins; FAROMBI, E. Olatumbi. Phytochemical constituent and antioxidant activity of extract from the leaves of *Ocimun gratissimum*. **Scientific Research and Essay**, v. 2, n.5, p. 163-166, 2007.

ALMEIDA, Jackson Roberto Guedes da Silva; GUIMARÃES, Adriana G.; SIQUEIRA, Jullyana S.; SANTOS, Márcio R.V.; LIMA, Julianeli Tolentino; NUNES, Xirley Pereira; QUINTANS-JÚNIOR, Lucindo J. *Amburana cearensis* – uma revisão química e farmacológica. **Scientia Plena**, v. 6, n. 11, p. 1-8, 2010.

BARROS, Lillian; PEREIRA, Eliana; CALHELHA, Ricardo C.; DUEÑAS, Monteserrat; CARVALHO, Ana Maria; SANTOS-BUELGA, Celestino; FERREIRA, Isabel C.F.R. Bioactivity and chemical characterization in hydrophilic and lipophilic compounds of *Chenopodium ambrosioides* L. **Journal of Functional Foods**, v. 5, p. 1732-1740, 2013.

BASTOS, Talita Santos. **Efeito antitumoral induzido por apoptose e avaliação dos possíveis efeitos toxicológicos do extrato aquoso de *Punica granatum* Linn em modelo murino**. 2014. 152 f. Dissertação (Mestrado em Saúde e Ambiente) – Universidade Tiradentes, Aracajú, 2014.

BELTRAME, Flávio Luís; SARTORETTO, Juliano Luis; BAZOTTE, Roberto Barbosa; CUMAN, Roberto Nakamura; CORTEZ, Diógenes Aparício Garcia; FERNANDES, Luiz Claudio; TCHAIKOVSKI, Osvaldo. Evaluation of the antidiabetic potential of *Cissus sicyoides* L. (Vitaceae). **Química Nova**, v. 24, p. 783-785, 2001.

BEZERRA, Denise Aline Casimiro. **Estudo fitoquímico, bromatológico e microbiológico de *Mimosa tenuiflora* (Wild) Poiret e *Piptadenia stipulacea* (Benth) Ducke**. 2008. 63 f. Dissertação (Mestrado em Zootecnia) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2008.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Indicadores de Desenvolvimento Sustentável**. Rio de Janeiro, 2002.

BRASIL. Ministério do Meio ambiente. **Conservação e uso sustentável em áreas protegidas e corredores**: uma contribuição para a superação da pobreza nos biomas Caatinga e Cerrado. Brasília, 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Resolução RDC nº 13 de 14 de março de 2013. Dispõe sobre as Boas Práticas de Fabricação de Produtos Tradicionais Fitoterápicos. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, 14 mar. 2013.

BUSSMANN, Rainer et al. Phytochemical analysis of Peruvian medicinal plants. **Arnaldoa**, v. 16, n. 1, p. 105-110, 2009.

CABRERA, Sônia Pereira; TORRES, Dalia Vega; SAAVEDRA, Manuel almeida; TORRES, Galina Morales; TAMAYO, Yosvel Vieira; GARCÍA, Yarima Sánchez. Actividad antimicrobiana in vitro de *Cederla adorata* L. (cedro). **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, v. 19, n. 4, p. 513-521, 2013.

CANADANOVIC-BRUNET, Jasna M.; DJILAS, Sonja M.; CETKOVIC, Gordana S. Free-radical scavenging activity of wormwood (*Artemisia absinthium* L.) extracts. **Journal of the Science of Food and Agriculture**, v. 85, p. 265-272, 2005.

ERKAN, Naciye; AYRANCI, Guler; AYRANCI, Erol. Antioxidant activities of rosemary (*Rosmarinus officinalis* L.) extract, blackseed (*Nigella sativa* L.) essential oil, carnosic acid, rosmarinic acid and sesamol. **Food Chemistry**, v. 110, p. 78-82, 2008.

GARCÍA, Mariela G.; LAIME, Sirley G.; LEÓN, Alina A.; MONTALVO, Annia R.; GARRIDO, Gabino G.; SELLES, Alberto J. N. Uso etnomédico de la corteza de *Mangifera indica* L. en Cuba. **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, v.9, n.1, 2004.

GEERLINGS, Arjan et al. Alkaloid production by a *Cinchona officinalis* ‘Ledgeriana’ hairy root culture containing constitutive expression constructs of tryptophan decarboxylase and strictosidine synthase cDNAs from *Catharanthus roseus*. **Plant Cell Reports**, v. 19, p. 191, 1999.

GIOMBELLI, Letícia; HORN, A riane C.; COLACITE, Jean. Perfil fitoquímico

e atividade antimicrobiana das folhas de *Malva sylvestris* (Malvaceae). **Revista de Biologia e Saúde da Unesp**, v. 5, n. 2, p. 17-22, 2012.

HELENO, Sandra A.; MARTINS, Anabela; QUEIROZ, Maria João R. P.; FERREIRA, Isabel C. F. R. Bioactivity of phenolic acids: Metabolites versus parent compounds: a review. **Food Chemistry**, v. 173, p. 501-513, 2015.

KADARIAN, Carina et al. Hepatoprotective activity of *Achyrocline satureioides* (Lam.) DC. **Pharmacological Research**, v. 45, p. 57-61. 2002.

KUBOLA, Jittawan; SIRIAMORNpun, Sirithon. Phenolic contents and antioxidant activities of bitter gourd (*Momordica charantia* L.) leaf, stem and fruit fraction extracts *in vitro*. **Food Chemistry**, v. 110, p. 881-890, 2008.

LOMBARDO, M.; KIYOTA, S.; KANEKO, T.M. Aspectos étnicos, biológicos e químicos de *Senna occidentalis* (Fabaceae). **Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada**, v. 30, n. 1, p. 9-17, 2009.

LORENZO, Daniel et al. *Achyrocline satureioides* essential oils from southern Brazil and Uruguay. **Planta Medica**, v. 66, p. 476-477, 2000.

MACHADO, Mervane; SOUSA, Aldeane; COELHO, Nilciane; CHAVES, Davina. **O alho e a cebola na prevenção do câncer**. In: V CONNEPI - Congresso Norte-Nordeste de Pesquisa e Inovação, 2010, Maceió. Anais Eletrônicos do V CONNEPI, Maceió: IFAL, 2010. Disponível em: <<http://connepi.ifal.edu.br/ocs/index.php/connepi/CONNEPI2010/paper/view/1172>>. Acesso em 30/06/2017.

MAIA, Augusto César C.M.; SOARES, Fábio César C.; MARTINS-JÚNIOR, Hilson B.M. *Vitex agnus castus* L.: Um estudo etnobotânico e etnofarmacológico. **Revista Virtual de Iniciação Acadêmica da UFPA**, v. 1, n. 2, p. 1-15, 2001.

MANTENA, Sudheer K. et al. Antiallergic, antipyretic, hypoglycemic and hepatoprotective effects of aqueous extract of *Coronopus didymus* Linn. **Biological and Pharmaceutical Bulletin**, v. 28, n. 3, p. 468-472, 2005.

MARTINEZ, Sabrina T.; ALMEIDA, Márcia R.; PINTO, A Angelo C. Alucinógenos naturais: Um vôo da Europa medieval ao Brasil. **Química Nova**, v. 32, n. 9, p. 2501-2507, 2009.

MEIRA-NETO, Raimundo A.; ALMEIDA, Sheylla Suzan M. S. Avaliação

fitoquímica, microbiológica e citotóxica das folhas de *Gossypium arboreum* L. (Malvaceae). **Biota Amazônica**, v. 5, n. 2, p. 18-22, 2015.

MENDONÇA, Caroline L.; ANDRADE, Lara E.; PANKARÁ, Luciete L.; ATIKUM, Edneuma O.S. (Org.). **NOSSA SERRA, NOSSA TERRA: Identidade e Território Tradicional Atikum e Pankará**. Serra Umã e Arapuá. Conselho de Professores Indígenas Atikum e Organização da Educação Escolar Pankará - COPIPE, 2012. Disponível em: http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/Nossa%20Serra%20Nossa%20Terra/nossa_serra_comclu.pdf. Acessado em 20/12/2013.

MICHELIN, Daniele Carvalho. **Estudo químico-farmacológico de *Operculina macrocarpa* L. Urb. (Convolvulaceae)**. 2008. 144 f. Tese (Doutorado em Ciências Farmacêuticas) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2008.

NOMURA, Taiji; QUESADA, Alfonso L.; KUTCHAN, Toni M. The new β -D-glucosidase in terpenoid-isoquinoline alkaloid biosynthesis in *Psychotria ipecacuanha*. **Journal of Biological Chemistry**, v. 283, n. 50, p. 34650-34659, 2008.

OLIVEIRA, Andrezza Beatriz. **Microencapsulamento de estigmasterol proveniente de *Musa paradisiaca* L., Musaceae**. 2007. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Farmacêuticas) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

OLIVEIRA, Daniela Silva et al. Vitamina C, carotenoides, fenólicos totais e atividade antioxidante de goiaba, manga e mamão procedentes da Ceasa do Estado de Minas Gerais. **Acta Scientiarum**, v. 33, n.1, p. 89-98, 2011.

OLIVEIRA, Lucileide Batista. **Avaliação de atividades farmacológicas de *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir**. 2011. 106 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Farmacêuticas) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

OLIVEIRA, Edivânia Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano**. 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2014.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva; SILVA, Edson; OLIVEIRA, Fernanda

Granja da Silva. A Ciência dos indígenas Pankará na Serra do Arapuá: uso dos recursos naturais na terapêutica e ritualística. **Revista Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**, v. 2, n. 3, p. 19-35, 2014.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva; SILVA, Edson. O “professor do índio é a jurema”: reflexões sobre a planta sagrada para os índios Pankará (Carnaubeira da Penha/PE). **Arius: Revista de Ciências Humanas e Artes**, v. 21, n. 1, p. 84-104, 2015.

OLIVEIRA, Fernanda Granja da Silva. **Influência do método extrativo sobre a produção de compostos fenólicos em *Hymenaea martiana* (Fabaceae) e controle de qualidade da droga vegetal**. 2015. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais do Semiárido) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, Petrolina, 2015.

PARENTE, Leila Maria L.; CARNEIRO, Livia M.; TRESVENZOL, Leonice M. F.; GARDIN, Nilo E. *Aloe vera*: características botânicas, fitoquímicas e terapêuticas. **Arte Médica Ampliada**, v. 33, n. 4, p. 160-164, 2013.

PELOTTO, Juan P.; MARTÍNEZ, Maria A. P. Flavonoid aglycones from Argentinian *Capparis* species (Capparaceae). **Biochemical Systematics and Ecology**, v. 26, p. 577-580, 1998.

RAMAN, Amala; LAU, C. Anti-diabetic properties and phytochemistry of *Momordica charantia* L. (Cucurbitaceae). **Phytomedicine**, v. 2, n. 4, p. 349-362, 1996.

ROBERTS, Margaret F.; WINK, Michael. **Alkaloids: Biochemistry, Ecology and Medicinal Applications**. Nova York: Springer Science & Business Media, 1998.

ROMERO, Christian Alexander Del Aguila; PEREZ, Mirian Oroche. **Actividad antibacteriana *in vitro* del extracto etanólico de la hoja de *Manihot esculenta* Crantz (yuca), mediante los métodos de macrodilución y difusión en disco frente a *Pseudomonas aeruginosa* y *Escherichia coli***. 2016. 123 f. Monografía (Facultad de Farmacia y Bioquímica) – Universidad Nacional de La Amazonía Peruana, Iquitos, 2016.

SAMPAIO, Thaise Pereira Dantas. **Potencial antimicrobiano de extratos**

vegetais e frações químicas de *Sideroxylon obtusifolium* T.D. Penn sobre microrganismos bucais. 2014. 58 f. Dissertação (Mestrado em Odontologia) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2014.

SANTOS, Marcelo G.; SYLVESTRE, Lana S. Pteridófitas comercializadas por erveiros de Niterói e do Rio de Janeiro, RJ, Brasil: uma abordagem etnobotânica. **Leandra**, v. 15, p. 79-90, 2000.

SCHNEIDER, G., LACHNER, I. Analysis and action of cnicin. **Planta Medica**, v. 53, n. 3, p. 247-251, 1987.

SIEBRA, Ana Luiza Albuquerque et al. Atividade antimicrobiana e caracterização fitoquímica dos extratos hidroalcoólicos de *Passiflora cincinnata* Mast. (Maracujá-do-mato). **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, v.19, n.1, p. 319-328, 2014.

SILVA, Bruna Cristina; SILVA, Fernanda; MICHELIN, Daniele C. Avaliação da qualidade de amostras de *Camellia sinensis* (L.) Kuntze (Theaceae) comercializadas no município de Araras – SP. **Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada**, v. 34, n. 2, p. 245-250, 2013.

SIMÕES, Cláudia M.O. et al. **Farmacognosia: da planta ao medicamento.** 6.ed. Porto Alegre: UFRGS; Florianópolis: UFSC, 2007.

SMITH, Terence A. Tryptamine and related compounds in plants. **Phytochemistry**, v. 16, p. 171-175, 1977.

SOUZA, W. P. et al. Avaliação do teor e da composição química do óleo essencial de *Mentha piperita* (L.) Huds durante o período diurno em cultivo hidropônico. **Revista Brasileira de Plantas Medicinais**, v. 8, n. 4, p. 108-111, 2006.

SOUZA, Ana Cristina Machado. **Potencial antifúngico de extratos de *Hymenaea martiana*.** 2008. 99 f. Dissertação (Mestrado em Medicina Tropical) - Instituto de Patologia Tropical e Saúde Pública, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

TOMÁS-BARBERÁN, Francisco et al. HPLC-DAD-ESIMS analysis of phenolic compounds in nectarines, peaches and plums. **Journal of Agricultural and Food Chemistry**, v. 49, p. 4748-4760, 2001.

VASCONSELOS, Alex L. et al. Anatomical characterization of ultra-structures, biominerals and histolocalization of metabolites in leaves of *Genipa americana*. **Revista Brasileira de Farmacognosia**, *in press*, 2017.

4- POVO INDÍGENA TRUKÁ: MOBILIZAÇÕES, RETOMADAS TERRITORIAIS, MIGRAÇÕES E AFIRMAÇÃO SOCIOCULTURAL

**Carlos Alberto Batista Santos
Roberto Remígio Florêncio**

Introdução

Entre os diversos grupos humanos que habitam a região semiárida do Brasil, destacamos os povos indígenas, que se reconhecem como povos oriundos de sociedades anteriores à colonização brasileira e que consideram a si mesmos, detentores de uma identidade diferente de outras sociedades humanas, pois afirmam, elaboram e socializam às futuras gerações seus conhecimentos e a identidade étnica que lhes é própria (LUCIANO, 2006).

A população indígena foi contabilizada em cerca de 900 mil índios em todo o Brasil, no Nordeste brasileiro somando cerca de 149 mil indígenas (IBGE, 2010). Essas populações foram historicamente discriminadas, perseguidas e expulsas de seus territórios, tendo seus direitos e identidades étnicas negadas (SILVA, 2011). Desde então os povos indígenas empreendem uma mobilização contínua para afirmação das identidades, e uma das expressões marcantes desta identidade é a visão comunitária e sagrada da Natureza com grandes significados para os indígenas. O território que habitam, compreende a própria Natureza e os seres materiais e sobrenaturais nela encontrados. Essa peculiaridade está traduzida nas estratégias de caça e pesca, na medicina tradicional, no trabalho, na arte, na comida, na bebida, nos ritos e nas festas, no entanto, os conhecimentos indígenas são cada vez mais ameaçados diante das pressões exercidas pelos não indígenas, como as violências no campo (LUCIANO, 2006), provocando as migrações de índios para outras regiões, para as periferias dos grandes centros urbanos.

Apresentamos com brevidade o contexto histórico onde estar situado o povo Truká que possibilita reflexões sobre os efeitos da migração regional sobre a cultura local, contribuindo para o conhecimento acerca das expressões socioculturais dos povos indígenas que habitam no Semiárido brasileiro e as influências da migração sobre os povos migrantes.

O povo Truká: contexto histórico

Atualmente a Terra Indígena Truká de Assunção tem uma população aproximada de 3.639 habitantes (IBGE, 2010), está situada no município de Cabrobó, Pernambuco, e compreende a chamada “ilha grande” (Ilha da Assunção) as ilhas e ilhotas que compõem o chamado Arquipélago da Assunção (BATISTA, 2004). Esta área historicamente pertencia à jurisdição dos aldeamentos do médio São Francisco, denominados Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rodella (BATISTA, 2005), habitados pelos “Tapuias Cariris” ou apenas “Cariris” (POMPA, 2003), que habitavam também a Ilha do Pambu, cujo aldeamento foi fundado no século XVII, na região contemporaneamente habitada pelos Truká.

Documentos históricos registram a presença dos índios Truká desde o ano de 1722, habitando a Ilha de Assunção, margeada pelo Rio São Francisco, localidade situada no município de Cabrobó, Estado de Pernambuco, sendo denominada pelos indígenas de Aldeia Mãe (BATISTA, 2004, p. 04). Referências históricas do século XVII, afirmam a existência dos Truká nessa região (BATISTA, 2005). Em 1761, a aldeia de índios, originalmente situada na extremidade ocidental da Ilha, prosperou tanto que obteve o predicamento de paróquia, em 1789, quando a população contava com 400 pessoas (BATISTA, 2004).

Informações sobre o aldeamento, ou do grupo habitando no local, estão resumidas aos registros administrativos, que aparecem somente mais de um século depois, a exemplo do Relatório sobre os Aldeamentos de Índios na Província de Pernambuco, publicado no Diário de Pernambuco em 1873, elaborado por comissão nomeada pelo Presidente da Província. Este relatório informava que por volta de 1871, os terrenos da aldeia foram completamente usurpados por um Juiz de Capellas. Alegando que eram patrimônio da Matriz, a seu mandato arrendou em praça a Ilha por nove anos e vendeu o gado pertencente à aldeia (INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO, 1981).

Em 1872, o Juiz Municipal de Cabrobó, tornou público que estavam à venda não só as pequenas ilhas da aldeia com as áreas de plantios dos indígenas, mas também a área da ilha onde estava localizada a sede da Aldeia (INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO, 1981). Sem prestígio social ou econômico, os índios perderam o direito às terras onde habitavam, para a iniciativa privada, grandes fazendeiros e enviados da Igreja Católica Romana, que dominaram o território, expulsaram os indígenas e proibiram o uso da língua nativa (BATISTA, 2005). Segundo essa autora, de acordo com a política adotada pelo governo, a Aldeia de Assunção, como todas as outras existentes, foi extinta em de

1879, passando os seus habitantes a sobreviver em pequenos grupos pela região.

Ao longo dos anos os Truká, vivenciaram muitas transformações socioculturais, a mais recente, e, talvez, mais importante, ocorreu entre os anos de 1960 e 1980, durante a Ditadura Civil-Militar. A partir da década de 1960, a usurpação das terras Truká ocupou a agenda do Governo do Estado de Pernambuco, em 1962, 1.219ha da Ilha, foi tomada pelo governo de Pernambuco, com vistas à implantação de um programa de colonização sob a responsabilidade da Companhia de Revenda e Comercialização/CRC (BATISTA, 2005). A partir de então as terras foram objeto de uma ação judicial iniciada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), reivindicando uma área de 600ha da Ilha de Assunção para o povo Truká, uma vez que a Companhia de Sementes e Mudanças do Estado de Pernambuco (SEMEMP), realizava ações estratégicas na Ilha, ocupando as terras, permitindo a utilização pelos indígenas de apenas 150 ha para plantio, interferindo negativamente na vida dos indígenas, uma vez que a agricultura sempre foi o principal meio de subsistência destes.

As retomadas do território Truká

Em 1981 os índios Truká iniciaram uma grande mobilização contra a empresa, chamada pelos índios de “fábrica”, ocasionando a morte do líder indígena Antônio Bingô. Em 1982, ocorre uma nova onda de reações, agregando indígenas de outras etnias e com apoio da FUNAI. A partir desse momento, iniciou o processo de demarcação das terras Truká. Este período foi marcado pelas violências do poder público, representado pelas forças militares do Estado, contra os indígenas que habitavam na Ilha.

Na década de 1990, foi iniciado um novo processo de retomada das terras. Em 1994, a área da fazenda do então chamado “rei da cebola”, Apolinário Siqueira, um dos últimos coronéis políticos na região foi retomada. No ano seguinte, os Truká retomaram a área ocupada pelo fazendeiro Cícero Caló (INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO, 1981).

Em 1999, a retomada da Ilha total ocorreu de forma definitiva e, desde então, as perseguições às lideranças indígenas passaram a ser ainda mais frequentes. Em 2005, policiais militares invadiram o território indígena e assassinaram dois líderes: Adenilson Vieira e seu filho Jorge Vieira. Uma das testemunhas oculares dos homicídios, Mozenir Araújo de Sá, foi assassinado posteriormente.

A terra é o aspecto importante na formação do aldeamento, do povoado e da sagrada Vila da Assunção. Por mais de 200 anos, o povo Truká travou inúmeros combates pela propriedade da terra, enfrentando diversas ameaças, mortes e atentados, o que provocou também disputas faccionais e grande instabilidade interna. Naquele momento para muitos índios, as condições de vida no interior da terra indígena Truká estava se deteriorando (BATISTA, 2009), o que ocasionou à migração de várias famílias indígenas para outras ilhas no rio São Francisco, para áreas de caatinga, ou outros estados no Semiárido nordestino.

Atualmente o povo Truká compreende um complexo de aldeias, originário de um mesmo tronco étnico, e ligados por tradições socioculturais e religiosas (BATISTA, 2004; SANTOS et al., 2016). Existe a aldeia Truká Camichá em Sobradinho e Truká Tupan em Paulo Afonso, ambas na Bahia, e o aldeamento Truká na Ilha da Tapera, Porto Apolônio Sales e Ilha de São Félix, em Orocó/PE (Figura 1).

Figura 1: Localização geográfica dos municípios onde estão situadas as aldeias Truká



Fonte: Acervo do autor (2015)

O fenômeno das migrações e as implicações socioculturais para os povos tradicionais

Embora as migrações na segunda metade do século XX (campo-cidade e inter-regional) no Brasil tenham diminuído consideravelmente, os fluxos intra-regionais continuaram a ser importantes (HOGAN, 2005), pois mudaram radicalmente as relações entre a população nativa ou residente e o Ambiente.

Apesar de sempre presente nas discussões sobre o processos de distribuição populacional, a questão dos recursos naturais apenas recentemente tornou-se o centro das atenções nas pesquisas a respeito das migrações (HOGAN, 1998), uma vez que foi observado um aumento dos movimentos da população, com impactos sociais, econômicos, políticos e ambientais, e que esses impactos afetam a vida e o comportamento dos migrantes (CASTIGLIONI, 2009).

Em relação aos povos indígenas, os processos migratórios constituem fenômenos ainda pouco estudados, embora estejam se tornando cada vez mais frequentes. Sobre os povos indígenas, com raríssimas exceções, não existem registros históricos de migrações (PAGLIARO, 2005). No entanto, sabe-se que a mobilidade espacial dos povos indígenas remonta ao período pré-colonial, motivada por necessidades econômicas como produção e colheita de alimentos, caça e pesca, situações de confrontos interétnicos, questões religiosas, conflitos pela posse de terra e fatores climáticos. Assim, muitos indivíduos ou grupos indígenas não permaneceram fixos numa mesma região (CARDIM, 1939; MOREAU, 1979; BARBOSA, 2007; GOMES, 2011).

Estudos recentes apontaram várias situações que provocam o movimento migratório dos indígenas, desde a expulsão das terras onde habitam até a falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas aldeias (COIMBRA JR.; SANTOS, 2000; BAINES, 2001).

Teixeira et al., (2009), relacionaram os fenômenos migratórios dos índios Sateré-Mawé na Amazônia, ao contato cada vez mais intenso com a população não-indígena, aliados às mudanças econômicas, socioculturais que ocorreram e ocorrem no interior do povo indígena, tendo como pano de fundo a degradação das condições de subsistência nos territórios onde habitam e consequente desestruturação do modo de vida tradicional indígena.

Estudo recente sobre os movimentos populacionais indígenas, no Nordeste brasileiro, desenvolvido por Bezerra (2012), citou como fatores para a migração dos índios Xucuru do Ororubá habitantes no Semiárido pernambucano, os conflitos provocados pela estrutura agrária na região, cujas terras se encontravam em

posse de grandes e médios fazendeiros, e também as conhecidas secas periódicas (VILLA, 2001).

O efeito das migrações nas expressões socioculturais Truká

Parte da população humana que reside no Semiárido nordestino, incluindo-se os povos indígenas, vive sob condições adversas impostas pelas características ambientais da Caatinga, como a irregularidade no período das chuvas e a escassez de água, provocada por grandes períodos de seca que impactam a agricultura de subsistência e a criação de animais. Buscando novas formas de suprir as carências proteicas, os indivíduos praticam a coleta dos recursos naturais disponíveis no Ambiente, que são utilizados como fonte alimentícia para suprir as necessidades do grupo social. Dessa forma, o uso dos recursos naturais pelos povos indígenas no Semiárido do Nordeste brasileiro, dentre os quais os Truká, representa uma prática sociocultural, traduzida pela importância da caça, da pesca e coleta para esse povo indígena.

Observa-se que os contatos dos índios migrantes, que se estabeleceram em regiões próximas a áreas urbanas, como nos aldeamentos de Paulo Afonso e Sobradinho na Bahia, favorece as trocas de experiências provocando a reelaboração das expressões socioculturais, saberes e fazeres, a exemplo das mudanças na composição da fauna nativa caçada ou pescada (SANTOS et al., 2016; SANTOS; ALVES, 2016). Estudos recentes evidenciaram que cada aldeia Truká, apresentou um conhecimento idiossincrático sobre os animais, e que este conhecimento possivelmente foi influenciado pelo ambiente do território físico (SANTOS et al., 2016).

Em relação ao contato com outras expressões socioculturais, Santos (2016), relatou que os caçadores Truká afirmaram que a invasão dos territórios que habitam por não-indígenas, para retirada de lenha e caça são os maiores problemas que enfrentam com as populações rurais e urbanas vivendo no entorno das aldeias. Em relação a essas invasões, não existe fiscalização ou ações para coibi-las por parte de órgãos governamentais. Para os indígenas as ações dos não-índios, prejudicam suas expressões socioculturais, afetando os saberes e fazeres tradicionais. Ressaltamos que tratamos de um povo indígena com quase 300 anos de história documental, com igual tempo de contato com os não-indígenas (BATISTA, 2009).

Observamos que as expressões socioculturais Truká, mantém estreitas relações de dependência dos recursos naturais disponíveis nos territórios onde habitam, como a prática da caça. No entanto, o povo indígena Truká em Paulo Afonso, foi assentado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em propriedades particulares desapropriadas e que estão cercadas de outras propriedades particulares, limitando a captura dos animais necessários as práticas socioculturais indígenas. Um estudo com comunidades migrantes haitianas evidenciou que se as populações migrantes não tem acesso às espécies necessárias para as suas práticas tradicionais, este sistema está ameaçado de extinção (VOLPATO; GODINEZ; BEYRA, 2009).

Esta condição torna o povo Truká nos aldeamentos em Paulo Afonso e Sobradinho, dependentes dos recursos naturais da “aldeia mãe” em Cabrobó e, sempre que possível, as lideranças Trukás retornam Ilha da Assunção buscando por meio da organização e fortalecimento político do povo, a afirmação de suas expressões socioculturais (SANTOS, 2016). Estudos recentes demonstraram que a mobilidade de grupos humanos ou de indivíduos, ao proporcionar o contato com parentes e amigos do seu lugar de origens, constitui-se numa estratégia importante para afirmação da cultura, à medida que amplia as possibilidades de acesso aos recursos naturais que lhes são necessários (MEDEIROS et al., 2012).

Outra expressão sociocultural presente entre os Trukás é a prática da zooterapia, que persiste na medicina tradicional, apesar do acesso à medicina convencional especializada, realizado pela Secretaria da Saúde Indígena (SESAI). Essa situação obviamente intensifica o contato dos indígenas com as práticas modernas da medicina e agregam às expressões socioculturais indígenas novas opções de cuidados com a saúde. Mas, como constatado por Santos et al., (2016), os indígenas continuam recorrendo aos seus conhecimentos medicinais para tratamento de suas enfermidades. No entanto, a dinâmica da medicina tradicional entre os Trukás, foi influenciada pelo processo migratório, que aumentou o contato com outras culturas, provocando modificações substanciais nos conhecimentos medicinais dos indígenas.

Considerações Finais

Neste estudo, procuramos evidenciar que os fenômenos migratórios, independentemente de suas causas, em muito influenciam as expressões socioculturais de um determinado grupo social, em razão do acesso aos recursos

disponíveis no novo ambiente, do contato com outras expressões socioculturais e do distanciamento do local de origens.

Dessa forma as migrações empreendidas em consequência das mobilizações para garantia do território Truká, não se resumem apenas nos conflitos internos, nas perdas de vidas humanas e em sofrimentos, mas todos esses fatores resultam em consideráveis transformações dos conhecimentos tradicionais, diante das condições naturais dos novos ambientes em suprir os recursos naturais necessários para as expressões socioculturais indígenas.

Referências

BAINES, Stephen. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, Brasília: Funai, v.1, n.7, p. 15-17, 2001.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Paranambuco: herança e poder indígena no Nordeste** (séculos XVI-XVII). Recife: Ed. Universitária UFPE, 2007. 220p.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. O desencantamento da aldeia: exercício antropológico a partir do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Truká. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília: Funai, v. 1, n. 2, p. 157–247, 2004.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Descobrimo e recebendo heranças: as lideranças Truká**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2005. 279p.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. Índio, quilombola, ribeirinho: o desafio do fazer antropológico em situações de disputas. In: **REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR**, 8, 2009, Buenos Aires.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. 224p.

CASTIGLIONI, Aurélia. Migração: abordagens teóricas. In: ARAGÓN, Luis E. (Org.). **Migração Internacional na Pan-Amazônia**. Belém: NAEA:UFPA, 2009. p. 39-60.

HOGAN, Daniel Joseph. Mobilidade populacional e meio ambiente. **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo: Rebec, v. 15, n. 2, p. 83-92, 1998.

HOGAN, Daniel Joseph. Mobilidade populacional, sustentabilidade ambiental e vulnerabilidade social. **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo: Rebec, v. 22, n. 2, p. 323-338, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os Indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/mapas.html>. Acesso em: 14 fevereiro 2017.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO. **As comunidades indígenas de Pernambuco**. Recife: Condepe, 1981. 196p.

LUCIANO, Gersen dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC, 2006. 224p.

MEDEIROS, Patricia Muniz de; SOLDATI, Gustavo Taboada; ALENCAR, Néelson Leal; VANDEBROEK, Ina; PIERONI, Andrea; HANAZAKI, Natália; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. The Use of Medicinal Plants by Migrant People: Adaptation, Maintenance, and Replacement. **Evidence-based complementary and alternative medicine**, USA: Hindawi, v. 2012, 2012. p. 1-11.

MOREAU, Pierre. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos Tapuias**. São Paulo: Edusp, 1979. 128p.

PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. 196p.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. 444p.

SANTOS, Carlos Alberto Batista. **Padrões de caça, pesca e uso de animais silvestres pela etnia Truká, no Semiárido brasileiro**. Tese (Doutorado em

Etnobiologia e Conservação da Natureza) – Departamento de Ciências Biológicas, Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, 2016. 139p.

SANTOS, Carlos Alberto Batista; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; SOUTO, Wedson Medeiros Silva; ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega. Assessing the effects of indigenous migration on zootherapeutic practices in the semiarid region of Brazil. **Plos One**, Califórnia: Plos Org, v. 11, n. 1, p. 1-14, 2016.

SANTOS, Carlos Alberto Batista; ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega. Ethnoichthyology of the indigenous Truká people, Northeast Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, Londres: Springer, v. 12, n. 1, p. 1-10, 2016.

SILVA, Edson H. Povos indígenas no Sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. **Revista Opará: Ciências Contemporâneas aplicadas**, Petrolina: Facape, v. 1, n. 1, p. 1-17, 2011.

TEIXEIRA, Pery; MAINBOURG, Evelyne Marie Therese; BRASIL, Marília. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. **Caderno CRH**, Salvador: Edufba, v. 22, n. 57, p. 531-546, 2009.

VILLA, Marco Antônio. **Vida e morte no Sertão**: história das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX. São Paulo: Ática, 2001. 269p.

VOLPATO, Gabriele; GODINEZ, Dayme; BEYRA, Angela. Migration and ethnobotanical practices: the case of tifey among Haitian immigrants in Cuba. **Human Ecology**, USA: Springer, v. 37, n. 1, p. 43 -53, 2009.

5 - A PLANTA JUREMA NA RITUALÍSTICA E NA TERAPÊUTICA DO POVO INDÍGENA PANKARÁ, SERRA DO ARAPUÁ, CARNAUBEIRA DA PENHA/PE

Edivania Granja da Silva Oliveira
Edson Hely Silva

Introdução

Os indígenas possuem conhecimento a respeito da biodiversidade nos ambientes onde habitam e fazem usos diversos dos recursos da Natureza, como é o caso dos indígenas Pankará habitantes na Serra do Arapuá, no Semiárido pernambucano. Em relação a planta Jurema, os Pankará atribuem forças divinas, com funções terapêuticas e ritualística.

Os Pankará da Serra do Arapuá tornaram público seu ressurgimento étnico, no *I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial*, ocorrido no ano de 2003, em Olinda/PE. Afirmaram sua identidade étnica e autodenominaram-se “povos resistentes”, mobilizados pelas reivindicações e garantia de seus territórios, de suas expressões socioculturais, pela conquista de direitos a uma Educação e Saúde diferenciadas (SILVA, 2004).

Esse processo de afirmação de identidade étnica do povo Pankará tem no Toré¹ a “tradição mantida pelos mais velhos há mais de um século na Serra do Arapuá” (SANTOS, 2011, p. 40). Possuem sua organização social e territorial, representadas por lideranças, pelos pajés João Miguel, Manoelzinho Caxeado e Pedro Limeira e pela Cacica² Dorinha. A população indígena Pankará atualmente segundo os próprios índios é estimada em 5.000 pessoas, distribuídas em 53 aldeias. O Território Pankará tem uma localização privilegiada, a Serra do Arapuá - um brejo de altitude, situado no município de Carnaubeira da Penha/PE, classificado como de pequeno porte e que segundo o Censo de 2010 (IBGE) contava com 11.782 habitantes, dos quais 9.800 habitam áreas rurais com Índice de Desenvolvimento Humano de 0,573. É digno de nota que aproximadamente 9.648 habitantes do citado município são indígenas das etnias Atikum e Pankará da

1. O Toré, como uma dança coletiva, ritual praticado pelos Pankará, é ainda realizado também como diversão, uma “brincadeira” de índios e principalmente como forma de afirmação étnica em espaços públicos e mobilizações sociopolíticas.

2. Optamos pelo uso da palavra Cacique no gênero feminino.

Serra do Arapuá, representando 80,35% da população total e 96,61% da população rural (MENDONÇA, 2013, p. 23).

A Serra do Arapuá é denominada área de brejo de altitude. Os brejos de altitude são consideradas áreas úmidas, “ilhas de floresta atlântica” no Bioma Caatinga. As áreas de brejos de altitude são favorecidas por um índice pluviométrico superior ao entorno quente e seco, e por isso possuem maior acúmulo de águas subterrâneas, favorecendo a nascente ou a perenização de pequenos riachos. Também essas áreas foram e são motivos de cobiças, disputas e de conflitos socioambientais desde o período colonial. Pesquisas arqueológicas indicaram que a Serra do Arapuá é considerada ainda um espaço de habitação por grupos humanos há centenas de anos e registros apontam que desde o início da colonização portuguesa na região essa Serra era ocupada por indígenas, servindo como lugar de refúgio e moradia (SILVA, 1999).

No Território físico e simbólico dos indígenas Pankará, a Serra do Arapuá, foram realizadas pesquisas em 2013 e 2014 que resultou na Dissertação intitulada “Os índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano” apresentada em 2014 no Programa de Mestrado em História – PPGH/UFCG, analisando as relações entre os Pankará e a Serra do Arapuá, evidenciou as continuidades e descontinuidades desse grupo social em seu Ambiente, suas práticas de sobrevivência, de produtividade nas relações e representações sobre a Natureza. Assim como os diversos usos e práticas tradicionais relacionado à cosmologia, a presença indígena e como situações possibilitaram/possibilitam a resistência, a autonomia deste povo inserida nas reflexões deste estudo.

A partir das memórias dos indígenas permaneceram nomeações de serras, rios, riachos com vocábulos das línguas nativas, como Caatinga significando “mata branca”. Os ambientes onde habitaram/habitam os indígenas sempre foram/são locais de convivências, com dimensões sagradas cultuados na ancestralidade, numa interligação entre o natural e o sobrenatural. Pois, para os povos indígenas “O céu está presente na própria Terra”. “E a sua religiosidade está estreitamente ligada ao que se apresenta misterioso e belo na própria Natureza” (ALBUQUERQUE, 2002, p. 75; 121).

O mundo dos (des)encontros entre indígenas e colonizadores europeus, pode ser compreendido como experiências de traduções. Pois, da busca de entendimento do ‘outro’ nos (des)encontro colonial, vivenciados por colonos e indígenas, foram elaborados universos simbólicos novos a partir de fragmentos socioculturais. Do lado dos europeus, estava escrita a história do mundo nos

‘ditos’ e ‘escritos’ – da Bíblia e de documentos eclesiásticos, enquanto do lado dos indígenas existia o mundo dos “mitos e dos rituais”. A “Descoberta” e a “Conquista” transformaram os mundos (des)conhecidos e puseram a “necessidade de reescrever a história” para colonos, missionários e indígenas na construção de “uma linguagem simbólica negociada”, como é o caso dos maracás³, considerados pelos missionários como sinal de “idolatria” indígena. Compreende-se que a absorção das expressões socioculturais e religiosas europeias pelos índios ocorreu como forma de negociação, de “tradução”, estratégias adotadas no reconhecimento do “outro” no universo cultural do “eu”. (POMPA, 2003, p. 24; 55).

Nesta perspectiva, procuramos realizar reflexões sobre os sentidos e significados que os recursos naturais foram e são atribuídos pelos indígenas no Semiárido, especificamente a planta Jurema e os indígenas Pankará.

História Ambiental e os “índios na História”

As relações dos Pankará com a Serra do Arapué ao longo do tempo vem ocorrendo nas relações com o Ambiente, pois as relações dos seres humanos com a Natureza ocorrem por meio de técnicas utilizadas para a sobrevivência que ao mesmo tempo modifica o Ambiente, produzindo cultura como também interfere na própria forma da existência humana. Nessa dinâmica é possível afirmar que o papel do historiador ambiental é “interpretar as mudanças ou permanências dos saberes e fazeres dos humanos em relação aos usos dos recursos naturais num determinado local” (MARTINEZ, 2005, p. 33).

Em relação a elaboração de uma história da “nação brasileira” no século XIX, foi pautado na resistência a temática indígena, sob forte influência de uma visão pessimista, sendo os índios vistos como parte de um remoto passado, portanto fadados ao desaparecimento. E até fins do século XX, predominou por parte dos historiadores “à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos”, com a justificativa de que somente os antropólogos possuíam “as ferramentas analíticas para o estudo dos povos agravos”, por isso, “pouco visível enquanto sujeitos históricos [...] pelo menos até a década de 1980, a história dos índios no Brasil resumia-se basicamente ‘a crônica de sua extinção’” (MONTEIRO, 2001, p. 136; 138).

Diante do pensamento vigente sobre o pessimismo e a extinção dos indígenas, surgiram a partir da década de 1970, novas abordagens teóricas e

3. O Maracá é um instrumento musical feito do fruto da planta cabaça, usado nos rituais Pankará com o sentido de invocação dos Encantados (PROFESSORES PANKARA, s/d).

metodológicas, sobretudo, no campo da Historiografia, da Antropologia, da Arqueologia e da Linguística com novos estudos sobre os indígenas, “podemos chamar de uma ‘nova história indígena’”, com vista a “unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia”, proporcionada por “um emergente movimento indígena”, como apoio de diversos setores da sociedade brasileira, “que renasciam numa frente ampla que encontrava cada vez mais espaço frente a uma ditadura que lentamente se desmaterializava” (MONTEIRO, 2001, p. 138; 139).

Os recentes estudos nas áreas da Antropologia e da História por meio de novas abordagens buscam compreender “as diferentes estratégias utilizadas pelos povos indígenas”, as reelaborações dos códigos e “apropriações simbólicas através das quais os indígenas transformaram ritos e expressões socioculturais do colonizador: reformulando-as, adaptando-as, refazendo-as, influenciando-as, reinventando-as” (SILVA, 2017, p. 70 e 71).

As pesquisas atuais baseadas nas novas abordagens alteraram o foco das análises sobre os indígenas: de vitimização ou fadados ao desaparecimento para reflexões enfatizando os indígenas “como sujeitos agentes da/na história [...] evidenciam, portanto, os lugares e os significados dos indígenas na história”. Essas novas abordagens são contributos para os atuais processos de mobilização para afirmação étnica, na garantia e reconhecimento de direitos dos povos indígenas (SILVA, 2017, p. 72).

Ressalta-se que em estudo com grupos étnicos nas áreas de História e Antropologia é bastante utilizada a metodologia da História Oral, na compreensão de que as memórias e os relatos são possibilidades para a compreensão das experiências singulares destes grupos (BEZERRA, 2012). Assim, a existência de um grupo étnico depende da memória social e da sua história, “portanto, se há índio, estes mantêm a memória de seu passado” (REESINK, 2011, p. 528).

Assim, para compreender as relações dos indígenas Pankará com a Natureza, suas relações socioambientais e as experiências no Ambiente onde habitam são componentes fundamentais para entender a História Ambiental e indígena. Destaca-se que as reflexões sobre a história indígena ocorrem na perspectiva de novas abordagens e no exercício da interdisciplinaridade a fim de possibilitar novas interpretações. As reflexões exercitadas ocorreram com o intuito de buscar evidenciar por meio das memórias dos Pankará, os sentidos e os usos da flora da Serra do Arapuá, que expressam as relações dos indígenas com o Ambiente onde habitam para afirmação de suas identidades.

Jurema: a planta sagrada dos indígenas no Semiárido

A concepção cristã dos colonizadores europeus na América Portuguesa foi responsável pela crítica e condenação do uso dos vegetais pelos índios, em especial, as plantas com significados “mágico-curativos”, como a bebida produzida a partir da planta Jurema utilizada pelos indígenas para realizar contato com os “encantados”. O ritual e o consumo da bebida foram interpretados pela Igreja Católica Romana por meio de seus representantes como forma de desvio de condutas dos índios “cristianizados”. A esse respeito afirmavam ainda que “nas práticas de utilização de determinadas ervas, entre elas a jurema, capaz de ter desencaminhado os religiosos Carmelitas que passaram a adotar as crenças de alguns feiticeiros índios” (APOLINÁRIO, 2014, p. 206).

Um estudo sobre as relações entre indígenas e missionários na Paraíba oitocentista, destacou a Carta do Capitão- mor da Paraíba ao Rei D. João V, em 1739, sobre o consumo da bebida e do fumo extraído da jurema pelos índios no aldeamento de Boa Vista, na região de Mamanguape, com a intenção de contato com as entidades indígenas, com o divino. O Capitão-mor denunciou ao monarca português o uso da bebida jurema e a participação na prática ritualística indígena, considerada feitiçaria pelos missionários na Aldeia Boa Vista. Bem como o documento de regulamentação da Direção continha de forma expressa a proibição do consumo da jurema, definindo que fazia muito mal aos bons costumes e ser prejudicial à saúde dos consumidores. Apontando à variedade botânica composta por três tipos da jurema, a branca (*Vitex agnux-castus*), a preta (*Mimosa hostilis Benth*) e a mansa (*Mimosa verrucosa*), na denúncia ao Rei o Capitão-mor da Paraíba e o Bispo de Olinda descreveram o que chamaram de manifestações diabólicas, práticas de feitiçarias e alterações de êxtase de ordem místico-religioso dos consumidores da Jurema: “aqueles indivíduos tomavam uma beberagem produzida através da raiz da acácia jurema, passavam pela experiência de ‘quase-morte’ [...]” (FREIRE, 2013, p. 108).

A política empreendida pela Diretório Pombalino a partir das últimas décadas do século XVIII buscou incentivar o casamento interétnico, o estímulo à prática da pecuária, a fixação de colonos nas áreas de antigos aldeamentos e a gestão de civis nos aldeamentos (OLIVEIRA, 2004). Em relação as práticas de curas pelos indígenas, a legislação somente permitiu o uso de aguardente para curas e a abolição total do uso da jurema, por ser considerada prejudicial aos bons costumes e a saúde dos índios (MEDEIROS, 2011).

A descrição da jurema também foi relatada pelo escritor cearense José

de Alencar, no livro *Iracema* publicado em 1865 e classificado como romance indianista, apresentando o surgimento lendário do Ceará a partir do amor entre uma índia e um português colonizador, retratando as relações entre os nativos e os colonizadores. A crítica de Alfredo Bosi sobre a obra *Iracema* foi sobre a forma de concepção mitológica do sacrifício do índio ao branco, com implicações ideológicas, na legitimação da ocupação e posse do continente pelo europeu, pois "[...] o risco do sofrimento e morte é aceito pelo selvagem sem qualquer hesitação, como se sua atitude devota para com o branco representasse o cumprimento dum destino, que Alencar apresenta em termos heroicos e idílicos" (BOSI, *apud* CAMILO, 2007, s/p).

Na citada obra de José de Alencar, vale salientar que a primeira narrativa sobre a jurema ocorre a partir da conversa do Pajé Araquém da nação Tabajara, pai de Iracema com o estrangeiro, o português Martim, aliado dos Potiguaras, inimigos dos tabajaras, sobre a impossibilidade da união entre Iracema e Martim. Devido a Iracema guardar “o segredo da Jurema e o mistério do sonho. Sua mão fabrica para o Pajé a bebida de Tupã”. Em outro trecho do romance foi descrita que “A viagem de Tupã guarda os sonhos da jurema que são doces e saborosos”, incluindo também na trama o uso da jurema, “Martim lhes arrebatou das mãos e libou as gotas do verde e amargo licor”. Nessas passagens do livro de José de Alencar, é possível perceber o efeito inebriante e “endógeno” da jurema, que provoca “sonho e ilusão” (ALENCAR, 2011, p. 37 e 60).

Estudos apontaram os significados da planta jurema que também foi considerada como droga mágica pelos indígenas Kariri-Xokó, habitantes nas margens do Rio São Francisco, no estado de Alagoas. Como também possuem conhecimentos de várias espécies de jurema, como mansa, a branca, a de caboclo, a de espinho, a preta e a jureminha. Porém, pesquisas também apontaram que os índios no Nordeste utilizam a jurema preta, classificada como *mimosa hostilis* benth ou *mimosa tenriflora*, a jurema mansa, classificada como *mimosa verrucosa*. Foi analisado que para os índios as relações são estabelecidas na ritualística por meio do mundo vegetal, em especial com a jurema, pois as raízes da planta são representações das raízes do grupo. E por isso são secretas e ficam escondidas embaixo da terra, tendo o poder de transformar-se “em divindades através de um idioma ancestral, ou seja, um código de sinais estabelecidos entre plantas e índios no tempo mítico” (MOTA, 1998, s/p).

Uma pesquisa sobre ritual e etnicidade dos índios Kiriri na Bahia, enfocando a jurema, destacou que “os encantados” podem ter existido e depois se encantado, habitando o reino da jurema e só podem ser acionados através da

ingestão da jurema. Foi demonstrado que desde o século XVIII a jurema era usada em ritual no Rio Grande do Norte, com a denominação de “adjunto da jurema”, conforme relatou um padre. Outro relato religioso sobre o uso da jurema e seu efeito narcótico foi feito sobre os índios no Rio Negro, como também no século XIX relatos indicavam que os índios no Piauí faziam uso de uma bebida feita de jurema, um ‘licor embriagante’. Ainda foi definido que o complexo ritual da jurema ocorreu a partir da utilização da planta para fabricação de bebidas com fins ritualísticos: “parece mesmo que as representações do ‘índio’, em se tratando de Nordeste pelo menos, estão sempre associados à jurema, e a presença de um elemento vale a do outro e vice-versa” (NASCIMENTO, 1994, p. 95).

Na área da etnofarmacobotânica um estudo sobre as plantas em seu papel na eficácia das terapêuticas mágico-religiosas na medicina popular, evidenciou como são designados os protagonistas que desempenham a arte de cura, que fazem a medicina popular são denominados pelo povo de “doutores” e também conhecidos como raizeiros, curandeiros, benzedeiros, juremeiros, pajés, etc. Também foi explicitado que nas diferentes regiões brasileiras as práticas médicas populares são revestidas de diversas facetas, com peculiaridades de manejos instrumentais regidos por práticas mágico-religiosas, com dinâmica de sacralização da medicina compartilhadas pelos membros dos diversos grupos sociais que compõem a sociedade.

Ressaltando-se que são utilizados nas práticas de curas pela medicina popular aspectos da Natureza, como cabaças, plantas medicinais, bebidas ritualísticas, instrumentos musicais e cânticos envolvendo o simbólico e o físico. As plantas medicinais como valor curativo desempenham papel sacral, pela ação de agentes químicos nelas contidos e também pelo poder simbólico que faz parte do conjunto ritualístico no preparo e no momento da cura. E ainda que a concentração de princípios ativos poderá ser encontrada em várias partes ou em partes distintas de cada planta, como raiz, caule, folha, fruto, sementes, flor. Por isso, a compreensão sobre a eficácia terapêutica devem levar em conta significados de ordem material e imaterial em “face à dinâmica do corpo humano, em seus componentes psicológicos e bioquímicos”, envolvendo potenciais farmacológicos e também processos ritualísticos de cura (CAMARGO, 2012, p. 11), como é o caso da jurema preta da qual é extraída partes da raiz para o fabrico do “vinho da jurema”.

A planta jurema, além de sua classificação botânica, possui os significados de bebida sagrada, denominada de ‘vinho da jurema’ usada nas cerimônias mágico-religiosas e como entidade divina (ANDRADE; ANTHONY,

1998). Nesse sentido, a jurema é uma árvore, mas não necessariamente uma única espécie, variando em cultos e em cada região a espécie botânica utilizada. É uma bebida de uso religioso e medicinal, feita a partir de partes da planta jurema, sendo as mais usadas às espécies, *mimosa tenuiflora* e a *mimosa verrucosa*, preparada somente com os tecidos vegetais ou combinadas com outros ingredientes.

A jurema é também uma entidade, um culto religioso indígena ou afro-brasileiro, com variadas denominações, como, “Pajelança, Toré, catimbó, umbanda, candomblé de caboclo, etc.”. A Jurema também pode significar o lugar ou local onde é feito o culto. Bem como, a “Jurema é uma índia metafísica. Atende pelo nome de Jurema uma apresentação antropomórfica do sagrado florestal”. A Jurema tanto pode ser um troco ou um galho, de forma metafórica, significando ponto ou lugar de sacralidade. A Jurema é “mais do que uma figura de linguagem, a Jurema ingerida comumente é preparada a partir da casca do tronco (ou da casca da raiz) [...] também são um sinal diacrítico da identidade étnica indígena. A Jurema é um traço significativo que delimita o “ser” índio (BAIRRÃO, 2003, s/n).

As relações de conflitos, de encontros e de trocas socioculturais entre indígenas e quilombolas na região semiárida nordestina ocorreu desde o período colonial. Desta forma, os lugares considerados inóspitos, de difícil acesso foram locais de refúgio de indígenas e de negros, fugidos do processo de escravização colonial. Nesta perspectiva, compreende-se o “complexo da jurema”, por meio do entrelaçamento entre ritualísticas indígenas e negras, considerado “formas de resistência cultural e estratégia de sobrevivência [...] negros e índios brasileiros foram reformulando suas táticas de sobrevivência, emprestando seu conhecimento ancestral sobre o uso do meio ambiente (MOTA; BARROS, 2002, p. 19-20).

Dessa forma, pode-se referenciar a jurema como planta, bebida e entidade ou ainda como planta sagrada, dotada de força mágico-religiosa para os indígenas no Nordeste. E Jurema também é referenciada a sua sacralidade através da representação nas matas sagradas de seus territórios. Destaca-se que o usos mais difundido é da jurema preta, *Mimosa tenuiflora* (Willd). Poir, possuindo alta concentração de N-N-dimetiltriptamina (DMT), “Substância capaz de promover intensas alterações de consciência e percepção. Das cascas das raízes dessas plantas são elaboradas beberagens usadas ritualmente por grande número de sociedades indígenas no Nordeste” (GRÜNEWALD, 2008, s/n).

É importante salientar que a DMT (N, N-Dimetiltriptamina) é uma substância alucinógena identificada na jurema em 1946, pelo químico pernambucano Gonçalves de Lima. Esse princípio ativo é inativo por via oral, sua atividade só é possível por absorção de inspiração nasal ou misturada com outra

substância que iniba a enzima MAO (monoamino-oxidase) presente no aparelho digestivo que tem a função de neutralizar a DMT (CARNEIRO, 2004).

Os efeitos do princípio ativo farmacológico DMT, presente na jurema preta, foram descritos pelos indígenas como causadores de alterações de humor, euforia, depressão, ansiedade, distorção de percepção de tempo, espaço, forma e cores. E alucinações visuais, algumas vezes bastante elaboradas e do tipo onírico, ideias delirantes de grandeza ou de perseguição, despersonalização, midríase, hipertermia e aumento da pressão arterial (MARTINEZ; ALMEIDA; PINTO, 2009). Ressaltou-se que as plantas possuidoras de substâncias responsáveis pela alteração da consciência são nomeadas como “enteógenos”, significado que essas plantas “ao trazerem a divindade para a consciência, fazem-na presente no espaço da realidade de quem a ingeriu” (MOTA; ALBUQUERQUE, 2002, p. 11).

Pode-se supor então que os índios são conhecedores de plantas que contêm alguma substância inibidora da enzima presente no organismo, responsável pela liberação da DMT na fabricação do “vinho da jurema”. Dessa forma, em relação aos efeitos da bebida Jurema e o “segredo de índio”, a partir da combinação com outras plantas no fabrico de “vinho” podem ativar o princípio ativo DMT e a função inibidora de MAO. É importante salientar que as plantas usadas no ritual por diversos grupos indígenas nordestino são classificadas como “plantas de ciência”.

Jurema: a planta sagrada dos Pankará

O processo de territorialização dos indígenas no Nordeste, ocorrido a partir do século XX teve o ritual do Toré como sinal diacrítico de afirmação da indianidade, “Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o Toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum” (OLIVEIRA, 2004, p. 28). Como é o caso dos Pankará, pois a planta jurema, de cuja raiz é preparada uma bebida é compreendida pelo Pajé Pedro Limeira que, “o professor do índio é a jurema” (PEDRO LIMEIRA, 2012). Assim, os Pankará afirmam também sua identidade através da ritualística do Toré com elementos da Natureza.

O antropólogo norte-americano William Hohenthal, que em 1952 visitou os indígenas da Serra do Arapuá, afirmou a ritualística como importante fator identitário para os índios naquela localidade e evidenciou o líder dos “Pacará”, Luiz Limeira, pela importância na “vida religiosa e cerimonial da tribo”. Denunciando as perseguições aos indígenas pelos fazendeiros na região, incluindo a proibição

dos índios “dansem seu toré ou celebrem a cerimônia de jurema”, como forma de negar a existência de índios na Serra da Cacaria, área que faz parte da Serra do Arapuá (MENDONÇA; SANTOS, 2013, p. 80). O referido antropólogo destacou que os indígenas faziam uso de uma infusão narcótica, preparada a partir do entrecasco da jurema combinada com inalações de forte fumo de rolo, aliadas a “auto-hipnose provocada por dança e cantos monótonos, resulta em visões que, afirmam, permitem aos participantes falar com os espíritos” (HOHENTHAL, 1960, p. 61).

As estratégias utilizadas pelos indígenas no Nordeste para afirmação da identidade é afirmada pela diferença sociocultural expressa na ritualística do Toré e no segredo da Jurema. Por isso, a planta jurema é considerada uma “planta professora-mensageira”, pois tem o poder de ensinar e trazer mensagem, reafirmar as experiências e as tradições por meio das relações entre o passado e o presente através do “enraizamento”, da força que é expressa na ritualística para a afirmação da identidade étnica (MOTA, 2008).

O uso da jurema misturada com a planta Manacá foi descrito pelos membros do movimento messiânico ocorrido na região de Flores, Sertão pernambucano, no século XVIII. E também no século XIX, o viajante inglês Henri Koster relatou sobre a utilização da Jurema por índios habitantes na área da lavoura canavieira no litoral. Assim, é possível afirmar que o complexo ritual da jurema ocorreu a partir da utilização da planta jurema para fabricação de bebidas com fins ritualísticos, “em se tratando de nordeste pelo menos, estão sempre associados à jurema, e a presença de um elemento vale a do outro e vice-versa” (NASCIMENTO, 1994, p. 95). Portanto, a Jurema para os índios no Nordeste, significa a ciência indígena, como destacou o Pajé Pankará, Manoel Antônio, conhecido como João Miguel,

Atualmente só usa a Jurema Preta pura, antes misturava a Jurema com álcool e Manacá, mas deixava os índios tudo doido e que ainda [quando] acrescentava a planta Liamba, os índios dançavam três dias sem parar. Agora no ritual serve a Jurema Preta pura com suco de Maracujá do Mato, que tem o efeito de acalmar os índios (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2014).

Após pesquisas com os indígenas Kariri-Xokó (AL), a antropóloga Clarice Mota (1998, afirmou que os indígenas não utilizavam a jurema preta para fazer o vinho ritual porque “endoida”. Então, pode-se supor que os indígenas no Nordeste possuem conhecimentos a respeito dos efeitos “enteógenos” no fabrico do vinho da jurema. Por isso, atualmente alteraram o preparo e o tipo de plantas usadas na

ritualística com a finalidade de manter os “índios calmos”, não deixá-los “doidos”, a fim de garantia de inserção nos códigos da sociedade envolvente.

As plantas usadas na ritualística são importantes no processo de consolidação e afirmação identitária de vários povos indígenas no Sertão nordestino. Os saberes indígenas são variados sobre os recursos da flora, como é o caso do povo Pankararé (BA), destacados em estudo etnobotânico, o qual foi afirmado que as plantas com finalidades ritualísticas são importantes no processo de construção e afirmação da identidade étnica daquele grupo indígena (COLAÇO, 2006).

A etnicidade pode ser apontada como dinâmica, com características específicas em função das relações negociáveis e conflituosas dos grupos étnicos. Nesse sentido, é importante o reconhecimento sobre os conhecimentos/saberes que os indígenas possuíam sobre a diversidade vegetal e a relação cosmológica do ambiente originário ou nos diferentes biomas que ocuparam por motivos diversos gerados pelos processos migratórios. Como foi o caso dos indígenas Tarairiú e Kariri, que no período colonial forçadamente migraram do Sertão, “com suas pautas culturais mágico-curativas vinculadas à vegetação da Caatinga, tiveram que migrar para as regiões da mata atlântica do litoral paraibano” (APOLINÁRIO, 2014, p. 226). Foram aldeados em Alhandra, no litoral paraibano, atendendo interesses da colonização portuguesa, para onde trouxeram a jurema, planta originalmente do Semiárido. Nas terras do extinto aldeamento até os dias atuais são realizados os bastantes conhecidos cultos afro-brasileiros em torno de grandes árvores da jurema. São muito conhecidas também as cidades imaginárias, como a “Cidade Encantada da Jurema”, ou a “Ciência do Acais” locais frequentadíssimos pelos praticantes de cultos afro-brasileiros (SALLES, 2004).

O povo indígena Atikum, reconhecidos na década de 1940 pelo Serviço de Proteção Indígena (SPI), habitantes na Serra Umã, próxima a Serra do Arapuá, descritos pela pesquisadora Georgia da Silva, como usuário da jurema no ritual fazendo parte da “ciência do índio”, obtendo dos “encantados” a indicação do local e a forma de corte da planta. Portanto, o local de extração era de conhecimentos de poucos índios que só retiravam uma parte da raiz para evitar matar a planta, com a afirmação que “a dona da ciência é a jurema”. Destacou ainda a pesquisadora que existia uma relação de solidariedade mútua entre os Atikum e os Pankará por meio da partilha de rituais e das relações de compadrio. E que, os Atikum reconheciam que a família Limeira, principalmente, o atual Pajé Pedro Limeira, são “grandes sabedores”, ou seja conhecedores dos rituais da jurema (SILVA, 2007, p. 38; 72).

Foi constatado que no conhecimento sobre a planta jurema, seus significados e os usos na ritualística Pankará, a extração da raiz não pode ser feita em qualquer lugar ou em qualquer planta jurema, pois “segundo o Pajé Pedro Limeira [...] a jurema ‘ouve coisas’ e essas coisas podem interferir durante o ritual. Por isso, a raiz da Jurema só pode ser coletada nas matas sagradas” (BULCÃO, 2010, p. 35).

O Pajé Pankará, Pedro Limeira afirmou que o “vinho da jurema” tem que ser feito da Jurema sem espinho. E para fazer o vinho é necessário o “tirador da jurema” que é escolhido no ritual, são os “encantados” que autorizam. Descreveu também o processo de “tirada” e o fabrico do “vinho da jurema”,

Eu tenho que defumar com um cachimbo preparado e o tirador tem que de tirar de um lado, a gente trabalha quarta e sábado, mas não pode tirar só do lado do sábado, tem que tirar do lado da quarta também, porque se tirar só de um lado, enfraquece, sempre tem que tirar dos dois lados que é pra poder fortificar e o índio ter a sua ciência antiga. No momento do preparo faz ela com água, faço um cruz com o cachimbo, fica bem branquinha, fica toda vida branquinha, porque é de ciência. A raiz da Jurema é de ciência, ela liga [com a fumaça] ali sabe que aquilo é mistério, isso era os que os primeiros índios faziam (PEDRO LIMEIRA, 2014).

As afirmações sobre o processo de retirada da raiz da Jurema pelo Pajé Pedro Limeira são possíveis de serem interpretadas para além do aspecto cosmológico, como uma prática de extrativismo sustentável quando afirmou não ser possível tirar a raiz somente de um lado da planta uma vez que o “enfraquecimento” da planta estaria diretamente relacionado com o poder de cura e ao mesmo tempo de preservação da espécie.

Para as benzedadeiras Pankará, Dona Pastora e Terezinha, a Jurema é a principal planta sagrada, pois antes de tomar o “vinho da jurema” tem que benzer. Afirmaram ainda, que a Jurema é a força da Natureza e todo “trabalho” que fazem é com a Jurema (TEREZINHA MARIA DE SOUZA MELO, 2014; PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014).

O Pajé Pankará, Manoelzinho Caxeado afirmou que a planta jurema é a ciência dos índios Pankará, existindo três tipos de juremeira: a branca, a preta com espinho e sem espinho. “A jurema preta sem espinho é a que dar ciência. Pode usar a Jurema preta de espinho, mas tem que antes amansar com rezas, nossos segredos (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

Nenem Pankará, grande conhecedor de plantas com finalidades terapêuticas, enfatizou que no ritual usavam outras plantas junto com a raiz da jurema. Como a planta manacá, a liamba e a vagem da coronha. Mas, na atualidade não misturam mais. Ainda descreveu as formas e usos diversos da jurema na terapêutica e na ritualística,

A Jurema preta sem espinho é usada para o ritual de falar com os encantados, faz o vinho da Jurema. A Jurema preta com espinho serve para curar diabetes, colesterol, próstata e para inflamação de doenças da mulher. Tira a casca e bate e espreme com água e coloca numa vasilha e fecha. Dura até 06 meses. Pega essa mistura e coloca mais água e toma todos os dias (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2013).

O Pajé Pedro Limeira confirmou o uso da Jurema para cura, “ela já é feita para curar, faz uma limpeza na pessoa, a Jurema dá coragem” (PEDRO LIMEIRA, 2014). Mas, acrescentou que para Jurema curar tem que ter o ritual e cantar o toante,

Essa ciência é minha,
Eu não dou ela a ninguém.
Essa ciência é minha,
Eu não dou ela a ninguém.
Só dou a mãe Jurema
Quando ela vem,
Só dou a mãe Jurema
Quando ela vem.
Reina, rá, na ré,
Reina, rá na ré (PEDRO LIMEIRA, 2014).

O Pajé Manoelzinho Caxeado narrou que, “as línguas dos antepassados aparecem quando tá concentrado, falam umas línguas, a Jurema era ‘Punchama’ e cachaça era “Cura” – coloca a cachaça num prato de barro, coloca as ervas e coloca para queimar. Enquanto isso, canta umas cantigas de ritual para ficar pronto o remédio (MANOEL ANTÔNIO DO NASCIMENTO, 2013).

A partir da pesquisa que realizamos, compreendemos a “ciência do índio” e a jurema como “professora do índio” relacionada com a noção de segredo, compondo aspectos diferenciadores da identidade Pankará. Portanto, a identidade Pankará foi afirmado pelos índios a partir e pelo universo cosmológico, representando pela “ciência do índio”. É salutar também afirmar que neste estudo foi considerado as memórias dos índios Pankará em suas relações com o ambiente natural, a Serra do Arapuá, como espaço compósito pelas representações atribuídas aos nichos ecológicos, a flora, a cosmologia, a geografia e a história Pankará.

Referências

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitária**. Fortaleza: UFC, 2002, 162 p. (Dissertação Mestrado em História).

ALENCAR, José de. **Iracema; Cinco Minutos**. São Paulo: Martin Claret, 2011 (Coleção a obra-prima de cada autor; 6).

ANDRADE, J. M. T., & ANTHONY, M. (1998). Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje. Etnobotânico da Jurema: *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poiret (=M. *hostilis* Benth.) e outras espécies de Mimosáceas no Nordeste-Brasil. In *Metapesquisa*. Disponível em: <http://www.ufrn.br/sites/evi/metapesquisa/velhos/jurema.html> Acessado em 10/01/2014.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa. In: KURY, Lorelai. (Org.). **Usos e circulação de plantas no Brasil: séculos XVI-XIX**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2014, p. 180-227.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História (1950-1990)**. Recife, UFPE, 2012. (Dissertação Mestrado em História).

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Raízes da Jurema**. Psicol. USP, vol.14, no. 1, São Paulo, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100009. Acessado em 02/04/2014.

BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 176. Apud, CAMILO, Vagner. **Mito e História em Iracema: a recepção crítica mais recente**. Novos estud. – CEBRAP no. 78, São Paulo, July, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002007000200014&script=sci_arttext#back1. Acessado em 02/04/2014.

BULCÃO, Luís Lyra da Silva. **Relatório Ambiental – Grupo de Trabalho de Identificação/Delimitação da Terra Indígena da Serra do Arapuá**. FUNAI – Salvaguarda de Comunidades Indígenas, Contrato no. CLTO 1748/2009 e IRPF:

AS-4043/2009, Florianópolis, 2010.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *Contribuição ao estudo etnofarmacobotânico das plantas em seu papel na eficácia das terapêuticas mágico-religiosas na medicina popular*. Anais do 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia, Lisboa: Setembro de 2012. Disponível em: <http://www.ielt.org/artigos/cientificos/98>. Acessado em 30/12/2013.

CARNEIRO, Henrique. **As plantas sagradas na História da América**. Varia História no. 32, Julho 2004, p. 102-118. Disponível em: http://www.academia.edu/974802/As_plantas_sagradas_na_historia_da_America. Acessado em 03/01/2014.

COLAÇO, Miguel Ângelo da Silva. **Etnobotânica dos índios Pankararé no Raso da Catarina–Bahia**: uso e importância cultural de plantas da Caatinga. Feira de Santana/BA: UEFS, 2006. (Dissertação Mestrado em Botânica).

FREIRE, Glaucia de Souza. **Das “feitiçarias” que os padres se valem**: circularidades culturais entre os índios Tarairiú e os missionários na Paraíba oitocentista. Campina Grande: UFPB, 2013. 156p. (Dissertação Mestrado em História).

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Torée Jurema**: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. Cienc. Cult., vol. 60, no. 4, São Paulo, Oct. 2008. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252008000400018&script=sci_arttext. Acessado em 02/04/2014.

HOHENTHAL Jr., William, D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. In, **Revista do Museu Paulista**, nova série, volume XII, São Paulo: 1960, p. 37-71.

MARTINEZ, Paulo Henrique. Brasil: desafios para um História Ambiental. **Nômad**s, nº. 22, Abril 2005, Universidad Central-Colômbia. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3994658>. Acessado em 25/09/2012.

MARTINEZ, Sabrina T.; ALMEIDA, Márcia R.; PINTO, ÂNGELO C. **Alucinógenos naturais**: um voo da Europa Medieval ao Brasil. Quím. Nova, vol.32, nº.9, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-40422009000900047>. Acessado em 20/02/2014.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do Norte da América portuguesa. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memórias**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 115-144.

MENDONÇA, Caroline Leal; SANTOS, Carlos Fernando dos. Projeto Cultural – Pacará Pacarati: memória e saberes do nosso povo. Oficina: patrimônio histórico técnicas e metodologias na pesquisa documental acerca da História Indígena em Pernambuco. Fontes primárias – Anexo. In: MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Insurgência política e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá**. Recife: UFPE, 2013 (Tese Doutorado em Antropologia).

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e Historiadores Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas. UNICAMP, 2001. Tese de Livre Docência.

MOTA, Clarisse Novaes da. **Considerações sobre o processo visionários através do uso da jurema indígena**. ANAIS/ 26ª RBA – 01 a 04/06/2008, Porto Seguro, BA. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2006/clarice%20novaes%20da%20mota.pdf. Acessado em 31/12/2013.

_____. Jurema-Sonse, Jurema Tupan e as muitas faces da Jurema. In: **Revista Antropológicas**. Série Anais. Antropologia: Memória, tradição e perspectivas. UFPE, V Encontro de Antropólogos do Norte/Nordeste. Recife, 1998.

MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Edições Bagaço, 2002.

MOTA, Clarice Novaes; BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da jurema: representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Edições Bagaço, 2002, p. 19-60.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **“O tronco da Jurema”**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Salvador, UFBA, 1994. (Dissertação Mestrado em Sociologia).

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 13-38.

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

REESINK, Edwin. O coração da aldeia: a Ilha, dominação interétnica, expropriação territorial histórica e “invisibilidade” dos Kaimbé de Massacará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 513-546.

PROFESSORES PANKARÁ. **Etnologia Pankará**. Trabalho desenvolvido no 2º Laboratório Intercultural Indígena. Caruaru: Centro Acadêmico do Agreste/ Universidade Federal de Pernambuco. (Curso de Licenciatura Intercultural), 2012.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. In, **Revista Antropológicas**, ano 8, volume 15 (1): 99-122 (2004). Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/33>. Acessado em 15/06/2014.

SILVA. Luís Severino da. Brejos de altitude, refúgios para os grupos humanos do Sertão: o caso da Serra do Arapuá, Floresta, PE. **Clio Série Arqueológica**, v.1, n. 14 - Anais da X Reunião Científica da SAB. Recife: UFPE, 1999, p. 237-244. Disponível em <http://www.ufpe.br/clioarq/images/documentos/2000-N14/2000a16.pdf>. Acessado em 27/11/2012.

SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: História e resistência indígena no Nordeste. In: **Portal do São Francisco–Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF**. Belém de São Francisco, ano III, no. 3, 2004, p.127-137.

_____. **Os restos dos índios Sukurú de Cimbres: cultura material, história e identidade indígena no Nordeste entre os anos 1930 e 1950.** CLIO: Série Arqueológica (UFPE), v. 22, p. 149-176, 2007.

_____. A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil. In: ANDRADE, Juliana Alves de; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da. (Orgs.). **O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas.** Recife: Edições Rascunhos, 2017, p. 37 – 70.

SILVA, Georgia da. **“Chama os Atikum que eles desatam já”:** práticas terapêuticas, sabedores e poder. Recife: UFPE, 2007. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

Entrevistas:

Manoel Antonio do Nascimento (Pajé Manoelzinho Caxeado), 72 anos. Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 30/11/2013.

Manoel Antonio do Nascimento (Pajé João Miguel), 68 anos. Aldeia Marrapé, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014, 05/03/14 e 20/04/2014.

Manoel Gonçalves da Silva (Nenem), 53 anos. Aldeia Marrapé, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 31/05/2013.

Pastora Maria de Souza, 65 anos, Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/09/2014.

Pedro dos Santos (Pajé Pedro Limeira), 82 anos. Aldeia Cacaria, Serra da Cacaria/ Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012 e 20/04/2014.

Terezinha Maria de Souza Melo, 63 anos, Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/09/2014.

6 - SEARA INDÍGENA: RECRIANDO TERRAS PE(R)DIDAS

Manuel Coelho Albuquerque

Introdução

Em minha dissertação de mestrado (ALBUQUERQUE, 2002), utilizei o termo *Seara Indígena* para definir o espaço da Capitania do Ceará como essencialmente indígena. O nome oficial da Capitania, Seara Grande ou Siará Grande, quase sempre escrito com “s” nos primeiros tempos coloniais, foi parte da inspiração. *Seara* como espaço, campo, território. A seara indígena envolveu, na pesquisa, além dos povos nativos, os olhares, a documentação, os estudos feitos sobre eles. Busquei os índios, os seus vínculos identitários com os territórios ancestrais e as formas como recriavam espaços de sobrevivência cultural.

No momento de minha escrita, a situação era bastante paradoxal no Ceará: de um lado, a presença viva e crescente de grupos indígenas afirmando as suas identidades étnicas; de outro, a predominância e quase exclusividade de estudos historiográficos identificados com a perspectiva da aculturação e da extinção dos índios. Além disso, no contexto mais amplo do Brasil, vivíamos o momento dos “500 anos” e o início do “boom” de uma nova história indígena produzida no País, capitaneada pelo historiador John M. Monteiro. Então, evidentemente, o meu interesse consistiu em analisar a altivez dos índios num espaço territorial e temporal em que, pelas circunstâncias históricas do processo colonizador na região do atual Nordeste brasileiro, reservou a Capitania cearense um papel secundário na dinâmica ampla da economia colonial. A numerosa presença de índios em todo o Seará Grande se constituiu numa importante barreira à colonização. Em tais circunstâncias foi que o Ceará conseguiu se preservar, por mais tempo, como o lugar da fuga e do refúgio indígena. “Enquanto as capitanias vizinhas eram tomadas para dar lugar à criação de gado, o Seará continuou, no século XVII, o espaço dos nativos. Era domínio português sim, mas era também, e, sobretudo, uma Seara Indígena” (ALBUQUERQUE, 2002, p.68). Mesmo durante e após a efetiva colonização da Capitania, os índios foram ativos na recriação e (re) conquista de seus mundos.

Assim, no presente texto, revisito e tomo como inspiração algumas questões apresentadas naquele trabalho, destacando, especialmente, as relações dos nativos com seus territórios e com o meio ambiente, relações de trabalho,

dimensões identitárias. A Seara indígena se amplia na atualidade. Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Tabajara, Potiguara, Pitaguary e muitos outros, não são nomes que ficaram no passado. Estão vivos e altivos no presente. Destaco e analiso algumas dinâmicas identitárias do povo Tapeba, relacionadas às retomadas e reconquistas de parcelas de seus territórios. O fio que liga passado e presente é este: o território perdido, reivindicado e recriado. O diálogo com fontes escritas, bibliográficas e orais, perpassa a construção do texto.

Uma Seara Indígena

Em Iracema, José de Alencar configura esta seara antes da efetiva colonização. Lugar-metáfora do encontro entre Lenda e História. Martin Soares Moreno é o guerreiro, o colonizador, “pronto a disseminar sementes na terra trabalhada, que deixava de ser virgem, inculta, selvagem, desaproveitada” (ALBUQUERQUE, 2002, p. 23). Iracema também é virgem, representante da “raça selvagem”, igualmente superada na perspectiva europeia. Alencar escreve Iracema em 1865, momento em que os índios enfrentam grande investida dos fazendeiros sobre suas terras e que os presidentes da Província cearense afirmam em seus Relatórios anuais que os índios no Ceará já se encontram extintos, misturados aos nacionais.

A convivência íntima dos indígenas com a natureza, evidenciada na linguagem romântica de Alencar, é uma dimensão interessante no livro. Neste sentido, por exemplo, vale notar a relação da índia Iracema com a jandaia/ará¹, o pássaro que inspirou o nome Ceará:

A graciosa *ará*, sua companheira e amiga, brinca junto dela. Às vezes sobe nos ramos da árvore e de lá chama a virgem pelo nome; outras, remexe o uru de palha matizada, onde trás a selvagem seus perfumes, os alvos fios do crauatá, as agulhas da juçara com que tece a renda, e as tintas de que matiza o algodão (ALENCAR, 2005, p. 89).

Nesta passagem, a relação com a natureza se faz na dimensão do companheirismo e amizade entre a índia e o pássaro, mas também na dimensão

1. Ave que nomina o Ceará, segundo José de Alencar. Ceará significaria pequena arara de canto forte ou canto de jandaia. “Ceará é nome composto de cemo – cantar forte, clamar, e ara – pequena arara ou periquito”, diz o autor na primeira nota explicativa do livro Iracema.

do trabalho, na transformação da natureza em objetos da cultura indígena. A arte do artesanato, parte integrante e significativa da vida dos nativos. O trecho citado concentra informações sobre o delicado trabalho com matérias-primas extraídas da natureza, comum ao cotidiano indígena. Sobre essa relação índios e natureza, Gianinni observa: “Existe sim a convicção de que homens e natureza estão inseridos em um só mundo. Tanto o mundo das plantas como o dos animais estão carregados, assim, de sentido simbólico, aproximando-os da sociedade humana” (GIANNINI, 1994, p. 145). A jandaia é a companheira fiel e inseparável de Iracema, no entanto, foi preterida pela índia “desde que o guerreiro branco pisou as terras dos Tabajara” (ALENCAR, 2005, p. 141). Quando Martin e Iracema selam, de fato, uma relação amorosa, a ave foge “para não tornar mais a cabana”, e durante quase todo o tempo em que o romance se sustenta, a pequena arara está ausente. Reaparece apenas para debelar a solidão de Iracema, quando esta se encontra abandonada, na lagoa da *Mecejana*. Ao rever a jandaia, as lembranças dos campos do Ipu e das “encostas da serra onde nascera” são despertadas na índia. A sua terra e sua gente são revividas na memória. A pequena ará simboliza a presença, o estímulo e a insistência dessa raiz junto a Iracema até o fim.

Moacir, órfão de mãe índia, é considerado o “primeiro cearense”. Uma alusão clara de que o Ceará nascia a partir da morte indígena. Iracema foi enterrada ao pé de um pequeno coqueiro junto ao rio. “E foi assim que um dia veio a chamar-se Ceará o rio onde crescia o coqueiro, e os campos onde serpeja o rio” (ALENCAR, 2005, p.317). A jandaia, no olho do coqueiro, cantou ainda por algum tempo o nome de Iracema, mas depois o esqueceu. A ave que nomina o Ceará, símbolo da resistência nativa, esqueceu o nome indígena. Após a morte de Iracema, a civilização europeia ganha espaço no território cearense com a presença da igreja e outros colonizadores: “Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá” (ALENCAR, 2005, p.321).

Nas proximidades do encontro entre o Rio Ceará e o mar, onde jaz Iracema, ocorreu o primeiro ensaio de aldeamento jesuítico no litoral cearense. Aldeias que posteriormente foram transferidas para a localidade *Porangaba*, hoje um bairro de Fortaleza. Ao se inserirem nesses espaços, contudo, os índios não estavam se aculturando ou deixando de ser índios, como sugeriu José de Alencar nas páginas finais do romance *Iracema*, e como acreditaram colonizadores diversos.

Foi esta terra, haverá 50 annos, mais ou menos, habitada toda de gentio bárbaro, a quem pouco a pouco se foi conquistando até de todo se extinguirem uns e se aldearem outros, e se fundou esta fortaleza tal qual hoje existe somente por temor do mesmo gentio, e não para outro fim de princípio. E como este deu urgentes causas a se extinguir de todo por toda aquela capitania, fica cessando o fim para que a dita fortaleza foi fundada, e suposto haja ainda alguns gentios, são só as aldeias de caboclos domésticos, mansos e de muita diversa natureza que os Tapuia, o que nesta parte parece fica cessando a necessidade da dita fortaleza (CARTA AO REI, 1729. IN: REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1902).

Esta é uma carta que procura justificar ao Rei a não necessidade de se fazer um forte de tijolo, granito e cal, e sim deixá-lo como estava, de madeiras de Carnaúba. A finalidade da fortaleza do Ceará, atestam, seria apenas para a proteção dos soldados e pequena população da Vila contra os índios rebeldes. Como estes já se encontravam inseridos nas aldeias de Paupina, Porangaba, Messejana e Caucaia, ou tinham sido extintos nas guerras que os colonos implementaram contra eles [para lhes roubarem as terras], não haveria então a necessidade de despesas com a fortaleza. É importante notar que no prazo de 50 anos, exatamente o período auge de instalação das fazendas de criar gado na Capitania do Seará Grande, 1680-1730, os nativos se encontravam, aparentemente, controlados. Noutro trecho da mesma carta observam que não teriam custos na construção do forte, pois poderiam utilizar “a mão de obra dos índios das aldeias, que trabalham por limitados jornais”. Aí está a exploração dos indígenas aldeados, prática comum na Colônia. Interessante notar como os autores se referem aos índios das aldeias, chamando-os de “caboclos domésticos e mansos”. Portanto, faz-se presente, com bastante força, a ideia de que os aldeamentos são espaços onde as identidades indígenas se perdem.

Neste sentido, as palavras de Maria Regina Celestino: “Se identidades étnicas se perdiam ou deixavam de ser valorizadas na situação colonial, uma outra parecia estar em formação: a do índio aldeado que, sugerida ou mesmo imposta pelos colonizadores foi apropriada por eles e amplamente utilizada” (ALMEIDA, 2001, p.148). Os índios utilizam a condição de aldeados e vassalos do Rei para reivindicar e conquistar alguns direitos que sabiam possuir na legislação da época. Um deles é o pedido de terras para o plantio.

Recriando a terra pe(r)dida²

A partir de 1680 as terras do Seará Grande, ou Seará indígena, foram sendo distribuídas aos colonos, homens tangedores da atividade pecuária. Homens como o capitão-mor Manoel Carneiro da Cunha, que solicita as terras da cabeceira do rio Salgado “adonde habita uma nação de gentio por nome Cariri, e há terras capazes de criar gado, as quais estão devolutas e desaproveitadas” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ. DATA E SESMARIA, 1703). Portanto, aí está: as terras são dos Cariri, que nelas são habitantes. No entanto, as mesmas terras se encontram desaproveitadas, na perspectiva do colonizador. As justificativas destes pedidos estão imbuídas da ideia de espaços desertos. Reconhecem que os índios são habitantes das terras, mas negam-lhes a possibilidade de serem donos, afinal, os nativos não as usufruíam da maneira considerada adequada, não as tornavam produtivas e lucrativas, na perspectiva mercantilista. A instalação de fazendas, neste caso, constituiu-se em estratégia eficiente dos colonos para “domar” os índios rebeldes e tomar-lhes as terras. Tudo em nome do aumento das rendas reais.

A nova sociedade que ia se constituindo tinha suas bases assentadas no desrespeito, destruição e exploração dos nativos. Desrespeito e destruição que se estendiam ao meio ambiente. Além da própria pecuária, a expansão das lavouras ocasionou enorme impacto ecológico, “provocando desmatamentos, atingindo áreas de brejos” e de ‘serras frescas’ que formavam verdadeiras ‘ilhas’ ecológicas de florestas, no meio das caatingas” (ANDRADE, 1996, p. 106). José Augusto Pádua, escreveu: “os observadores da Mata Atlântica no período colonial, que provavelmente a percebiam como um oceano verde sem fim, dificilmente acreditariam que em poucos séculos ela estaria reduzida a ‘arvoredos remanescentes’” (PÁDUA, 2015, p.232).

A conquista e colonização da Capitania do Ceará deixou aos índios o legado de extermínio, escravização, inserção nos aldeamentos jesuíticos e a gradativa perda de seus espaços territoriais. Foi, neste contexto de desterritorialização, que surgiram algumas solicitações de terras feitas por índios, sendo os principais das aldeias jesuíticas os protagonistas mais frequentes. Os nativos, mesmo em situação de imensas perdas, exigiram os direitos que sabiam possuir, realizaram certas alianças com os colonizadores, estabeleceram vínculos com os seus ancestrais e reconquistaram territórios (ALBUQUERQUE, 2014, p.245).

2. Este item incorpora partes do terceiro capítulo da minha dissertação de Mestrado, já referida.

Essa dimensão identitária dos nativos, em relação aos seus territórios, aparece explícita no pedido de sesmaria datado de 1708, momento auge da exploração das terras cearenses pelos “brancos”, através da atividade pecuária:

Diz o Capitão Thomé da Silva Campelim, índio e filho do principal verdadeiro do gentio a que chamam cabidellos, que o seu avô era senhor e possuidor das terras da serra da Pacatuba, Jererahú até o Cocó, donde fabricou sua aldeia por ordem dos senhores antecessores de V.M. e que hoje está existindo no sítio chamado de Paupina. Os moradores brancos se foram apossando de todas as tais terras e foram correndo com os suplicantes e seus parentes para o centro dos matos, em cujos lugares estão criando a seus filhos que desassossegados e porque os ditos brancos se estão entremetendo nos lugares que eles suplicantes buscaram para se retirar de dúvidas com os mesmos brancos. Pede novas terras para ele e seus parentes aldeados da dita aldeia da Paupina e seus descendentes, para que possam criar seus filhos e sem serem constrangidos de brancos (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ, DATA E SESMARIA, 27/11/1708).

O índio morador no aldeamento missionário de Paupina (atual Messejana), solicita as mesmas terras em que “o seu avô era senhor e possuidor”: “Pacatuba, Jererahú até o Cocó”. Ali ainda estavam seus parentes, corridos pelos “brancos” que invadiam até as terras mais recônditas onde procuravam abrigo. Pedem as terras “para que possam criar seus filhos e sem serem constrangidos de brancos”. Parte dessas terras são oficializadas para os índios durante a década de 1860, como observamos no Ofício do Governo da Província, onde faz referência a primeira sesmaria dos índios de Paupina. A insistência indígena em permanecer nessas terras é o pleno atestado do quanto elas sempre lhes pertenceram e do quanto são significativas para eles.

Ordeno-lhe que mande pagar, estando em termos, a quantia de 744\$763rs, constante da conta junta das despesas feitas com a medição das posses de terras dos índios pobres, moradores nos lugares denominados Tapeba, Gererahu e Giboia, da 1ª Sesmaria dos índios de Paupina (JORNAL O CEARENSE, 08/11/1861).

Ora, *Tapeba* é o nome do atual povo indígena de Caucaia, e este documento traz uma informação importante: uma localidade denominada Tapeba como parte das terras doadas pela primeira sesmaria de Paupina. Todavia, não é possível

afirmar que o documento se refere à mesma área onde vivem atualmente os índios Tapeba.

Em 1722, os índios de Paupina voltam a pedir terras na mesma região, argumentando mais uma vez serem terras dos antepassados e estarem ameaçadas pelos brancos que as querem pedi-las por data, “coisa que servirá de muito prejuízo a eles e a todos os índios da dita aldeia, pois todos plantam nas ditas terras” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ, DATA E SESMARIA, 12/01/1722).

Observam, em seguida, que perder aquelas terras é coisa que resultará em “muito prejuízo”, pois todos os índios plantam nelas. Além de servirem à plantação, o que está dito indiretamente é que a terra é plena de outros significados para os nativos. O território se distancia imensamente da concepção de espaço em que se objetiva apenas a produção e o lucro. A relação dos índios com os ambientes em que habitam e convivem, como sabemos, possui dimensão religiosa, sagrada, ancorada na ancestralidade.

E aqui a referência à segunda sesmaria dos índios de Paupina, no Relatório do presidente da Província do Ceará de 1863: “Até o último de junho conseguiu-se a medição e demarcação do perímetro da 2ª sesmaria de Mecejana, com 10:365 braças correntes, não contando-se as linhas do perímetro da 1ª sesmaria ao Norte, e a do Rio Guaiuba ao sul” (RELATÓRIO DO PRESIDENTE JOSÉ BENTO DA CUNHA FIGUEIREDO, 09/10/1863). Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, “respeitando-se as posses dos índios”. O mesmo Relatório apresenta a regularização de vários terrenos indígenas neste período.

Os índios Pitaguary, da Aldeia Nova, também descobriram uma terra “pelos seus antepassados, no riacho chamado pela língua da terra Piocã, ao pé do serrote que tem o mesmo nome; que confronta com a serra Sapupara, e na qual costumam sempre plantar suas lavouras”. Pedem as terras “por serem terras de roças e serem tudo matas para que assim possam viver mais sossegados, sem que ninguém os estorve, nem os corram da dita paragem e ditas terras” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ, DATA E SESMARIA, 20/04/1722).

A terra está situada entre rios e serras, adequadas para plantio, e são “tudo matas para viverem mais sossegados”. Por este mesmo tempo os Tabajara, da serra da Ibiapaba, enviaram requerimento ao Rei solicitando “o distrito das suas terras, toda a terra que lhes fica em cima da serra, que são as terras em que plantavam sempre seus pais e avós, que estão hoje descansadas e capazes de

darem mantimentos” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – CEARÁ, 12/10/1720). Em todos esses requerimentos os índios utilizam o argumento que realmente dava legitimidade ao pedido junto às autoridades: terras destinadas ao plantio. No entanto, em boa parte deles o que aparece em destaque e primeiramente é o argumento de que são terras dos antepassados, dos avôs, dos antigos.

Aldeamentos e Vilas foram espaços resignificados pelos indígenas; mas foram também espaços de controle e opressão desses povos. Neste sentido é que muitos nativos preferiam a fuga, o reencontro com o mundo que se perdia. O governo da Capitania do Ceará em 1800 constatava, desolado, as constantes fugas indígenas das Vilas: “Ninguém sabe que espécie de persuasão invente para convencer o índio de que a habitação fixa é preferível aos bosques, só estes são as suas delícias, só para elles fogem” (DOCUMENTO DA COLEÇÃO STUDART, 01/04/1800).

As fugas eram respostas dos nativos às explorações e a todas as violências sofridas. A fuga nem sempre se dava para os territórios dos avôs, pois eles poderiam não mais existir livres. O que importava, efetivamente, era a liberdade e a recriação de espaços.

Retomadas Tapeba – Recriando a terra perdida.

Ele tinha um terreno e uma roça. Cultivava bananeiras, atearas, sirigüelas, cajueiros e outras fruteiras. Um dia alguém passou por lá e ficou com muita inveja ao ver a fartura, então veio um posseiro e tomou a terra do meu avô, Chico Soares. O posseiro o levou a um cartório e fez ele assinar, botando somente o dedo. Na semana seguinte ele foi posto para fora do terreno, colocaram o gado e outros animais para acabar com a plantação. Ele teve que se humilhar ao posseiro vizinho, pedir um canto pra morar. Ficou traumatizado e com muita mágoa por ter sido arrancado de sua terra à força. Ele só queria a sua terra para morar e descansar a cabeça (DONA JOSEFA, IN: MEMÓRIA VIVA DOS ÍNDIOS TAPEBA, 2000, p.24).

Os índios Tapeba têm o seu atual território situado junto ao Rio Ceará e entre as cidades de Fortaleza e Caucaia. Esta última, tem a sua origem no Aldeamento de Nossa Senhora dos Prazeres. Os índios da Aldeia de Caucaia conquistaram as suas terras através de um pedido de data e sesmaria em 1723. Solicitaram “as terras capazes de suas plantas que comessam donde se acaba a demarcam das terras dos Anacês, pella fralda da serra da Iapuaara (Japuaara)

buscando a serra do Tohá (Juá) donde está um olho de agoa, em húas canavieiras” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ – DATA E SESMARIA, Vol. 11, nº 70).

No ano de 1800, um documento da Intendência da Marinha no Ceará faz a descrição das matas de serras próximas a Fortaleza, uma delas é a serra do Camará, ou Japuará, onde estava a terra dos índios de Soure (Caucaia):

A terra tem duas léguas de comprimento e uma de largura, de nascente a poente, pouco mais ou menos (...), os índios da Vila de Soure a quem ela foi dada para cultivarem, tem derrubado e queimado na factura dos seus roçados quase todos os paus reais, acham-se, contudo, na dita mata, paus d’arco e aroeira, de 10 e 6 e até 30 palmos de altura. A dita mata com outras porções de terra a elas juntas, foram dadas aos índios já referidos da Villa de Soure para fazerem as suas plantações (DOCUMENTO DA COLEÇÃO STUDART, 04/12/1800).

A terra indígena tem duas léguas de comprimento, medidas de nascente a poente, espaço entre serras e rios. A carta segue fazendo recomendações de como retirar a madeira da terra dos índios. Em nenhum momento o relato considera a necessidade de consultar os donos da terra e obter os seus consentimentos.

As populações indígenas do Ceará foram imensamente desrespeitadas em seus direitos territoriais e suas identidades étnicas. A partir de meados do século XIX, não foram poucas as vezes em que as autoridades se pronunciaram afirmando a inexistência de índios no espaço da Província cearense. Após a Lei nº 601, “Lei de terras” (1850), indicando a possibilidade de regularização das posses indígenas, esses povos se empenharam nas intensas batalhas em defesa de seus territórios, denunciando, acionando a justiça, construindo alianças com padres e advogados. “A batalha jurídica pela legitimação e legalização das terras indígenas continuou pelo menos até meados da década de 1870. Nessa batalha, os índios não se limitavam a apelar apenas ao governo provincial, mas também se dirigiam ao governo central, e com uma certa contundência” (SILVA, 2005, p. 187). Os índios de Messejana são exemplos desta luta contundente para assegurar terrenos demarcados no perímetro do antigo aldeamento em que se inseriam. Algumas posses indígenas foram regularizadas em Caucaia e Messejana, nas décadas de 1850 e 1860, mas os índios não puderam usufruir dessas posses por muito tempo.

Um ofício do presidente da Província ao subdelegado de Soure (Caucaia) refere-se a petição de queixa da índia Antonia: “acerca da petição de queixa da índia Antonia Gonçalves, tenho a dizer-lhe que enquanto não for a referida índia

privada da posse que allega ter pelos meios competentes, seja garantida, como foi ordenado por despacho desta Presidencia de 16 deste mez” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ – OFICIO DO GOVERNO DA PROVÍNCIA, 25/11/1859). Pelo “tom” do ofício entende-se que as autoridades aturavam com muito desconforto, e provisoriamente, a posse da terra pela índia. Aturavam apenas “enquanto não for a referida índia privada da posse que allega ter”.

Os fazendeiros e posseiros foram se apropriando de todas as terras, por compras ou simples invasão. Os índios foram sendo expulsos ou incorporados à lógica das relações de dominação rural, passando a ser moradores e a trabalharem nas terras “alheias”. Em meados do século XX o território Tapeba é afetado também pelo aumento de rodovias na região. “As alterações nos espaços em que habitavam os levaram a se dispersar nas proximidades do centro de Caucaia, vivendo como trabalhadores rurais, tiradores de palha de carnaúba, pequenos produtores e pescadores artesanais” (TÓFOLI, 2010, p. 57).

O crescimento da cidade e da industrialização nas últimas décadas do século XX, completa o quadro de invasão e de prejuízos às terras indígenas. Em Caucaia, boa parte das comunidades Tapeba estão situadas em locais já bastante urbanizados. Através das memórias dos mais velhos é possível identificar que os Tapeba residiam inicialmente em duas localidades: Paumirim (hoje bairro da cidade) e Lagoa do Tapeba (abrangendo áreas do Riacho Tapeba, Jardim do Amor e Capuan). A invasão dessas áreas, por posseiros, levou os índios a se concentrarem nos lugares à época ainda não urbanizados, nas proximidades do Rio Ceará. Isto fica bem claro quando constatamos que comunidades urbanas como Paumirim, Cigana e Capoeira se concentram em bairros próximos ao Rio. Na medida em que a cidade avançava, os Tapeba foram, cada vez mais, aproximando-se do rio e do mangue.

“Isso aqui é tudo o que nós temos. Se entopem esse mangue (ele se refere ao aterro), matam toda nação de bichos que vive aqui e a gente não vai ter do que sobreviver”, diz João Soares Gomes, descendente de tapebas que vive na Comunidade do Rio Ceará — um dos vários núcleos onde os indígenas se abrigaram depois de serem expulsos de Ipaumirim e que se localiza bem na margem esquerda do rio, próximo à ponte na BR-222. Dos seus seis filhos, apenas a menor, de três anos de idade, não trabalha no mangue. Mesmo assim, acompanha o irmão José, de seis anos, na travessia do rio à canoa, até o outro lado, onde o pequeno José arma o “forjo” — pequena armadilha feita de lata para pegar caranguejos. “Isso para ir aprendendo o ofício”, como explica João (...). (JORNAL O POVO, 11/11/1985).

A comunidade referida acima, hoje identificada como *Aldeia da Ponte*, é uma das comunidades Tapeba mais vulneráveis e empobrecidas. Do rio e mangue sempre retiraram os peixes e crustáceos que vendem para obter alguma renda e suprir necessidades básicas. “Os rios são construtores de ‘mundos sociais’. A categoria rio representa um sistema, indicador da situação espacial, concebido com base nas relações entre natureza e pessoas” (GANDARA, 2015, p. 47).

A crescente poluição daquele ambiente tem afetado a pesca e, por conseguinte, a sobrevivência do grupo. Deslocam-se para pescar em regiões bem afastadas e lhes faltam espaços para plantio, embora logo ao lado esteja uma terra vasta e fértil, a fazenda soledade da família Arruda, reivindicada pelos índios como terra dos ancestrais. Nas cheias do rio, ocorridas em período chuvoso, as casas ficam alagadas e algumas famílias precisam se deslocar para outras comunidades ou espaços públicos, tornando a vida mais difícil. A saída para muitos moradores daquela comunidade são trabalhos em atividades pouco remuneradas nas cidades de Caucaia ou Fortaleza: ambulantes, serviços em casas de famílias, venda de frutas, reciclagens, são alguns deles.

Os índios da Ponte são bem representativos da situação em que vivem os Tapeba: moram na beira do Rio, e este é o vínculo com o mundo tradicional, mas também estão ao lado de uma BR e na fronteira entre duas cidades. Mas é com o rio, o mangue, as lendas e os seres encantados que ainda aparecem nas águas e matas que muitos se identificam. Sobre “a natureza encantada que encanta” os Tapeba, Gustavo Cavalcante observou que “as histórias dos encantados, contadas por esses índios, provam que ainda existem visões de mundo em que a natureza é considerada soberana” (CAVALCANTE, 2010, p. 117). Aliás, mesmo os Tapeba que são moradores em áreas urbanas, quando se referem a si enquanto coletividade, preferem associar-se ao ambiente natural, e não ao universo urbanizado. A cidade é esquecida porque é invasiva, e é ameaça às pretensões da conquista territorial. “O esquecimento pode ser o êxito de uma censura indispensável à estabilidade e à coerência da representação que um indivíduo ou os membros de um grupo fazem de si próprios”, observou Candau (CANDAU, 2016, p. 127).

Os primeiros índios que chegaram à Capoeira, bairro Júlio Maria I, em Caucaia, lembram que ali “era tudo mato, tudo carnaubal”, depois vieram mais Tapebas, e a cidade avançou sobre eles e a mata virou bairro.

Esta região em torno do centro de Caucaia era uma área toda no carnaubal, era uma riqueza de carnaúba, e eles arrendavam, cada região tinha um posseiro, esta malícia aqui todinha pertencia ao Zeca da Costa. Todos os anos arrendavam para o pessoal que trabalha

com a palha da carnaúba, a cera, que a gente chamava carapeba. Mas os índios não tinham acesso a esse corte de palha. Hoje temos a Carnaúba em algumas áreas nossas (SEU TATÁ, 55 anos)³.

Uma descrição de Soure (Caucaia) no jornal *O Maranguape*, de 1939, reforça o que diz o seu Tatá sobre a terra das carnaúbas: “Soure, assemelha-se a uma cidade dos tempos coloniais, com suas ruas pequenas e desalinhadas, cercada de extensos carnaubais, que se perdem na vastíssima planície dos seus sertões” (JORNAL O MARANGUAPE, 19/02/1939). Os índios se apropriaram da Carnaúba e a resignificaram; de planta inacessível no começo, a símbolo maior de suas experiências econômicas e culturais. A árvore é reverenciada anualmente na *Festa da Carnaúba*, momento em que realizam rituais em homenagem a planta. Além disso, ela está presente nos espaços de retomadas em forma de ocas e é utilizada cotidianamente nos artesanatos. O fruto é comestível e bastante apreciado.

A palha da Carnaúba é colhida entre agosto e dezembro, nas terras Tapeba. Weibe Tapeba observa que falta aos índios possuir as máquinas para aproveitarem adequadamente os produtos da Carnaúba:

Tem um pessoal que trabalha na palha da carnaúba, ali é uma ciência, e tem distribuição de tarefas, tem o mateiro, tem o comboeiro, tem o aparador, tem o lastreiro, então tudo isso são técnicas, agora não dá pra ficar como está, porque hoje a mão de obra que é utilizada nessa atividade é uma mão de obra de quase escravidão, se a gente for olhar. Por que? Porque nós não temos o caminhão com a máquina que tritura a palha, a forrageira, que aí separa a bagana de um lado, e uma carrada de bagana é 300 reais e serve pra enriquecer o solo para o plantio, e do outro lado sai o pó pra fazer a cera que é muito valorizado (WEIBE, liderança Tapeba)⁴

A Carnaúba é considerada, pelos Tapeba, a “Árvore da vida”, e se transformou numa espécie de planta sagrada, dada a sua presença e importância na vida dos índios. Mais importante que a Carnaúba, só mesmo o sonho da demarcação de suas terras, um sonho que acalentam há mais de 30 anos. Alguns até já perderam a esperança, falam dos mais velhos que já se foram sem ver a terra demarcada⁵.

3. Entrevista realizada em 10 de maio de 2017, no bairro Capoeira, Caucaia.

4. Entrevista realizada na Aldeia Lagoa do Tapeba, em 15/02/2016.

5. Os Tapeba tiveram as suas terras demarcadas no final do ano de 2017. Resta, agora, a homologação e a desintrusão dos não indígenas de seu território.

Mas os índios não ficaram apenas na espera. Realizam as *retomadas*. Seu Tatá é originalmente morador do Paumirim, área antiga dos Tapebas. Observa ele que as terras do Paumirim são inteiramente dos índios, e assim deveriam ser consideradas e demarcadas, mas há empecilhos: “A terra é pra ser toda terra indígena, mas a Funai só meteu uma parte, porque construíram um conjunto habitacional lá, aí pegamos e fizemos uma retomada lá embaixo, do limite dos prédios lá pra baixo está a terra indígena”. E comenta sobre o que vem acontecendo com as Lagoas:

Antigamente, quando tinha pouca gente, as lagoas tinham muito peixe e a sobrevivência era melhor. Muitas lagoas foram aterradas... há uns três anos atrás foi aterrada uma lagoa aqui, o maior crime, morreu tanto peixe, queriam fazer um conjunto habitacional aí, pois veio a polícia federal, veio tudo e embargou, mandou parar, mas aí já tinham aterrado. Isso tudo dentro da terra indígena (SEU TATÁ, 55 anos)⁶.

Nesta fala, o drama da especulação imobiliária entre os Tapeba e as respostas criativas dos índios. A cada perda, a investida e conquista de um terreno em que ainda resta o verde e a esperança de uma vida mais digna naquela região. Região de muitas lagoas! Todos os Tapeba têm alguma história triste para contar de alguma lagoa aterrada para a construção de algum conjunto habitacional, algum prédio, algum empreendimento comercial. As retomadas são ações que buscam salvar espaços onde a terra ainda respira livre.

Hoje nós temos um lugar pra morar, tem um açude ali pra pescar, nós temos um açude ali dentro da retomada. Aqui cada um planta no seu próprio terreno, onde fica a sua casa. É um plantio pra cada família. Então cada casa tem o espaço pra quem quer plantar ou criar alguma galinha, algum pequeno animal (VAL, 32 anos)⁷.

Além das várias “retomadas”, a autodemarcação do território pelos índios, os espaços de recriação da terra indígena também se fazem presentes, por exemplo, nas áreas de plantio comum na Lagoa do Tapeba, onde famílias de comunidades que não dispõem de terras podem dividir o espaço produtivamente. Uma grande área de plantio comunitário, sem divisão de cercas.

6. Entrevista realizada em 10 de maio de 2017, bairro Capoeira.

7. Entrevista realizada em 15 de março de 2017, na Capoeira.

Considerações finais

Neste texto, duas situações, no passado e no presente, que se interligam por um ponto comum: a retomada ou recriação das terras indígenas. O comportamento dos povos nativos em relação aos seus territórios.

Os pedidos de terras feitos por índios, no Ceará do período colonial, são documentos inspiradores. Francisco José Pinheiro foi o primeiro a analisar mais especificamente essas datas dos índios. O autor considerou-as no contexto da efetiva e intensa colonização do Ceará. Na sua perspectiva os aldeamentos foram, essencialmente, espaços de “adequação/subordinação” dos indígenas ao mundo do colonizador. Observou, contudo, que os mesmos “não abandonaram por completo o seu antigo modo de vida” (PINHEIRO, 2000, p. 49). Mais recentemente, Lício Maia imprimiu ênfase à questão da vassalagem desses índios aldeados como “servidores da Coroa”. No entanto, reconheceu que, no papel de Vassalos, conquistaram alguns “ínfimos direitos” (MAIA, 2009, p. 78).

Os requerimentos indígenas não são homogêneos e se diferenciam entre as aldeias. Mas se repete, em muitos deles, a referência aos espaços dos avôs e ancestrais. Mesmo quando não há esta informação, os índios estão tendo acesso a uma terra para o seu usufruto, e assim resignificam ambientes. Uma das frases mais representativas está no segundo pedido dos índios do aldeamento de Paupina, quando dizem: “perder aquelas terras é algo que resultará em muitos prejuízos para os índios”. Ora, os índios poderiam reivindicar terra em qualquer lugar, a legislação possibilitava essa escolha, mas para eles o grande prejuízo estava em perder precisamente aquelas terras, por pertencerem aos antepassados.

No presente, a terra se recria, também, quando 80 famílias que moram em área urbana, sem terra e sem ambiente adequado de moradia, no bairro Itambé, em Caucaia, fazem retomadas em área rural, objetivando a conquista de espaço próprio e ambiente para plantios. A terra se recria no terreiro sagrado dos paus brancos, lugar de comunhão e alegrias, ao ritmo dos tambores e maracás. Ali está a lagoa, a bonita lagoa dos Tapeba, mito originário deste povo, emoldurada com muitas carnaúbas a sua volta. Lagoa e terreiro, belas paisagens que se complementam. Ali acontecem as festividades da Carnaúba no mês de outubro.

Terra recriada pela ênfase nos elementos diacríticos e afirmação da indianidade do grupo, nos desfiles, nas atividades políticas. Como bem disse Oliveira Júnior, “os elementos diacríticos são extremamente estratégicos. Embora exibidos invariavelmente sob a aparência do ‘modelo ancestral’, adquirem um

significado fundamentalmente político na afirmação da etnicidade. Servem precisamente para legitimar as pretensões e a identidade do grupo” (OLIVEIRA JUNIOR, 1998, p. 83). Legitima e diferencia o grupo junto a sociedade, e o fortalece internamente. A Seara indígena vive e se recria.

Referências

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara indígena**: deslocamentos e dimensões identitárias. Fortaleza, 2002. 162p. Orientador: Eurípedes Antônio Funes. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará.

_____. *Seará Indígena*: Territorialidades e Referências Ancestrais. In: CAVALCANTE, Juraci Maia (Org.). **Afeto, razão e fé**: caminhos e mundos da história da educação. Fortaleza: Edições UFC, 2014.

ALENCAR, José de. **Iracema**: Lenda do Ceará. Edição Bilingue e reprodução fac-similar do francês de 1928. Organização de Ângela Gutiérrez e Sânzio de Azevedo. Fortaleza: Edições UFC, 2005.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial. In: AGUIAR, Odílio(Org.). **Olhares Contemporâneos** - Cenas do mundo em discussão na Universidade. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

ANDRADE, Manuel Correia de. A Pecuária e a produção de alimentos no período colonial. In: SZMRECSÁNYI(Org.). **História Econômica do Período Colonial**. Editora Hucitec, FAPESP, São Paulo, 1996.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CAVALCANTE, Gustavo Bezerril. **A Natureza encantada que encanta**: histórias de seres dos mangues, rios e lagoas narradas por índios Tapeba. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2010. Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Isabelle Braz Peixoto da Silva.

GANDARA, Gercinair Silvério. Propostas de fontes para mirar os rios na perspectiva da história ambiental: O caso dos rios Parnaíba e São Francisco.

Revista de História Regional 20(2), 2015.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil** / Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

MAIA, Ligio de Oliveira. Índios a serviço De'l Rei: Manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril na Capitania do Ceará (1680-1720). In: PALITOT, Estêvão Martins (Org). **Na Mata do Sabiá: Contribuições sobre a Presença Indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará. IMOPEC, 2009.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto de. **Torém: brincadeira dos índios velhos**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desportos, 1998.

PÁDUA, José Augusto. A Mata Atlântica e a Floresta Amazônica na construção do território brasileiro: estabelecendo um marco de análise. In: **Revista de História Regional** 20(2), 2015.

PINHEIRO, Francisco José. **Mundos em Confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território**. In: SOUZA, Simone(Org.). Uma nova História do Ceará. Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000.

PROFESSORES E ALUNOS TAPEBA. **Memória Viva dos Índios Tapeba**. Secretaria de Educação do Ceará - SEDUC, 2000.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto. **Vilas de índios no Ceará Grande**. Campinas – SP: Pontes Editores, 2005.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial** – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, 2010.

Fontes

DOCUMENTOS DA COLEÇÃO STUDART

- Carta de João de Macedo Côrte Real e Diogo da Silveira Veloso ao Rei. Recife, 28 de abril, 1729. Documento da Coleção Studart. In: Revista do Instituto do Ceará, 1902.
- Carta do Governo da Capitania do Ceará Bernardo Manoel de Vasconcelos ao Rei de Portugal, 1 de abril de 1800. Documento da Coleção Studart. In: Revista do Instituto do Ceará, 1914.
- Descrição das Mattas desta Capitania que estão mais visinhas do Porto de embarque desta Villa da Fortaleza, em 4 de Dezembro de 1800. Col. Studart, n.º 1141. In: Revista do Instituto do Ceará, 4º Trimestre. Typographia Studart, 1896.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ - APEC

- Datas de Sesmarias do Ceará e índice das datas de sesmarias: digitalização dos volumes editados nos anos de 1920 a 1928./Organização Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza: Expressão Gráfica/Wave media 2006.
- Officio de 25 de novembro de 1859, Livro L89 de Correspondências do Governo da Província.

RELATÓRIO DE PRESIDENTE DA PROVÍNCIA DO CEARÁ

- Relatório apresentado a Assembleia Legislativa Provincial do Ceará pelo presidente José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da instalação da mesma Assembleia no dia 9 de outubro de 1863. Ceará, Typ. Cearense, 1863.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO - AHU - CEARÁ. Caixa 1, doc. nº 65. Requerimento dos índios da serra da Ibiapaba ao Rei, 12 outubro de 1720.

JORNAL O POVO

- ARARIPE, Zínia. Tapebas. Jornal O Povo, 11 de Agosto de 1985.

JORNAL O CEARENSE

- Officio do Governo da Província ao Inspetor da Tesouraria da Fazenda. Publicado no Jornal O Cearense de 08 de Novembro de 1861.

7 - ÍNDIOS JIRIPANKÓ ENTRE AS SERRAS, A CAATINGA E OS TERREIROS: RITUAIS RELIGIOSOS NO SEMIÁRIDO ALAGOANO

José Adelson Lopes Peixoto

Introdução

O povo indígena Jiripankó habita uma área territorial no Alto Sertão de Alagoas, no município de Pariconha. A aldeia situada no pé da Serra do Engenho está localizada a 6 km do centro da referida cidade e o acesso ocorre por uma estrada vicinal que corta o solo pedregoso e marcado pela vegetação de caatinga. Tal povo é originário dos Pankararu, habitantes da aldeia Brejo dos Padres, na zona rural de Jatobá, em Pernambuco, que vivenciaram uma diáspora assinalada pela fuga dos ataques do colonizador, no início do século XIX. A migração para Alagoas é denominada, por Maurício Arrutti (2005) como viagens de fuga: migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho.

Os indígenas, na Região Nordeste do Brasil, vivenciaram um processo de expulsão dos seus territórios e, com a extinção oficial dos aldeamentos a partir de meados século XIX, adotaram o silêncio e a invisibilidade étnica como estratégia de sobrevivência até o século XX, quando iniciaram um processo de reivindicação por reconhecimento étnico que se efetivou no final da década de 1980.

O tempo de anonimato lhes conferiu modelagens e adaptações socioculturais, dentre elas a substituição do idioma nativo pela língua portuguesa, os casamentos exogâmicos e a adição de práticas religiosas cristãs. Seus rituais foram ressignificados com a adoção dos cânticos em português, homenageando divindades católicas romanas; a cruz foi adotada como símbolo nos rituais e usada como mecanismo para afirmar alguma liberdade religiosa no seu Terreiro ritualístico. Com o passar do tempo e com a convivência com a sociedade à sua volta, os indígenas conferiram a modelagem do território simbólico, espaço onde encontram segurança espiritual.

A delimitação de um espaço definido como sagrado e a adoção das práticas católicas romanas não anulou o ritual nativo que continuou sendo praticado na comunidade; suas regras foram socializadas por duas irmãs, as anciãs Pankararu Chica e Vitalina Gonçalves, referenciadas pela comunidade como responsáveis

pela continuidade da tradição¹ porque trouxeram o hábito de cantar e dançar o Toré, de ir para o retiro, na mata, para viver as experiências de receber a força dos Encantados e usar as ervas medicinais para curar os doentes. Essa experiência religiosa, chamada pelos indígenas de renascer da “Ciência da Tradição” é o objeto da pesquisa aqui descrita com o intuito de apresentar a dinâmica religiosa manifestada nos rituais de pagamento de promessas dos indígenas Jiripankó.

Essa pesquisa iniciada em 2012, encontra-se ancorada em bases teóricas que envolvem discussões sobre rituais, promessas, religião e identidade como conceitos imprescindíveis para o entendimento das relações do universo espiritual e a materialidade do pagamento de promessas entre os Jiripankó obedecendo a um percurso metodológico dividido, preliminarmente, em três etapas. Na primeira, realizamos um levantamento bibliográfico e a leitura de estudos etnográficos, teses, dissertações, monografias e livros sobre a trajetória do povo Jiripankó e sobre o seu tronco original, os Pankararu; em um segundo momento, realizamos uma busca de documentos paroquiais e cartoriais sobre as origens da aldeia e a criação da igreja que culminou com a interação religiosa entre o ritual indígena e o ritual cristão, desencadeando as cerimônias de pagamento de promessas;

Essa etapa possibilitou o suporte para traçarmos a trajetória dos Jiripankó a partir da sua diáspora em Jatobá (PE), quando afirmavam ser Pankararu, até o processo que levou ao seu reconhecimento étnico em Alagoas, identificando e descrevendo os processos que caracterizaram esse percurso e modelaram a identidade étnica do citado povo indígena. Em seguida, em uma perspectiva etnográfica, estamos realizando a pesquisa de campo com observações de práticas ritualísticas no terreiro e na igreja da aldeia, entrevistas com lideranças religiosas e políticas a exemplo do Cacique, o Pajé, cantadores, benzedeiros e curandeiros e alguns participantes dos rituais. Estas entrevistas serão úteis para identificar as práticas que caracterizam a identidade e o cotidiano da comunidade.

A pesquisa de campo possibilitou subsídios para compreensão dos significados dos rituais religiosos para os Jiripankó, de modo que as entrevistas serviram para perceber as dimensões que a vida religiosa ocupa no cotidiano indígena. Os entrevistados discorreram sobre a importância da participação na vida religiosa e como tal participação lhes confere um sentimento de pertença à etnia, além de abordarem a forma como a vida religiosa/ritualística é apresentada as crianças e como essas são inseridas no mundo dos “Encantados”. A pesquisa

1. Apesar da existência de muita discussão teórica sobre o significado da expressão “tradição”, tal termo é utilizado nesse estudo por ser usado pelo povo Jiripankó sempre que se refere às suas práticas socioculturais e religiosas.

de campo, em consonância com a pesquisa bibliográfica possibilitaram definir e descrever aspectos que compõem a religião Jiripankó como singular e como forma identitária situando esse povo indígena em um lugar particular no campo religioso brasileiro.

Na última etapa, a partir da produção de filmagens e fotografias dos rituais de pagamento de promessas, a exemplo de seis rituais de Menino do Rancho, buscamos dialogar com a elaboração da escrita, quando necessário, e produção de um acervo visual a ser utilizado em eventos posteriores sobre as memórias da pesquisa e do povo pesquisado. As imagens fotográficas e fílmicas produzidas na pesquisa dialogam com os textos, narrativas e entrevistas, compondo uma apresentação que possibilita visualizar as performances, os aspectos e espaços que compõem e definem a aldeia Jiripankó, como um local de formação identitária e, sobretudo como um espaço de manifestação do sagrado que modela, forma e insere o indivíduo em um contexto religioso particular.

A conclusão das etapas de pesquisa bibliográfica e de campo, foi seguida pelo processo de transcrição das entrevistas, produção textos escritos, edição de imagens, catalogação de fotografias que apresentam a forma como a religião modela a identidade e define o pertencimento do indivíduo ao povo Jiripankó, descrevendo como tal identidade difere entre o indivíduo distante e o praticante dos rituais religiosos do povo em estudo.

O presente texto apresenta apenas um recorte da pesquisa e não traz imagens, transcrições de entrevistas ou de fragmentos delas, apesar de estar apoiado nos relatos dos indígenas e nas observações de campo que realizamos.

A elaboração de mundo religioso

Os povos indígenas adotaram diferentes estratégias para expressões socioculturais e crenças, fugindo das imposições coloniais para afirmações identitárias, mesmo que em outros espaços e com outras práticas não indígenas incorporadas ao seu discurso. Assim, na medida do possível, evitaram que

(...) entre imposição e resistência, a imagem que frequentemente se tem é a de um diálogo impossível, que acaba desembocando na assimilação, ou na aculturação, ou seja, no desaparecimento dos traços originais junto, na maioria das vezes, com os próprios grupos portadores desses traços (POMPA, 2001, p.90).

Contrariando o esperado e defendido desaparecimento por meio da chamada “aculturação”, os Jiripankó ressignificaram e afirmaram suas expressões socioculturais, em contato com seu tronco de origens com visitas regulares aos Pankararu no Brejo dos Padres/PE, principalmente durante as festividades, como também recebê-los quando das festividades em Pariconha/AL. As visitas ao povo Pankararu, possibilitou o ensinamentos e aprendizagens de práticas rituais e as afirmações identitárias. Fazendo com que laços fossem mantidos, as memórias revividas e identidades fortalecidas, pois

Se identidade, memória e patrimônio são as três palavras-chaves da consciência contemporânea - poderíamos, aliás, reduzir a duas se admitimos que o patrimônio é uma dimensão da memória -, é a memória, podemos afirmar, que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade (CANDAU, 2016, p.17).

Assim, as relações de contato fizeram com que aspectos e práticas identitárias do tronco fundador fossem socializados aos Jiripankó que os ressignificaram e utilizaram, coletivamente, para fortalecer a identidade do grupo contribuindo para o seu reconhecimento étnico. Tal situação, à medida em que consolidou suas práticas religiosas, favoreceu a comunicação com o catolicismo popular, de modo que ocorreu adição também de vários aspectos do universo religioso católico.

As festas do povo Jiripankó são caracterizadas por algumas práticas usuais na Igreja Católica Romana e rituais no Terreiro da Aldeia, espaço notadamente marcado pelo culto aos antepassados que, segundo a tradição local, encantaram-se nas águas da Cachoeira de Paulo Afonso, na Bahia, e desde então assumiram o papel de protetores e guardiões na comunidade.

Para Cunha, “os Encantados correspondem a espírito de ‘Caboclos Velhos’ que quando tinham sua morte anunciada através da ciência do Índio, se dirigiam para a antiga cachoeira de Paulo Afonso se atirando em suas águas, evitando assim a morte e tornando-se Encantados” (CUNHA, 199, p. 41). Na concepção de “Encantados” está presente uma noção hierárquica dos seres que compõem o Panteão Sagrado ou o Reino do Ejucá, supondo a existência dos heróis e anti-heróis míticos que fundam o encanto do mundo e anunciam seu desencantamento. Sua presença é percebida nas expressões mágico-religiosas elaboradas pelos Jiripankó, especialmente aquelas em que os Praiás manifestam-se.

É importante destacar que, aos “Encantados”, os Jiripankó rendem graças por alguns milagres, fazem promessas e realizam grandes festividades. Existe em torno deste povo uma mística de religiosidade, sentimento de pertença, silenciamento e interdições que regulam a vida cotidiana. Essa mística é coordenada pelo Pajé que juntamente com outras pessoas, denominadas de lideranças, conduzem a festa no Terreiro, onde essas divindades são incorporadas por moços, trajados com máscaras rituais, confeccionadas de fibra de caroá, que executam um bailado denominado dança ou brincadeira dos chamados Praiás, ao som de flautas e maracás.

O povo Jiripankó tem dois principais líderes: o Cacique como líder político, e o Pajé, o ‘mestre da ciência’, condutor dos Praiás, rezador, dominador das técnicas de fitoterapia tradicional que desempenha um papel importante nos rituais e, posteriormente, no pagamento das promessas, pois quando um doente o procura em busca de cura, o Pajé abre uma “mesa de trabalho”, ao final da qual afirma conhecer a origem da doença ou se não for um caso espiritual aconselha a procura de assistência médica. Quando o problema é espiritual, o doente é tratado na aldeia e, se necessário, fará promessa e, quando constatada a cura milagrosa, realizará uma festa para o pagamento à divindade.

No geral, o cotidiano e a identidade indígena são marcados pela religião e pela reverência aos “Encantados” e aos santos católicos romanos como São Pedro, Padre Cícero, Nossa Senhora e a Santa Cruz. Esta última, presente nas pinturas corporais para os rituais e nas roupas que compõem as indumentárias ritualísticas, configurando, com isso, um profícuo diálogo religioso com o catolicismo.

O contexto das cerimônias religiosas é caracterizado por um conjunto de atividades religiosas iniciadas em dezembro, quando surgem os primeiros frutos do umbuzeiro e se estendem até a Quaresma, na sequência de um conjunto de rituais denominados Corridas ou Festas do Umbu. Essas festas são compostas por pelo menos três partes: o *flechamento do umbu*, a *puxada do cipó* e a *queima do cansanção*. A cansanção é um arbusto da família da conhecida urtiga que ao contato com a pele provoca irritações, semelhantes a queimaduras. Convém destacar que essas festividades são específicas dos povos do tronco Pankararu.

Segundo os anciãos na Aldeia Jitipankó, o flechamento do umbu é a proteção para toda a safra do fruto, a queima de cansanção é uma forma de agradecimento ou pagamento de promessa ao Encantado por uma graça alcançada. O evento dura quatro finais de semana, mas o primeiro domingo é o principal dia, quando pela manhã as mulheres organizam os cestos com vários alimentos: frutas, legumes e cereais que são expostos como oferendas aos Encantados no Terreiro,

em agradecimento pela fartura.

No último fim de semana, terminando a queima do cansaço, os Praiás voltam ao Terreiro e se dirigem ao Poró para fazer as obrigações finais, agradecer a Deus e aos “Encantados” por mais um ciclo concluído. Essas obrigações acontecem em regime fechado ao público. Esse gesto simboliza o encerramento do ritual e um pedido de proteção para os índios até o próximo ano, quando o Terreiro será reaberto para um novo ritual.

Além dessas festas, é significativa a realização de um ritual denominado “Menino do Rancho” que consiste em uma festa para o pagamento de promessas no Terreiro, após a constatação de cura por uma divindade encantada. Envolve a população indígena e os moradores do seu entorno e centra-se em uma personagem como o “Menino do Rancho” (o curado), padrinhos, cantadores, Praiás, madrinhas, noiva e Pajé numa disputa simbólica pela posse do menino no Terreiro consagrado a uma divindade encantada. É, pois, uma forma de agradecimento que une dois mundos, um físico e outro espiritual, conferindo significações aquele povo e dando-lhe certa intimidade com o sobrenatural, com o sagrado, com o seu Deus.

Nessa perspectiva, o povo indígena foi afirmando a identidade e se tornando visível na região, ao passo em que foi configurando seus rituais em consonância com alguns aspectos e práticas cristãs, notadamente católicas romanas, como as novenas, as procissões e, principalmente as penitências e os pagamentos de promessas na Igreja e no Terreiro do Ouricuri². Essa prática religiosa singular é marcada por uma simbologia própria expressa da cruz ao maracá, do altar ao Terreiro, da Igreja ao Poró, e se caracteriza pela comunicação entre o mundo terreno e o Reino do Ejucá, mundo dos Encantados.

Expressões religiosas Jiripankó

A realização de retiros espirituais na mata era a prática mais comum para a continuidade da ‘tradição’, porém os grupos de indígenas eram facilmente localizados pelo som emitido dos maracás, acarretando em muitas prisões a pedido dos fazendeiros locais, com quem os indígenas disputavam a posse das terras. Por realizar e participar do ritual, era uma afirmação de identidade e por conseguinte de direitos dentre os quais as terras em disputas. É importante destacar que as prisões eram frutos de acusações de bruxaria, macumba e outras nomenclaturas pejorativas (GUEIROS; PEIXOTO, 2016), situação em que as famílias indígenas

2. Ouricuri é o nome do povoado central dos Jiripankó. É também o nome do ritual de muitos povos indígenas no Nordeste, no qual os não indígenas não tem acesso.

realizaram os rituais em silêncio, cantando baixo e marcando o tempo dos cânticos batendo com pequenas varetas de madeira no chão, em substituição ao maracá que fazia barulho. As atividades deixaram de ser realizadas nas matas e passaram a acontecer em algumas casas. Surgiu assim, o ritual denominado de “trabalho de chão”, importante aspecto religioso e identitário.

As práticas religiosas ganharam destaque, atraindo visitas, olhares, cobiça e interesses acadêmicos para a aldeia. Os terreiros foram abertos à visitação em alguns eventos e alguns aspectos da religião Jiripankó foi exposta ao não índio. A afirmação étnica, foi lhes conferindo um atributo que é possível chamar de “definidor de expressões no campo da religião, da religiosidade ou da espiritualidade presentes na população brasileira” (PISSOLATO, 2013, p. 239), aspecto primordial para identificação e pertença indígena.

Lentamente o povo tornou-se visível na região, ao mesmo tempo em que foi configurando seus rituais em consonância com alguns aspectos e práticas cristãs, notadamente católicas romanas, como as novenas, as procissões e, principalmente as penitências e os pagamentos de promessas na Igreja e no Terreiro do Ouricuri. Essa experiência religiosa singular é marcada por uma simbologia própria expressa da cruz ao maracá, do altar ao Terreiro, da Igreja ao Poró e vem sendo objeto de nossas reflexões onde buscamos compreender a dinâmica religiosa desse povo indígena.

O território habitado pelo povo indígena Jiripankó é caracterizado por grandes serras e vales cobertos pela típica vegetação de caatinga. A região é castigada pelas estiagens prolongadas ou a seca, o que acarreta baixa produtividade agrícola e uma consequente escassez de alimentos durante boa parte do ano. Porém, com as chuvas do inverno o chamado Sertão reveste-se de verde, de vida, de promessa e da esperança de uma safra que venha a atender os anseios da população sertaneja renovando os laços com as suas divindades nos rituais de pagamento de promessas por uma graça alcançada; ocasião em que a aldeia indígena reveste-se de festa e júbilo (GUEIROS; PEIXOTO, 2016).

A aldeia foi formada em forma de vilarejo, com ruas principais e secundárias, praça, igrejas, estabelecimentos comerciais, escolas e posto de saúde; nos fundos da praça estar localizado um Terreiro, um amplo terreno de chão batido com algumas elevações e depressões. Ao seu redor, muitas pedras e poucas árvores compõem o cenário que no cotidiano é apenas um espaço vazio entre as casas, mas que assume um papel de lugar sagrado, de templo ou santuário, à medida em que vai sendo ocupado por um número significativo de pessoas a partir do início das cerimônias religiosas. O espaço material passa a ter um valor simbólico, imaterial e religioso para os Jiripankó.

No entorno do Terreiro existem algumas construções. Uma delas é um rancho, destinado ao preparo da comida que é servida aos participantes e convidados nas cerimônias. Nesse local, as mulheres se desdobram para conseguir preparar alimentos que serão “abençoados” líderes religiosos e distribuídos com a numerosa população participante do ritual. A outra construção, denominada de Poró, frequentado pelos homens, que juntamente com o Terreiro é o espaço sagrado daquele universo ritualístico. Praticamente não há separação entre o Terreiro e o Poró, pois um existe em relação ao outro, mas cada um possui regras de funcionamento e interdição específicas ou particulares.

A atividade do Poró é interdita ao nosso olhar enquanto que a atividade do Terreiro é pública. O Terreiro é o santuário para o indígena, como constatou o indígena Cicero Pereira³ quando afirmou: “o Terreiro significa para o índio a sua igreja, seu templo. É o ventre da comunidade, onde se cria tudo”.

Nas festividades de pagamento de promessa é possível observar, nos comportamentos e nas falas, que o Terreiro é um espaço festivo e religioso. Antes da abertura do evento é permitido circular por qualquer parte dele, mas após a entrada do “batalhão de Praiás” e dos cantadores, apenas esses podem cruzar tal espaço. Até o encerramento do ritual, a plateia só pode ir até às suas bordas. Essa interdição estende-se ao Poró, pois ambos são templos sagrados daquele povo.

Aos poucos, o Terreiro vai sendo ocupado pelos Praiás, padrinhos, cantadores e puxadores de toantes⁴, no momento da abertura do ritual. A partir dessa abertura, aquele espaço é interditado ao não índio, que não pode mais cruzar suas fronteiras. A religião e a fé modelam o espaço e sua classificação como local comum ou sagrado dependendo da ação que se desenvolve no momento. Assim como modelam e ressignificam o Terreiro, os Jiripankó forjam suas identidades à medida em que vão assumindo o protagonismo das suas vidas e dos seus ritos. Em uma religião marcada pela presença de aspectos que foram tomados como empréstimos da religião dos colonizadores europeus, dos escravizados africanos e do habitante sertanejo, com quem dividem o espaço territorial.

Enquanto espaço religioso, o Terreiro foge do padrão visto nos lugares de congregação de outras religiões. A ausência de paredes, pisos cerâmicos, decoração suntuosa, mobília e altares é substituída pela simplicidade do chão de terra, pela poeira e pelo calor, mas é um espaço onde transborda pertencimento, partilha, fé, devoção e identidade. É perceptível a simplicidade do lugar, contudo, as expressões de prazer dos presentes naquele espaço não é possível de ser captado por câmeras e torna-se difícil impossível descrever com precisão, em detalhes o que ocorre.

3. Cicero Pereira é liderança na comunidade Jiripankó e professor na escola indígena. É um dos entrevistados desde 2012, quando iniciei as visitas e pesquisa de campo junto ao povo Jiripankó.

4. Pequenos cantos que animam a cerimônia é repetido pelos indígenas.

Dizem os próprios indígenas: “é preciso viver a nossa cultura para entender o que significa cada elemento do nosso ritual”, como afirmou Cícero Pereira⁵.

Os rituais religiosos são marcados por profunda simbologia e além dos espaços físicos configurados como templos, os Jiripankó expressam vários aspectos que também desempenham papéis de elos entre o humano e o divino. Nos seus Terreiros é visível a forma como os indígenas, desde a mais tenra idade, são envolvidos nas atividades religiosas, notadamente em festas como os pagamentos de promessas. São momentos em que tais aspectos assumem dimensões que transcendem sua forma física. O campião⁶ e os cachimbos são usados para defumar pessoas, alimentos e vestes dos Encantados. São passados em forma de cruz, várias vezes por sobre os objetos e sobre as pessoas. O mesmo acontece com os maracás que também atuam como portas entre os dois mundos. A utilização desses instrumentos pelos cantadores, associada a força dos cânticos dos toantes, serve de passagem dos Encantados para o mundo físico do Terreiro ou do Poró e, na mesma intensidade os guia de volta ao seu mundo, no Reino do Ejucá.

Sobre esse universo sagrado, infere-se que a vivência Jiripankó é mediada pela crença em Deus e na Força Encantada. Assim, o mesmo fervor é observado nas celebrações na Igreja, o templo católico romano e nos Terreiros onde são realizadas as festas e as danças indígenas. São vários rituais e estes acontecem com muita frequência entre os Jiripankó, organizados em núcleos familiares favorece os encontros para rezar, fumar cachimbo ou campião, agradecem e pedem proteção e bênçãos a Deus e aos Encantados que nas festas ou rituais são representados pelos Praiás.

Quando o Pajé recebe algum doente em busca de atendimento terapêutico, realiza um exame prévio, com o intuito de identificar a doença por meio da observação dos sintomas. A essa observação, segue-se uma averiguação para detectar se ocorreu quebra de tabu, se existe histórico de doenças do indivíduo e o tempo que vem sentindo os sintomas. O exame e a averiguação definem o diagnóstico apresentado, norteando os passos seguintes formados por uma série de ações interditas ao conhecimento público pois pertencem ao mundo ritualístico dos Encantados. O diagnóstico, aliado a experiência, possibilitam ao Pajé avaliar o tipo de doença, a gravidade e o método terapêutico a ser aplicado.

O ritual de cura é assentado no princípio da reciprocidade, na trilogia do dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003), ou seja, os pais levam o menino doente à presença do Encantado, no Poró, pedem a cura e quando são atendidos, o curador pode recomendar a realização da festa, entregando simbolicamente o menino ao

5. Entrevista em 22/05/2016, realizada na Aldeia Jiripankó, Pariconha/AL

6. Espécie de cachimbo de madeira, em forma de cone, usado para defumar.

mundo desses Encantados. A festa acontece em um dos Terreiros da aldeia e é denominada de Menino do Ranho.

Na Aldeia Jiripankó as crianças são iniciadas no mundo do ritual e aprendem a partilhar do universo das festas e das mobilizações por seus direitos desde muito cedo. O convívio estreito com os mais velhos é o primeiro ciclo de construção de saberes numa educação pautada na experiência cotidiana partilhada, nas vivências enquanto membro da do grupo e no sentimento de pertença forjado diariamente (CANDAU, 2016). A identidade é construída no aprendizado da importância dos aspectos socioculturais como a crença nos Encantados, os tabus, o ritual e os valores ancestrais. A construção identitária e a elaboração do senso de pertença étnica promovem a estabilidade de uma ordem cosmológica, espiritual expressa desde a participação em rituais até o pagamento de promessa e entrega da criança aos Encantados no Terreiro, como fases de intermediação entre os dois mundos.

As relações entre os humanos e os Praiás são baseadas em respeito, pactos e reciprocidade. Tais relações ultrapassam o campo do físico e concreto e adentram ao mundo transcendental, sobrenatural possível de ser explicadas com a experiência e com a fé. O pacto é estabelecido no simples ato físico de fazer uma oferenda a um Praiá. Cria-se nesse ato, um laço entre o indivíduo que oferece a dádiva e a divindade encantada recebedora da oferenda em retribuição a um pedido atendido.

Colocar um menino no rancho, faz parte de um grande evento que envolve o Encantado e o “dono” ou “dona da festa”. Visto, o/a/a último, como o/a pagante da dádiva, aquele/a que faz a oferenda, o/a patrono/a da festa e o primeiro como o homenageado, aquele que realizou a cura concedendo a graça. A cerimônia é pública envolvendo os indígenas em um conjunto de ações desde a ajuda financeira à oferta de mão de obra nos preparativos.

Após o pacto ser firmado, a dádiva deve ser concretizada mediante dois aspectos: a fé no Encantado, nas suas habilidades, no seu poder. É uma relação de reciprocidade em dar e receber que coloca o Praiá e aquele que faz a oferenda em uma situação de troca, de harmonia. Essa relação é um ato de veneração, de respeito, de fé no Encantado, que cosmológicamente responde por suas qualidades (AMORIM, 2010).

O ritual Menino do Rancho, portanto, é o desfecho de um evento envolvendo um pedido de cura ou de solução para alguma situação de ordem diversa que pode estar prejudicando a vida do indivíduo, de um ente querido ou atrapalhando, de alguma forma, o próprio povo indígena. Um pedido é feito a um Encantado; a quem é oferecido um prato alimentício ou ao “batalhão de Praiás”

que protege de forma sobrenatural o indivíduo e a povo. Se o pedido é atendido, a graça é alcançada e o penitente retribui fazendo a festa.

A entrega do prato ao Praiá não obedece a uma ordem hierárquica; todo o “batalhão” é contemplado, desde o “dono do Terreiro”, ao Capitão e demais membros da confraria. A hierarquia determina a posição ou o poder sobrenatural de cada Praiá entre os indígenas, pois cada aldeia com origens Pankararu tem um ou mais terreiros e em um deles existe seu próprio Encantado, “seu dono”, mas essa condição não lhe confere superioridade no momento da distribuição do alimento.

A realização da festa exige certa organização financeira, por isso a família do Menino é quem decide a data do pagamento da promessa. A única regra é que o evento inicie no final da tarde do sábado estendendo-se até o final do domingo. O ato de distribuir alimentos com os participantes e visitantes é uma demonstração do valor atribuído a ação do Encantado sobre o doente. Nesse momento, parece que o Sertão se reveste de prosperidade, fartura e a alegria da dádiva estende-se a toda população indígena, aumentando os laços entre cada um dos participantes em uma atividade forte da expressão sociocultural Jiripankó.

Apesar da afirmação que é oferecido um prato ao Encantado ou Praiá, geralmente é ofertado um carneiro ou um boi como parte do almoço servido juntamente com a garapa feita de água açucarada ou caldo de cana e o fumo para a defumação, entre outros itens que compõem a oferenda (AMORIM, 2010). Observa-se, nessa atitude a prática da partilha, da retribuição e da reciprocidade. O ritual de pagamento de promessa é a efetivação pública de um vínculo firmado entre o mundo físico e o mundo espiritual, entre o material e o imaterial do povo Jiripankó no Semiárido alagoano.

Considerações finais

Segundo as narrativas das memórias, desde a chegada ao Sertão alagoano os Jiripankó vêm realizado suas atividades religiosas como instrumento de fortalecimento étnico e de criação do senso de pertença. Ainda no passado, quando duas anciãs Pankararu, conhecidas como Gonçalves, iniciaram o ensinamento com a socialização dos rituais, estavam fomentando as expressões socioculturais religiosas desse povo indígena.

Ao longo dos anos, na medida que a Aldeia foi se formando e o povo vivenciando suas experiências cotidianas surgiram os conflitos, inicialmente pela posse da terra e, depois com perseguições por terem a religião demonizada pelos poderosos do lugar com aquiescência da Igreja Católica Romana.

As perseguições obrigaram os indígenas a adotar práticas de silenciamento

como forma de preservar sua integridade física e religiosa. Porém, o silenciamento não abolir as práticas socioculturais, moldou-as com a adoção de aspectos religiosos cristãos e, a partir da década de 1980, com a reafirmação étnica, tais práticas converteram-se no aspecto identitário para lhes conferir o reconhecimento enquanto um povo indígena.

A partir de então, as expressões religiosas Jiripankó tornou-se em uma marca visível na região e seus rituais começaram a atrair estudiosos e curiosos das vizinhanças e de lugares mais afastados. Pesquisas sobre as Festas e o Menino do Rancho ocuparam a discussões acadêmicas em Alagoas e nos estados vizinhos pensadas como um aspecto que confere notoriedade e fortalecer a presença indígena Jiripankó no cotidiano de Alagoas.

As relações ininterruptas com os Pankararu possibilitou aos Jiripankó o aprendizado e a socialização das práticas ritualísticas, além da autoridade necessária e indispensável para “levantar a aldeia” (ARRUTI, 1995), “abrir terreiros”, buscar proteção dos Encantados, realizar rituais, conquistar o reconhecimento étnico, fortalecer o grupo e reivindicar os direitos preconizados em lei e desrespeitados enquanto efetivação prática.

A religião tornou-se, portanto, em um importante aspecto para no mundo sociocultural Jiripankó, partindo das noções de doença e cura a partir da crença na força dos Encantados, procuramos apresentar brevemente a concepção de promessa, dádiva e reciprocidade cotidiana na vida desse povo. Inclusive das crianças, que além de serem personagens centrais no ritual, desde bem pequenas aprendem, convivem e interagem socialmente no Terreiro e no Poró, o que lhes conferindo o senso de pertença étnica e a afirmação identitária Jiripankó no Semiárido alagoano.

Referências

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: Resistência e Ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano**. Porto Alegre: UFRGS, 2010 (Tese Doutorado em Antropologia Social).

ARRUTI, José Maurício A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. (Org.), 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004, p.231-279.

_____. Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p.57-94.

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

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CUNHA, Maximiliano Carneiro da. **A música encantada Pankararu: toantes, Toré, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu**. Recife: UFPE, 1999. (Dissertação Mestrado em Antropologia Cultural).

FARIAS, Ivan Soares. **Doenças, dramas e narrativas entre os Jiripankó no Sertão de Alagoas**. Maceió: EDUFAL. 2011. (Coleção Índios do Nordeste: temas e problemas. Vol. XIII).

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas**. Maceió: UFAL, 2009. (Dissertação Mestrado em Educação).

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes Peixoto. RELIGIOSIDADE E ENCANTAMENTO: O pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. In **Mnemosine**. Revista do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande. Vol. 7, N.1, Jan/mar 2016, p. 111 – 126.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil**. Cienc. Cult. vol.60 nº.4 São Paulo Oct. 2008. Disponível em http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252008000400018&script=sci_arttext. Acesso em 10/12//1015.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Mauss, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MOTA, Clarice Novais. **Os filhos de jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2007.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá:** relações socioambientais no sertão pernambucano. Campina Grande: UFCG, 2014 (Dissertação Mestrado em História).

OLIVEIRA, João Pacheco de, (Org.) **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PISSOLATO, E. Tradições indígenas nos censos brasileiros: questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). **Religiões em movimento:** o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 235-252.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução:** missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.

SANTOS. Cícero Pereira dos. **Território e identidade:** processo de formação do povo indígena Jiripancó. Palmeira dos Índios, AL: UNEAL-Campus III, 2015 (Trabalho Conclusão do Curso em História).

SANTOS, Lourival Santana (Org.) **Catálogo de documentos manuscritos avulsos da Capitania de Alagoas (1690-1826).** Maceió, Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, 1999.

SILVA, Anderson Barbosa da. **Rituais Jiripankó: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de Alagoas.** Palmeira dos Índios: UNEAL-Campus III, 2013 (Trabalho Conclusão do Curso em História).

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó: história ritual e cultura.** Palmeira dos Índios: UNEAL- Campus III, 2015 (Trabalho Conclusão do Curso de História).

8 - A HISTÓRIA AMBIENTAL URBANA E AS CIDADES MÉDIAS DO INTERIOR DO NORDESTE: PROPOSTAS DE ESTUDO

**José Otávio Aguiar
André Figueiredo Rodrigues**

Introdução

As cidades médias (aquelas que têm entre 100 mil e 300 mil habitantes, ou um pouco mais, e que abrigam empresas e serviços de alto padrão e sofisticação) do interior do Nordeste são um objeto ainda muito pouco explorado na história ambiental. Sua realidade, relativamente recente no cenário nacional, reflete, por um ângulo, certa interiorização, lenta e gradativa, do aparato administrativo do Estado brasileiro; por outro, porém, aponta para o êxodo rural das últimas décadas, para a exploração do capital e para a diversificação de suas economias regionais. A pergunta que propomos é: como abordar tais cidades à luz da história ambiental urbana?

De início, expomos anotações sobre as possibilidades que a história ambiental urbana proporciona como fonte de pesquisa; em seguida, apresentamos uma discussão bibliográfica dos enfoques analíticos que podem ser estudados com as histórias ambiental e ambiental urbana no Brasil; por fim, passamos a uma série de proposições de trabalho com a história ambiental urbana no estudo das cidades médias do interior do Nordeste.

História ambiental urbana: possibilidades de pesquisa

Em 2004, o historiador alemão Dieter Schott, em artigo sobre as publicações mais significativas, nos Estados Unidos e na Europa, a respeito da história ambiental urbana, desde a década de 1990, perguntou: “Quais lições devem ser aprendidas” em história ambiental urbana? (SCHOTT, 2004, p. 519)

A partir das reflexões propostas por Dieter Schott e pela extensa bibliografia produzida a partir de então – e graças também a perspectivas multidisciplinares –, a historiografia ambiental urbana passou a revisitar antigos conceitos da geografia, como paisagem, espaço e recursos naturais. Assim, assuntos como a relação entre os homens e os animais, a história das aclimações e das domesticações de espécimes vegetais variados, o papel dos vírus e das bactérias em nosso cotidiano e a percepção e o controle dos desastres naturais ganharam páginas instigantes na

literatura ligada a esses domínios da história. Todos esses temas, aliás, direta ou indiretamente, remetem às cidades: lócus de aglomerações humanas, em relação cultural de significação e transformação do espaço-lugar-paisagem.

As cidades e o seu frenesi construtivo, assim como seus processos de verticalização e de mudança climática, suas demolições, construções e transformações da paisagem (aqui pensada na percepção de seus moradores e trabalhadores esporádicos, sujeitos sensíveis e não invisíveis), constituem objetos atrativos de reflexão. Atualmente, os saberes técnicos ligados à gestão moderna das cidades exigem o planejamento do trânsito frente ao aumento significativo do modelo automobilístico de transporte urbano; a racionalização dos recursos hídricos; o planejamento do regime de infiltrações ligadas ao chorume e à poluição dos lençóis freáticos; o depósito e compactação dos resíduos e rejeitos sólidos ligados às diversas atividades produtivas etc.

No contexto da história ambiental urbana, esses temas começaram a despertar afeições, como lembrou Dieter Schott, a partir da década de 1990 nos Estados Unidos e, depois, na Europa. De início, esse interesse buscava compreender o aumento significativo do tamanho e da densidade demográfica das cidades; depois, entender os impactos e os problemas ocasionados pela ocupação desordenada dos centros urbanos, como poluição do ar e das águas, coleta de esgotos, logística reversa de produtos potencialmente poluentes e atividades produtoras de resíduos sólidos. Mas, afinal, o que podemos aprender com o que essa historiografia já produziu, em termos de método e exploração temática, bem como de discussão teórica e reflexiva?

Para Schott (2004), o que move esse movimento exploratório do viver em cidades é a preocupação com o futuro a ser proporcionado a essas aglomerações e com os problemas a serem ali enfrentados, como densidade demográfica, crescimento populacional, sanitarismo, segurança hídrica, desenvolvimento urbanístico, entre outros. Sendo assim, como esses temas têm sido abordados pela historiografia ambiental urbana brasileira?

História ambiental e história ambiental urbana no Brasil

Para responder à pergunta que conclui o item anterior, analisemos as produções acadêmicas dedicadas ao estudo das cidades e ligadas à área da história.

Sob o ponto de vista fitogeográfico, a maioria dessas cidades está situada nas fronteiras ou nos ecótonos entre os biomas e as biotas de semiárido e de brejo de altitude. No que toca à historiografia, cabe lembrar que o Nordeste continental

e sua cultura são ainda pouco conhecidos no contexto das criativas sociabilidades urbanas, que vêm sendo entretecidas pelas populações brasileiras no cenário político e econômico da Nova República.

Explorar as modalidades do ser, da vida e do trabalho em cidades com vias de trânsito congestionadas, cada vez mais quentes e populosas, pode ser um dos objetivos do pesquisador. É possível aferir os dados de memória urbana e de sensibilidades, em relação à paisagem, colhidos nos relatos de história oral, a partir da comparação entre fotografias em temporalidades diversas, da leitura das variadas paisagens e da memória cognitiva a elas associada. Também é possível percorrer a trajetória de vida de militantes ambientalistas, de profissionais e gestores de urbanismo, de operários e habitantes ordinários da cidade. Ao fazê-lo, por exemplo, o historiador estará em busca de modalidades de percepção sensíveis das transformações urbanas, que, interagindo com os sujeitos históricos, produzem experiências psicológica e subjetiva muito particulares, passíveis de registro pelas mais diversas linguagens.

Os campos teóricos de diálogo frequente para essas abordagens são os da história ambiental urbana e os da história social do trabalho. Até agora, as pesquisas de história ambiental no Brasil têm se dedicado pouco ao período posterior à década de 1980. Isto talvez decorra de sua proximidade temporal. Apesar de os movimentos ecológicos emergirem na década de 1970 e início dos anos 1980 e de a história ambiental ter surgido no bojo da discussão suscitada por esses movimentos, ainda são poucos os historiadores do campo que se debruçam, particularmente, sobre décadas mais próximas e objetos mais recentes, como é o caso dos processos de verticalização urbana e das oposições que encontraram por parte de setores das populações envolvidas. Não obstante, é fácil constatar que, hoje, as cidades ocupam uma posição central nos debates sobre qualidade de vida e meio ambiente.

No Brasil, na esteira dos estudos pioneiros do historiador estadunidense Warren Dean, que produziu trabalhos sobre a produção e exploração da borracha na Amazônia e o desflorestamento da Mata Atlântica¹, atuaram pesquisadores como

1. O norte-americano Warren Dean (1932-1994) procurou, notadamente em dois de seus estudos – um sobre a exploração da borracha amazônica (*A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*), outro sobre a história da devastação da Mata Atlântica (*A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata atlântica brasileira*) –, compreender as relações históricas e ecológicas entre a sociedade brasileira e o meio ambiente, atentando-se para as formas de exploração da natureza no Brasil. Na década de 1970, durante a “onda ecológica” que alcançou a historiografia norte-americana, passou a questionar, por meio de uma visão equitativa e ecológica, o conceito de desenvolvimento econômico e degradação ambiental, na problemática dos obstáculos ao desenvolvimento industrial que o mundo vinha experimentando nos últimos

Victor Leonardi² e José Augusto Drummond³, que estudaram a modernidade e a exploração dos recursos naturais, notadamente em territórios indígenas, na região amazônica. Pioneiras também foram as pesquisas de José Augusto Pádua (2004) e de Paulo Henrique Martinez (2007; 2010; 2011), que estudaram as complexidades ecológicas nos espaços nordestinos e de São Paulo, respectivamente, para se compreender a formação do território brasileiro, desde o período colonial, na perspectiva da história ambiental. Ambos estudaram histórias regionalizadas.

cem anos (OLIVEIRA, 2010, p. 107). Em 1972, publicou o artigo “Economic development and environmental deterioration” na revista *Studies in Comparative International Development*, em que alertava para os “possíveis resultados ecológicos causados pelo contínuo desenvolvimento da economia mundial”, principalmente o crescimento econômico realizado na América Latina. Após essas primeiras preocupações, Dean voltou esforços para a exploração econômica da borracha amazônica. Na época, em 1987, a região atraía os olhares estrangeiros, dentre outros fatores, pelos “supostos perigo e ameaça que corriam devido ao modelo ‘tradicional’ de ocupação dos espaços e ‘primitivismo’ da exploração dos recursos naturais”. Não é de se estranhar, portanto, “que temas como soberania nacional, relações internacionais, políticas nacional e regional de desenvolvimento e até mesmo da conservação e preservação da biodiversidade tenham se tornado frequentes nos trabalhos sobre a Amazônia” (OLIVEIRA, 2010, p. 108-109). No âmbito metodológico, suas pesquisas sobre a história ambiental caracterizaram-se, fundamentalmente, pelo amplo diálogo com as ciências naturais, agrárias e com a geografia (OLIVEIRA, 2013). Sobre a obra de Warren Dean, conferir a tese de doutoramento de João Rafael Moraes de Oliveira (2013). Quanto à história ambiental do Norte do Brasil, em 2010, o historiador Paulo Henrique Martinez analisou como a diversidade de relações sociais na região amazônica se confronta com as ideias generalizantes e simplificadoras que ocultam a compreensão de sua história ambiental. Essa diversidade não podia ser negligenciada, sob o risco de se perpetuarem estereótipos e o senso comum, os quais estão na base de ações, projetos e valores culturais que movem a destruição do meio ambiente e a incerteza de futuro que pairam sobre a Amazônia no século XXI (MARTINEZ, 2010).

2. Victor Leonardi estudou, em *Entre árvores e esquecimentos*: história social nos sertões do Brasil, de 1996, a modernidade e os povos indígenas em constantes conflitos interétnicos e na exploração de ouro nos sertões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso; os processos conflituosos ocasionados pela expansão da pecuária no Nordeste, Centro-Oeste e Sul; o extrativismo amazônico e, ainda, a expropriação de terras indígenas dos Guarani, nas regiões do Rio Grande do Sul e do Mato Grosso do Sul; dos Xokleng, de Santa Catarina; dos Kaingang, do Oeste de São Paulo; dos Nambikwara, do Mato Grosso; dos Yanomami, de Roraima; e dos Waimiri-Atroari, do Amazonas (LEONARDI, 1996). Em *Os historiadores e os rios*: natureza e ruína na Amazônia brasileira, de 1998, analisa a história ambiental do baixo rio Negro e seus afluentes, localizados na Amazônia brasileira (LEONARDI, 1998). Nessas obras, guiando-se pelos ensinamentos de uma história utilitarista norte-americana, Victor Leonardi propõe uma interpretação do passado a fim de pensar a Amazônia de hoje: ali devem ser elaboradas propostas de ordenamento territorial, de desenvolvimento econômico e de preservação da natureza.

3. José Augusto Drummond estudou assuntos como desenvolvimento sustentável, políticas públicas e a exploração de recursos naturais na região amazônica (*O Amapá nos tempos do manganês*: um estudo sobre o desenvolvimento de um estado amazônico, 1943-2000; e *Amazônia*: dinamismo econômico e conservação ambiental) e no Rio de Janeiro (*Devastação e preservação ambiental no Rio de Janeiro*). É de sua autoria o artigo “A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa”, em que traça os principais aportes que a história ambiental pode proporcionar ao trabalho do historiador (DRUMMOND, 1991).

Apesar de se inserirem em múltiplas temporalidades, seus estudos envolveram temáticas relacionadas aos movimentos sociais e políticos que possuíam forte dimensão ambiental.

Outros pesquisadores igualmente se dedicaram à história ambiental, como Lise Fernanda Sedrez (com *Os sentidos de fronteira e o lugar*: construindo a baía de Guanabara como uma fronteira ambiental, de 2016; *Desastres socioambientais, políticas públicas e memória*: contribuições para a história ambiental, de 2013; *História ambiental da América Latina*: costurando tradição e inovação, de 2012; *O corpo na história ambiental*: de corpos d'água a corpos tóxicos, de 2012; e com o capítulo “Urban nature in Latin America: diverse cities and shared narratives”, de 2013); Ely Bergo de Carvalho (com *História ambiental e o ensino de História*: uma difícil aproximação, de 2010; *Legislação florestal, território e modernização*: o caso do Estado do Paraná 1907-1960, de 2007; *A história ambiental e a crise ambiental contemporânea*: um desafio político para o historiador, de 2004; e com os artigos “A percepção na transformação da paisagem: os agricultores no desflorestamento de Engenheiro Beltrão – Paraná, 1948-1970”, de 2007; e “Os historiadores e as florestas: dez anos depois de ‘A ferro e fogo’”, de 2007); Cristina Peixoto Mehrkens (com *Urban space and national identity in early Twentieth century São Paulo, Brazil*: crafting modernity, de 2010); Cristina de Campos (com o artigo “São Paulo e seus rios em finais do século XIX: dos planos à criação da Comissão de Saneamento das Várzeas”, de 2014); Fábio Alexandre dos Santos (com *Domando as águas*: salubridade e ocupação do espaço na cidade de São Paulo, 1875-1930, de 2011); Adalmir Leonidio (com *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, em organização com Berthold Zilly e Eli Napoleão de Lima, de 2001); Bianca Melzi de Domencis (com a dissertação *Os cortiços e o urbanismo sanitário da cidade de São Paulo no final do século XIX*, de 2014; e com o artigo “A unidade urbana insalubre: incorporação, fiscalização e condenação dos cortiços paulistanos no final do século XIX”, de 2015); Marcos Bernardino de Carvalho (com a dissertação *Uma geografia do discurso sobre a natureza*, de 1991); Carlos Alberto Menarin (com a tese *Entorno da sustentabilidade*: a reserva da biosfera do Cinturão Verde da cidade de São Paulo, 1971-2008, de 2013; *A sombra dos jequitibás*: políticas públicas e patrimônio ambiental na criação e implantação do Parque Estadual de Vassununga-SP (1969-2005), de 2009; Edmundo Monte (com o artigo “História ambiental do(s) agreste(s) de Pernambuco: as ações humanas no ambiente natural sob a ótica dos indígenas e dos estudos acadêmicos – séculos XIX-XX”, de 2014); Cássia Natanie Peguim (com a dissertação *Meio ambiente e*

desenvolvimento: a construção do debate ambiental em ‘O Correio da UNESCO’, 1972-1992, de 2015); Fabiula Sevilha de Souza (com a dissertação *Rios e terras: história ambiental de Goiás, 1822-1850*, de 2013); Eduardo Giavara (com os capítulos “A cidade, o rio e a hidrelétrica: figurações da cidade de Salto Grande/SP e do rio Paranapanema”, de 2015; e “Salto Grande: o impacto da usina hidrelétrica”, de 2007; e com os artigos “Os Annales e a história ambiental: das ruas de Paris a História Nova”, de 2011; e “Cientistas e viajantes no interior paulista: a exploração do Vale do Rio Paranapanema pela Comissão Geográfica e Geológica”, de 2015); e Janes Jorge (com *Tietê, o rio que a cidade perdeu*: São Paulo, 1890-1940, de 2006; e os artigos “Rios e várzeas na urbanização de São Paulo, 1890-1940”, de 2003; e “Na beira dos rios de São Paulo, gente, bichos e plantas, 1890-1940”, de 2014; e a coletânea, sob sua organização, *Cidades paulistas: estudos de história ambiental urbana*, de 2015), entre outros.

No tocante à ambiental urbana, merecem destaque as pesquisas de Regina Horta Duarte (com *História e natureza*, de 2005; *Historia urbana y universidades latinoamericanas: utopías y desafíos ambientales*, de 2012; e os artigos “Turn to pollute: poluição atmosférica e modelo de desenvolvimento no “milagre” brasileiro, 1967-1973”, de 2015; ““Eu quero uma casa no campo”: a busca do verde em Belo Horizonte, 1966-1976”, de 2014; “Proteção à natureza e identidade nacional no Brasil, anos 1920-1940”, de 2010; “Urban trees and urban environmental history in a Latin American city, Belo Horizonte, 1897-1964”, de 2009; “À sombra dos ficus: natureza e sociedade em Belo Horizonte”, de 2007; e “Por um pensamento ambiental histórico: o caso do Brasil”, de 2005); e de José Otávio Aguiar (com os artigos “História ambiental urbana e mobilizações das ONGs de classe média contra a verticalização: o caso de Campina Grande, PB (1996-2015)”, de 2017; e “Secas, migrações e representações do semiárido na literatura regional: por uma história ambiental dos sertões do Nordeste brasileiro”, com Catarina Buriti, de 2008; e na organização, com Edson Silva e André Figueiredo Rodrigues, do livro *Natureza e cultura nos domínios de Clio: história, meio ambiente e questões étnicas*, de 2012), que estudaram, em caráter retrospectivo, eventos como o corte sistemático de árvores e as reações dos habitantes urbanos, projetos de verticalização urbana, poluição atmosférica, modelos de desenvolvimento econômico e história ambiental.

Além destes, também temos textos produzidos por Ana Fani Alessandri Carlos (com *A condição espacial*, de 2011; *O lugar no/do mundo*, de 1996; *A cidade*, 1991; *A (re)produção do espaço urbano*, de 1994; e *O espaço urbano: novos escritos sobre a cidade*, de 2004); Antonio Carlos Robert Moraes (com *Meio*

ambiente e ciências humanas, de 2005); Milton Santos (com *O espaço dividido*, de 1979, *A natureza do espaço*, de 2002; *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*, de 2000; *Brasil: território e sociedade*, de 2001, *Pensando o espaço do homem*, de 1982; *Por uma economia política da cidade*, de 1994; e *Metamorfoses do espaço habitado*, de 1988); e Diego Mendes Cipriano e Carlos Roberto da Silva Machado (com o artigo “O estudo da natureza da/na cidade: algumas contribuições da história ambiental”, de 2009), por exemplo, que se dedicaram, respectivamente, a estudar: o espaço urbano como uma realidade prática que se constituiu ao longo da história da humanidade, como produto da reprodução social e do desenvolvimento da globalização capitalista; a problemática ambiental nas ciências humanas; os circuitos da economia urbana na globalização capitalista e o espaço como um conjunto indissociável de sistemas de objeto e sistemas de ações humanas que interagem e se determinam constantemente; e a discutir a problemática ambiental urbana forjada pela modernidade capitalista.

Na sociedade moderna, mais do que em qualquer outro período da história, observa-se que o aumento da interferência humana sobre a natureza e seus ecossistemas tem provocado alterações significativas na dinâmica do equilíbrio ecológico. As ações antrópicas, degradando os ambientes naturais, têm sido objeto de amplas e sistemáticas reflexões, principalmente relacionadas a uma parte considerável da comunidade científica internacional, que propõe pensar historicamente a cidade em sua relação com a natureza, por estudos interdisciplinares que convergem e agrupam pesquisas de historiadores, geógrafos, cientistas sociais e urbanistas.

A literatura científica ligada às questões das relações entre sociedade e natureza se intensificou, quantitativa e qualitativamente, em especial, a partir da década de 1960, quando a sensibilidade histórica por problemas ambientais começou a produzir o que alguns autores denominaram de “giro ambiental” das Ciências Sociais, que deu origem à ecologia política, à antropologia ambiental e à história ambiental (ALVARADO; PINEDA MUÑOZ, 2014, p. 13-25; MOLANO CAMARGO, 2016, p. 378). Desde então, quando no contexto global, marcado pela expansão do capitalismo, principalmente após a derrocada do socialismo na década de 1990, as cidades de todo o planeta se converteram em espaços privilegiados para a produção e reprodução do capital, o que gerou fortes impactos ambientais e sociais (MOLANO CAMARGO, 2016, p. 378).

A partir de então, a história ambiental urbana tem mostrado que ações humanas intensivas passaram a transformar, em escala crescente, uma natureza então quase intacta em um ambiente modificado, degradado e comprometido por

atividades de exploração constantes e intensivas de recursos naturais.

A capacidade humana de intervir nos ambientes naturais foi se desenvolvendo de maneira gradativa e cumulativa, até alcançar a intensa capacidade de gerar transformações significativas, como as verificadas nas últimas décadas, comprometendo a estabilidade dos sistemas ambientais, devido, principalmente, ao progresso econômico que tem sido potencializado pelo desenvolvimento científico e tecnológico. Neste sentido, começaram a ganhar destaque assuntos relacionados à construção histórica do ambiente urbano e aos efeitos negativos da industrialização e do consumo massivo. Em seu contraponto, também começam a aparecer discussões sobre os esforços de conservação e de recuperação ambientais, levadas a cabo por cidades pré-industriais e industriais; assim como o intercâmbio entre cidade, território e ecossistemas que a constituem. Temas centrais de discussão da história ambiental urbana (MOLANO CAMARGO, 2016, p. 378-379).

No contexto, diferentes culturas se relacionam com a natureza, explorando ou não determinados recursos presentes em seu espaço, segundo sua concepção de mundo e esquemas de significação social e histórica. Compreender a história do pensamento sobre a natureza, pela sociedade contemporânea, e sua variedade de usos, ao longo do tempo, é uma tarefa instigante, porém complexa. As ações humanas (trans)formaram o meio ambiente e se utilizaram de seus recursos. Por trás dessas práticas e do tratamento que os seres humanos deram aos animais, estava a maneira como eles pensavam e imaginavam a natureza.

Portanto, por motivos variados, através de atividades diversas e em momentos históricos distintos, a humanidade passou a modificar intensamente o ambiente natural, moldando-o às suas necessidades e interesses, notadamente de caráter econômico. A ocupação e a exploração de praticamente todas as áreas do planeta, mesmo as mais inóspitas, tornaram-se possíveis em função dos aparatos científicos e tecnológicos desenvolvidos e colocados a serviço da humanidade. Disto resulta que os impactos negativos sobre o meio ambiente, antes localizados e de dimensões regionais, passaram a crescer ao longo do tempo, alcançando os mais distantes rincões do planeta e comprometendo a estabilidade de ecossistemas que levaram milhares de anos para se constituírem.

O impulso da globalização capitalista e dos impactos ambientais e sociais sobre as cidades, em estreita relação com a natureza, proporciona – nos dias de hoje –, aos historiadores dedicados à história ambiental urbana, o estudo das cidades e as suas relações com o meio ambiente a partir de quatro grandes enfoques analíticos: as redes de infraestrutura, o metabolismo socioeconômico e urbano,

as trajetórias dependentes e a justiça ambiental (MOLANO CAMARGO, 2016).

História ambiental urbana de cidades médias do Nordeste: propostas de trabalho

Em história ambiental urbana, como dissemos, as cidades ocupam posição central nos debates acerca dos processos históricos relacionados à história ambiental. No caso das cidades médias localizadas no interior do Nordeste – como Campina Grande, localizada no Estado da Paraíba –, assuntos relacionados à preocupação ambiental vêm ganhando destaque nos estudos relacionados à história das cidades, notadamente aqueles derivados das novas formas de urbanização ali presentes nos últimos anos, do dismantelamento dos serviços públicos urbanos e seus impactos ambientais e dos custos de seu crescimento desordenado.

A cidade de Campina Grande, localizada entre o brejo de altitude e o semiárido, apresenta variações climáticas impressionantes. Estudo realizado por Francisco de Assis Salviano de Sousa, Heliene Ferreira de Moraes e Vicente de Paulo Rodrigues da Silva, sobre a influência da urbanização no clima da cidade, expõe uma das variantes que se pode estudar para outras cidades médias nordestinas: a expansão de cidades e os diversos impactos produzidos no ambiente urbano causados por atitudes antropogênicas. Os autores, ao avaliarem o efeito da urbanização no clima da cidade de Campina Grande, com base em dados mensais de temperatura média do ar, de precipitação pluvial, de umidade relativa do ar e de insolação no período de 1963 a 2004, detectaram, por meio do método de desvios cumulativos, mudanças abruptas nas séries temporais (SOUSA; MORAIS; SILVA, 2011). Assim, podem-se estudar as variações climáticas – temperatura média do ar, umidade relativa e precipitação pluviométrica – ao longo de um período, a fim de descobrir se no local ocorrem diferenças entre períodos pré-urbano intenso e pós-urbano intenso.

Atualmente, imóveis antigos, representantes de diferentes horizontes estilísticos e arquitetônicos, são demolidos para dar lugar a uma ocupação verticalizada e concentradora de população, produzindo um incremento de densidade demográfica. O investimento no modelo automobilístico de mobilidade fez com que cada um dos edifícios acumulasse dezenas de automóveis, congestionando o trânsito de ruas anteriormente tranquilas, sem qualquer planejamento prévio ou legislação protetiva por parte das câmaras legislativas e dos órgãos fiscalizadores do executivo municipal. Não que a verticalização seja um problema em si, mas seu desprimoroso planejamento produz os paredões de

pedra e concreto que barram, por exemplo, em cidades litorâneas, a brisa marítima; ou a variação de relevo que favorece o regime de ventos.

As transformações dos climas urbanos, de origem antrópica, também favorecem o desenvolvimento de doenças e a extinção de faunas e floras outrora promissoras. Bolsões de calor se desenvolvem nas cidades, onde os contrastes entre pobres e ricos se acentuam. Desse modo, ao clima de calor severo se soma a miríade de tormentos que assolam as populações menos favorecidas do Nordeste, que se amalgamam nos aglomerados interioranos intercalados aos arranha-céus que se levantam como símbolos de opulência. A população abastada situa-se nos andares mais altos, imune à poluição sonora e ao mormaço das altitudes mais baixas, e normalmente tem acesso visual à cidade não obstruída por outros paredões de concreto. No contraponto do otimismo das propagandas extravagantes da construção civil, situam-se as trajetórias de vida dos operários urbanos, também passíveis de estudo. É possível, por meio da história ambiental urbana, conhecer as relações entre o desenvolvimento econômico e as injustiças sociais. Nesse sentido, podemos fazer mais algumas perguntas. Em relação aos trabalhadores, quais são seus regimes de trabalho? No caso de acidentes de trabalho – que ocorrem em vários locais e em períodos diversos na construção dos arranha-céus –, como se configura o cotidiano das famílias após o falecimento de um ente familiar relacionado ao universo de trabalho na construção civil? Ainda mais, qual o lugar das mulheres no setor construtivo (ambiente muitas vezes observado como masculino)? Qual é – se é que existe – a estatística dos imóveis demolidos? Como se modificaram as ruas que passaram por processos de verticalização? Como se desenvolvem a apropriação e o uso dos espaços naturais por segmentos sociais que foram beneficiados ou prejudicados nos processos de urbanização?

Quanto ao crescimento demográfico urbano e aos efeitos ocasionados a partir dele, tais como a contaminação do solo, da água e da atmosfera, que atingem milhares de habitantes das cidades e representam riscos de catástrofes ambientais, quais são os esforços que os atores sociais podem realizar para diminuir tais impactos ambientais? E os movimentos sociais, como agem em questões ambientais urbanas perante governos locais?

Essas e outras perguntas podem ser respondidas dentro de um campo interdisciplinar que, a cada dia, se abre a nossas pesquisas.

Conclusão

Quando se estuda a história ambiental, enfrenta-se uma série de críticas. Frank Molano Camargo, ao empreender análise histórica sobre as cidades, a partir da perspectiva da história ambiental urbana, detalha, fundamentando-se em estudo do professor Gilmar Arruda sobre a história ambiental dos rios, três das mais constantes críticas feitas aos historiadores ambientais: o reducionismo romântico da natureza, o determinismo geográfico e a definição e delimitação das unidades espaciais que propõem à história ambiental (MOLANO CAMARGO, 2016, p. 385-386).

Segundo ele, as advertências de Gilmar Arruda são chave para a história ambiental urbana, já que elas podem ser adaptadas para: o que é a natureza na cidade? Qual é o papel social dos recursos naturais na cidade? Os corpos de água urbanos, os bosques urbanos, a fauna, o lixo, os vírus não podem ser objetos de uma história ambiental? E quais relações existem entre a cidade e os territórios e regiões que a circundam e com os quais ela interage? (MOLANO CAMARGO, 2016, p. 386).

Essas questões, assim como as demais, formuladas no item anterior, podem contribuir para estudos que procuram analisar, por exemplo, as cidades médias urbanas localizadas no semiárido nordestino.

Referências

AGUIAR, José Otávio. História ambiental urbana e mobilizações das ONGs de classe média contra a verticalização: o caso de Campina Grande, PB (1996-2015). **Projeto História** (Online), v. 58, p. 210-239, 2017.

ALVARADO, Sara Victoria; PINEDA MUÑOZ, Jaime. El giro ambiental en las Ciencias Sociales. **Nómadas**, Bogotá, n. 41, p. 13-25, 2014.

BURITI, Catarina de Oliveira; AGUIAR, José Otávio. Secas, migrações e representações do semi-árido na literatura regional: por uma história ambiental dos sertões do Nordeste brasileiro. **Textos e Debates** (UFRR), v. 16, p. 7-31, 2008.

CARLOS, Ana Fani A. **A condição espacial**, São Paulo: Contexto, 2011.

_____. **O lugar no/do mundo**, São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **A cidade**, São Paulo: Editora Contexto, 1991.

___. **A (re)produção do espaço urbano**. São Paulo: Edusp, 1994.

___. **O espaço urbano**: novos escritos sobre a cidade. São Paulo: Contexto, 2004.

CARVALHO, Ely Bergo de. História Ambiental e o ensino de História: uma difícil aproximação. In: FANAIA, João Edson de Arruda; CEREZER, Osvaldo Mariotto; RIBEIRO, Ronilson Rosa. (Org.). **Escrita da História**. Cáceres: Editora da UNEMAT, p. 209-219, 2010.

___. A história ambiental e a crise ambiental contemporânea: um desafio político para o historiador. **Esboços** (UFSC), Florianópolis-SC, v. 11, p. 105-116, 2004.

CARVALHO, Marcos Bernardino de. **Uma geografia do discurso sobre a natureza**. Dissertação (mestrado). Universidade de São Paulo, 1991.

CARVALHO, Rogério Lopes Pinheiro de. **Cidades paulistas**: estudos de história ambiental. São Paulo: Alameda, 2015.

CIPRIANO, Diego Mendes Cipriano; MACHADO, Carlos Roberto da Silva. O estudo da natureza da/na cidade: algumas contribuições da história ambiental. **Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient.** v. 23, julho a dezembro de 2009.

DEAN, Warren. **A luta pela borracha no Brasil**: um estudo de história ecológica. São Paulo: Nobel, 1989.

___. **A ferro e fogo**: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

DOMENICIS, Bianca Melzi de; TORRÃO FILHO, A. **Os cortiços e o urbanismo sanitário da cidade de São Paulo no final do século XIX**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

___. A unidade urbana insalubre: incorporação, fiscalização e condenação dos cortiços paulistanos no final do século XIX. In: JORGE, Janes (Org.). **Cidades paulistas**: estudos de história ambiental urbana. São Paulo: Alameda, p. 96-116, 2015.

DRUMMOND, José Augusto. A história ambiental: temas, fontes e linhas de

pesquisa. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 171-197, 1991.

DRUMMOND, José Augusto; PEREIRA, Mariângela Araújo P. **O Amapá nos tempos do manganês: um estudo sobre o desenvolvimento de um estado amazônico, 1943-2000**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

DRUMMOND, José Augusto; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. **Amazônia: dinamismo econômico e conservação ambiental**. Rio de Janeiro, Editora Garamond Universitária, 2003.

DUARTE, Regina Horta. **História e natureza**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

___. Historia urbana y universidades latinoamericanas: utopías y desafíos ambientales. In: LORETO LÓPEZ, Rosalva. (Org.). **Ciudad y naturaleza: tensiones ambientales en Latinoamérica, siglos XVIII-XXI**, Colección Estudios Urbanos y Ambientales, vol. 3. 1ed. Puebla, Mexico: Editora de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 3, p. 187-218, 2012.

___. Turn to pollute: poluição atmosférica e modelo de desenvolvimento no “milagre” brasileiro (1967-1973). **Tempo** (Niterói. Online), v. 21, p. 64-87, 2015.

___. 'Eu quero uma casa no campo': a busca do verde em Belo Horizonte, 1966-1976. **Topoi (Online): revista de história**, v. 15, p. 159-186, 2014.

___. Proteção à natureza e identidade nacional no Brasil, anos 1920-1940. **The Hispanic American Historical Review**, v. 90, p. 737-738, 2010.

___. Urban trees and urban environmental history in a Latin American city, Belo Horizonte, 1897-1964. **Global Environment**, v. 3, p. 120-153, 2009.

___. À sombra dos ficus: natureza e sociedade em Belo Horizonte. **Ambiente e Sociedade** (Campinas), v. 10, p. 25-44, 2007.

___. Por um pensamento ambiental histórico: o caso do Brasil. **Luso-Brazilian Review**, Wisconsin, EUA, v. 41, n.2, p. 144-161, 2005.

GIAVARA, Eduardo. A cidade, o rio e a hidrelétrica: figurações da cidade de Salto Grande/SP e do rio Paranapanema. In: JORGE, Janes. (Org.). **Cidades Paulistas: estudos de história ambiental urbana**. São Paulo: Alameda, p. 187-204, 2015.

___. Salto Grande: o impacto da usina hidrelétrica. In: MARTINEZ, Paulo Henrique

(Org.). **História ambiental paulista**. São Paulo: Senac São Paulo, p. 245-258, 2007.

___. Os Annales e a história ambiental: das ruas de Paris a História Nova. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS** (Online), v. 24, p. 577-586, 2011.

___. Cientistas e viajantes no interior paulista: a exploração do Vale do Rio Paranapanema pela Comissão Geográfica e Geológica. **Mnemonise Revista**, v. 6, p. 218-233, 2015.

JORGE, Janes. **Tietê, o rio que a cidade perdeu**: São Paulo, 1890-1940. São Paulo: Alameda, 2006.

___. Rios e várzeas na urbanização de São Paulo, 1890-1940. **Histórica** (São Paulo), São Paulo, v. 11, p. 9-15, 2003.

___. Na beira dos rios de São Paulo, gente, bichos e plantas, 1890-1940. **Histórica** (São Paulo. Online), v. 1, p. 1, 2014.

___. (Org.) **Cidades paulistas**: estudos de história ambiental urbana. São Paulo: Alameda, 2015.

LEONARDI, Victor. **Entre árvores e esquecimentos**: história social nos sertões do Brasil. Brasília: Editora da UnB; Paralelo 15, 1996.

___. **Os historiadores e os rios**: natureza e ruína na Amazônia brasileira. Brasília: Editora da UnB; Paralelo 15, 1998.

LEONIDIO, Adalmir. O sertão e outros lugares: a ideia de nação em Paulo Prado e Manoel Bomfim. In: ALMEIDA, Angela Mendes de;

ZILLY, Berthold; LIMA, Eli de Fátima Napoleão de (Org.). **De sertão, desertos e espaços incivilizados**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

MARTINEZ, Cláudia Eliane P. Marques. A natureza dentro da casa. In: MARTINEZ, Paulo Henrique (Org.). **História ambiental paulista**: temas, fontes, métodos. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007, p. 51-68.

MARTINEZ, Paulo Henrique. O abastecimento de água: vida cotidiana e

desigualdade social. In: MARTINEZ, Paulo Henrique (Org.). **História ambiental paulista: temas, fontes, métodos**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007, p. 69-82.

_____. Brasil: desafio para uma história ambiental. **Nômadias**, Bogotá, n. 22, p. 26-35, 2005.

_____. Gente pobre, gente rica nas florestas da Amazônia. **Territórios e Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 123-137, 2010.

_____. História ambiental de São Paulo. **O Biológico**, Campinas, v. 70, n. 2, p. 79-80, 2008.

_____. **Meio ambiente e política no Brasil**: questões para um debate contemporâneo. Assis, 2010. Tese (Livre Docência) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

MEHRTENS, Cristina Peixoto. **Urban space and national identity in early Twentieth century, São Paulo, Brazil**: crafting modernity. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2010.

MENARIN, Carlos Alberto. **Entorno da sustentabilidade**: a reserva da biosfera do Cinturão Verde da cidade de São Paulo, 1971-2008. Tese (doutorado). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2013.

_____. **À sombra dos jequitibás**: políticas públicas e patrimônio ambiental na criação e implantação do Parque Estadual de Vassununga-SP (1969-2005, de 2009). Dissertação (mestrado). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2009.

MOLANO CAMARGO, Frank. La historia ambiental urbana: contexto de surgimiento y contribuciones para el análisis histórico de la ciudad. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, Bogotá, v. 43, n. 1, p. 375-402, 2016.

MONTE, Edmundo. História ambiental do(s) agreste(s) de Pernambuco: as ações humanas no ambiente natural sob a ótica dos indígenas e dos estudos acadêmicos (séculos XIX-XX). **Fronteiras: Revista Catarinense de História**, v. 1, p. 99-125, 2014.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Meio ambiente e ciências humanas**. São Paulo, 2014.

Paulo: Annablume, 2005.

OLIVEIRA, João Rafael Moraes de. **História ambiental no Brasil: o percurso historiográfico de Warren Dean**. Assis, 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

_____. A luta pela borracha no Brasil e a história ecológica de Warren Dean. **Territórios e Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 105-122, 2010.

PÁDUA, José Augusto. **Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)**. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2004.

PEGUIM, Cássia Natanie. **Meio ambiente e desenvolvimento: a construção do debate ambiental em O Correio da UNESCO (1972-1992)**. 2015. 154 f. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2015.

RODRIGUES, André Figueiredo; SILVA, Edson AGUIAR, José Otávio (Org.). **Natureza e cultura nos domínios de Clio: história, meio ambiente e questões étnicas**. Campina Grande, PB, 2012.

SANTOS, Fabio Alexandre. **Domando águas: salubridade e ocupação do espaço na cidade de São Paulo, 1875-1930**. São Paulo: Alameda/ Fapesp, 2011.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

_____. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**, 4 ed. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Editora Record, 2000.

_____. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. São Paulo: Editora Record, 2001.

_____. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Hucitec, 1982.

___. **Por uma economia política da cidade**, SP: Hucitec /Educ, 1994.

___. **Metamorfoses do espaço habitado**, São Paulo: Hucitec, 1988.

SCHOTT, Dieter. Urban environmental history: what lessons are there to be learnt? **Boreal Environment Research**, Helsinki, v. 9, p. 519-528, 2004.

SEDREZ, Lise Fernanda. Urban Nature in Latin America: Diverse Cities and Shared Narratives. **RCC Perspectives**, v. 2013, p. 59-65, 2013.

___. Os sentidos de fronteira e o lugar: construindo a baía de Guanabara como uma fronteira ambiental. In: FRANCO, José Luiz de Andrade; SILVA, Sandro Dutra e; DRUMMOND, José Augusto; TAVARES, Giovana Galvão (Org.). **História ambiental: territórios, fronteiras e biodiversidade**. Rio de Janeiro: Garamond, v. 2, p. 179-200, 2016.

___. História ambiental da América Latina: costurando tradição e inovação. In: MAIA, Andréa Casa Nova; MORAES, Marieta de (Org.). **Outras histórias: ensaios em história social**. Rio de Janeiro: Ponteio, v. 1, p. 125-150, 2012.

___. Desastres socioambientais, políticas públicas e memória: contribuições para a história ambiental. In: NODARI, E.; CORREIA, S. (Org.). **Migrações e natureza**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

___. O corpo na História Ambiental: de corpos d'água a corpos tóxicos. In: ANDRADE, Marta Mega de; SEDREZ, Lise Fernanda; MARTINS, William de Souza (Org.). **Corpo: sujeito e objeto**. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 265-282.

SOUSA, Francisco de Assis Salviano de; MORAIS, Heliene Ferreira de; SILVA, Vicente de Paulo Rodrigues da Silva. Influência da urbanização no clima da cidade de Campina Grande-PB. **Revista Brasileira de Geografia Física**, v. 4, n. 1, p. 134-145, 2011. Disponível em:
<<http://www.revista.ufpe.br/rbgfe/index.php/revista/article/viewArticle/189>>. Acesso em: 6 jun. 2017.

SOUZA, Fabíula Sevilha de. **Rios e terras: história ambiental de Goiás, 1822-1850**. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013.

9 - ATACÁ-LOS COM BRANDURA, MATÁ-LOS COM PRUDÊNCIA: OS GENTIOS/ÍNDIOS NO CARIRI CEARENSE OITOCENTISTA

João Paulo Peixoto Costa

Introdução

Os chamados “gentios”¹ foram os que mais despertaram o interesse da historiografia sobre a primeira metade do século XIX. Protagonistas das conhecidas cartas régias de guerra justa, eram importantes obstáculos aos projetos de expansão das fronteiras internas, ocupação de novas áreas para plantio e construção de rotas de circulação. Apesar da ofensividade com que agiu o governo imperial português, especialmente a partir de dom João VI, as recomendações de tratamento dessas populações e a forma como eram classificadas pela Coroa também tiveram variações profundas. Uma delas estava na importância estratégica da região que ocupavam para a economia e política lusitanas. Onde foi aplicada a Carta Régia de 1798 os recém-descidos estavam sujeitos à tutela dos juízes. A necessidade de um texto legal que tratasse, entre outros assuntos, de uma nova política de descimentos – com o enfrentamento, controle e aproveitamento dos gentios – já indica a postura que passou a ter o império lusitano com as áreas a serem exploradas, com o pretendido desenvolvimento comercial e com os grupos que lá habitavam. Segundo Marco Morel, o próprio foco territorial das Cartas Régias contra os botocudos indica o deslocamento do eixo de poder no Brasil para o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais (2008, p. 282).

Os etnônimos mais frequentes em território cearense eram os oés, umãns, xocós e quipapáz, habitantes da chapada do Araripe, região do Cariri. Sua situação e a de outros grupos que viviam nas fronteiras entre Ceará, Pernambuco, Paraíba e,

1. Entre os séculos XVIII e XIX, o significado de “gentio” ia desde “idólatra” a “bárbaro” (BLUTEAU; SILVA, 1789, p. 658. PINTO, 1832). No Ceará do final dos setecentos e início dos oitocentos, o vocábulo era utilizado bem mais no seu sentido civilizatório do que religioso, tendo em vista que se referia a povos não-aldeados, mas que já haviam passado por longos anos de catequese, não sendo, necessariamente, “pagãos”. Como veremos a frente, o bispo Azeredo Coutinho chama-os “índios bárbaros”, e não “idólatras”. Emprego o termo “gentio” não como uma forma de reproduzir os preconceitos das fontes trabalhadas, mas para distingui-los dos chamados “índios” ou “indígenas”. Estes, por sua vez, tratavam-se de povos diferentes e que, em suas próprias manifestações, não se identificavam com os primeiros. Além disso, é difícil saber os termos que os próprios gentios usavam para se identificar.

provavelmente, também o Piauí² era bem diferente da dos chamados “botocudos” dos sertões do leste por conta do que essa região representava para os planos imperiais portugueses. De acordo com os resultados preliminares da pesquisa de Ricardo Pinto Medeiros e Demétrio Mutzenberg, a “presença e circulação de etnias não aldeadas do semiárido”, em um espaço bastante vasto ao longo do século XVIII, indicam que “esta região ainda não havia sido completamente conquistada pelos colonizadores” (2013, p. 10 e 14). Para Carlos dos Santos Junior, a presença desses grupos na primeira metade do XIX nessa região se explica pela desorganização do trabalho missionário sob o regime do Diretório e da exploração de sua mão-de-obra. Com a expansão da pecuária, os proprietários passaram a disputar com os índios o acesso às escassas fontes de água doce (SANTOS JUNIOR, 2015, p. 77).

Este “vazio” na conquista territorial perdurou por mais tempo, atravessando os oitocentos, como ficou registrado pela documentação, o que significa dizer que os interesses imperiais portugueses e brasileiros na exploração econômica dessa zona de fronteira eram bem menores. Por isso, as soluções para os eventuais conflitos ocorridos entre gentios, vaqueiros e proprietários se davam de maneira localizada, envolvendo, quando muito, os governos das capitanias e províncias.

A fronteira entre *gentios* e *índios*

As relações que os grupos estabeleciam com a sociedade colonial eram, assim como ocorria em outras regiões do Brasil, flexíveis e flutuantes. As situações de tensão com moradores dos sertões eram intercaladas com períodos pacíficos, e não se conhece qualquer ação ofensiva de grande porte organizada por parte do governo imperial português contra eles. Houve inclusive momentos de aproximação por iniciativa dos próprios gentios, como quando o bispo José Joaquim de Azeredo Coutinho – entusiasta das virtudes e defensor dos índios do Brasil (SIQUEIRA, 2012, p. 164) – intermediou uma ação dos “índios bárbaros dos sertões de Pernambuco e do Ceará”, que depuseram suas armas aos pés do rei “em sinal da sua obediência e da sua fidelidade”. Através de uma carta escrita entre 1802 e 1806, o bispo conta que aqueles gentios, “restos dos antigos bárbaros”, já haviam sido sujeitos à dominação de Portugal, mas se rebelaram novamente (CARTA, 1897, pp. 124-128).³

2. O mapa etnográfico de Curt Nimuendajú indica a presença do etnônimo “kariri” no Piauí, próximo à fronteira com Pernambuco e a Bahia (Mapa..., 1980). Os xocós aldeados na Cachorra Morta na década de 1850 empreendiam constantes fugas, algumas vezes para o adentrando o território piauiense (VALLE, 2009, p. 58).

3. Salvo indicação em contrário, as citações nos próximos parágrafos pertencem a esse documento.

Quando chegara ao bispado, em 1794, recebera pedidos de comandantes locais para fazer a guerra contra eles, ao que se negou por acreditar que “o único meio que há para domá-los são as armas da beneficência e caridade, que formam o caráter e a base da nossa santa religião”. Carlos dos Santos Junior conta que em 1801 foi organizada uma “‘bandeira’ para extinção do ‘gentio’” pipipã e xocó nas ribeiras do Pajeú, Moxotó e riacho do Navio, próximos à fronteira com o Cariri cearense. Segundo o autor, por mais que o governo recomendasse bons tratamentos, as bandeiras “não perderam o seu caráter violento, pois aqueles que as executavam eram homens experimentados em combates com os índios desde meados do século XVIII” (SANTOS JUNIOR, 2015, p. 82-84).

Por isso, o bispo organizara uma missão de catequese liderada pelo missionário barbadinho italiano frei Vital de Frescarolo, “de uma grande utilidade para Igreja e para o Estado, [...] feita sem derramar nenhuma gota de sangue”. Por meio de uma carta do religioso de 1802 soubera que os índios deram como motivo da rebelião os maus tratos que vinham recebendo de moradores havia mais de 20 anos, “que até os fizeram recolher em um pátio debaixo do pretexto da religião, [e] os fizeram passar a espada”.

Os povos a que se refere Coutinho, “ainda que poucos em número”, eram “restos de quatro diferentes nações bárbaras” que viviam em revoltas e fugas, levando armas e bagagens, “queimando searas e plantações, sem perdoar nem ainda as vidas mais inocentes”. O temor do bispo era tamanho que chegou a fazer referência a Santo Domingos, que acabara “de dar ao mundo um exemplo terrível destas surpresas”, e se os índios não fossem logo contidos serviriam de “ponto de ajuntamento e apoio a negros fugidos e ainda dos brancos descontentes”. A intenção do bispo, portanto, era que a Coroa aceitasse a iniciativa de aproximação dos indígenas, que renderam armas e ofereceram “os pobres trastes de seu uso e de seus enfeites, que consistem em uma coberta, um par de sandálias e dois alforjes fabricados por eles mesmos, e duas pedras de tintas a que chamam *tauá*, com que se pintam ao seu modo”. Ao fim da carta, rogou ao rei que os pusesse debaixo de sua alta proteção, assinasse terras para cultivarem e fornecesse ferramentas, “ficando, entretanto, conservados debaixo da direção dos ministros da religião até que eles percam as saudades da barbárie, e se façam aos costumes dos povos civilizados”.

À época em foi escrita a carta, tanto Pernambuco quanto o Ceará seguiam as determinações do Diretório dos Índios, e daí as especificidades do último pedido do bispo. O episcopo não tinha autoridade para alterar a lei, e por isso não pretendeu acabar com o cargo dos diretores. Contudo, sua solicitação de que

os mesmos fossem exclusivamente membros da Igreja indica, em primeiro lugar, sua posição contrária a submeter a administração dos indígenas a leigos – ou seja, moradores com quem viviam historicamente em conflito. Em segundo, havia prováveis ambições do bispado de Olinda de novamente ter mão-de-obra à sua disposição, de forma semelhante do que ocorria antes do período pombalino.

Apesar de relações tão tensas, o posicionamento dos gentios não era unicamente de rebeldia: a própria deposição das armas aos pés de dom João VI foi uma busca de proteção contra as investidas que sofriam. Pela oferta de objetos ligados ao seu cotidiano também é possível supor que sua história não se constituía apenas de isolamento com outros grupos, mas também era marcada por encontros intermitentes. Junto com duas pedras tauá, expressão de hábitos ancestrais que ainda perduravam, as sandálias e os alforjes feitos por eles talvez indiquem a influência que receberam desde quando eram sujeitos ao domínio português. Segundo Santos Junior, humãs e oés já haviam passado por aldeamento, tinham nomes em português e até chegaram a receber patentes militares (2015, p. 87-88). Para o autor, os próprios índios buscavam muitas vezes transformar-se em vassalos do rei de Portugal – conseguindo a proteção da Coroa em relação às bandeiras que sofriam –, como foi o caso da criação da aldeia do Olho d'Água da Gameleira pela qual foram corresponsáveis, junto ao frei Vital de Frescarolo.⁴

Ou seja, como afirma Bárbara Sommer, a fronteira entre o que era ser aliado ou inimigo, índio ou gentio, era frequentemente atravessada por esses grupos a partir das especificidades das situações que enfrentavam (2000, p. 174). As próprias guerras que eventualmente impetravam não era feita contra o que não conheciam, uma vez que, como aponta Perrone-Moisés, muitos desses povos “já haviam passado por experiências de aldeamento e aliança e sabiam, portanto, exatamente contra o quê lutavam” (2003, p. 32).

Além da missão do frei Frescarolo, localizada em território pernambucano (INFORMAÇÕES, 1883), há a indicação, segundo Guilherme Studart, de que em 5 de maio de 1809 o “governo de Pernambuco enviou também frei Ângelo, frade da Penha, [...] para catequizar e aldear os índios xocós, residentes no termo do Jardim” (1908, p. 336).⁵ Dez anos depois, durante o governo de Manuel Ignácio de Sampaio, foi organizada uma bandeira de ataque aos chamados “gentios do

4. O autor destaca que a presença de capuchinhos italianos nos sertões do Pajeú é uma “informação nova, pois o fato conhecido era que o retorno do trabalho missionário de ordens religiosas no Brasil aconteceu na década de 1840” (Ibid., p. 90-91).

5. Esta primeira intenção de aldeamento no século XIX não obteve sucesso (VALLE, 2009, p. 57). Acerca da atuação dos freis italianos Vital de Frescarolo e Ângelo Maurício de Nisa em Pernambuco, vide: SANTOS JUNIOR, 2015, p. 113-123.

Pajeú”, liderada por Gregório do Espírito Santo, proprietário na comarca do Jardim. Formada em resposta aos prejuízos agrícolas sofridos em consequência das incursões desses grupos, chegou ao fim com uma proposta de aldeamento dos próprios gentios, só então chamados pelo governador de “índios” (COSTA, 2015, p. 360-370).⁶ A Coroa também buscou formas de aproximação pacífica com esses grupos através da provisão da Relação do Maranhão, aplicada também no Ceará a partir de 1815. Pelas suas determinações, os gentios “que estive[ss]em em paz” deveriam ser tratados da mesma “maneira que se observa com todos os outros meus vassalos”, em tom oposto ao que foi dirigido aos botocudos.⁷

As fronteiras entre o “ser selvagem” e o “civilizado” eram tão porosas que a própria monarquia lusitana se dirigia aos gentios como “vassalos em potencial”, que poderiam, se quisessem, se submeter às leis e proteções oferecidas aos súditos portugueses. No caso dos conflitos do tempo do governador Sampaio, bastou um indicativo de aproximação por parte do grupo para que deixassem de ser os “atrevidos gentios do Pajeú” e se tornassem “índios”. Segundo Perrone-Moisés, tais categorias mostram que não existia para os colonizadores “índios genéricos”, mas grupos “que contracenavam com a presença europeia de modo diverso” e que se alteravam constantemente a partir de suas ações, obrigando, por sua vez, ao projeto civilizador a assumir diferentes feições (PERRONE-MOISÉS, 2008, p. 31).⁸

Como afirma Marco Morel, as situações de confronto conviviam e eram simultâneas a momentos de encontros e aproximações. O autor cita o caso do soldado Raimundo Ferreira de Araújo, desertor da 7ª Divisão do Rio Doce que se refugiou entre os botocudos para não ser punido (MOREL, 1808, p. 399-400). Também no Ceará houve exemplos semelhantes quando, durante a Revolução de 1817, insurgentes fugitivos se esconderam junto aos gentios (COSTA, 2015, p. 361),⁹ concretizando o que alertara o bispo Coutinho. Uma hora faziam guerra, em outra se aldeavam, davam auxílio aos inimigos do rei e pediam sua proteção: as ações aparentemente inconstantes desses grupos revelam a complexidade de sua

6. Esta é mais uma prova de que, neste contexto, a fronteira entre o “gentio” e o “índio” estava bem mais na civilização do que na religião.

7. Registro da Provisão e Regimento da Relação da Casa de São Luís do Maranhão. Fortaleza, 20 de março de 1815. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), fundo Câmaras Municipais (CM), câmara de Fortaleza, livro sem número (1813-1818).

8. Interessante sobre essa questão era a classificação de “semi-mansos” atribuída a alguns kaingangs do Paraná, que viviam de forma pendular entre as matas e as vilas (SOUZA, 2012, p. 261).

9. Em agosto de 1817, após o fim dos conflitos, pipipãs e xocós batizados – e, ainda assim, chamados de “gentio bárbaro” – de Pernambuco atacaram a Vila de Flores (SANTOS JUNIOR, 2015, p. 97).

atuação política, manejando sua impensada liberdade entre os distintos agentes com quem se relacionavam. Como afirma Jóina Borges, a autonomia indígena sobre um território diante da dominação colonial europeia dependia, sobretudo, das negociações políticas que estabeleciam entre diferentes atores, muitas vezes fluidas e pouco duradouras (2010, p. 257-258). Nutrindo-se do *outro* para elaborar seu *ser*, a máquina social indígena, segundo Guillaume Boccara, também se recriava a partir das variadas situações de contato (2005, p. 5).

O contexto pós-independência

As relações dos gentios com a sociedade envolvente permaneceu constante com a independência,¹⁰ e até se tornaram amenas, de acordo com Morel, diante das tentativas de aproximação da então Coroa brasileira, que buscava também por vias pacíficas a integração dos índios à ordem nacional (2002, P. 92-99). Estes, por sua vez, também iam ao encontro dos não-índios quando precisavam e até se posicionavam diante das novas conjunturas políticas. Exemplo disso foi a estadia de 4 meses dos botocudos em Vitória analisada por Francieli Marinato, exigindo do governo do Espírito Santo sua transferência de aldeamento, e suas constantes relações com os quartéis da região do rio Doce (2007, p. 171-172).

Já os índios do Cariri, assim como se envolveram nos conflitos de 1817 – demonstrando apoio aos liberais que acolheram em seus acampamentos –, há registros de que em 1831 também tiveram participação nos eventos que deram origem à chamada Revolta de Pinto Madeira, que exigia a volta de dom Pedro I ao trono. De acordo com os vereadores do Jardim, após a aclamação de dom Pedro II houve resistência e ameaças de prisões por parte da câmara municipal do Crato, o que provocou a reação de várias pessoas em defesa do novo regime no dia 7 de junho. Entre estes, “uma porção de índios em número de cinquenta, os quais se achavam na vizinhança desta vila dizendo que vinham defender a bandeira do seu rei, e que tinham muita gente de diversas nações, a quem já faziam aviso para se incorporarem”. O movimento teria sido acalmado somente após se fazer uma “aclamação do Senhor Dom Pedro II”.¹¹

É difícil saber as motivações claras para o apoio dos índios ao novo

10. Após a independência, o termo *gentio* some na documentação aqui analisada, talvez por ser mais próprio do Antigo Regime, e é substituído geralmente pela expressão “índios selvagens”. Francieli Marinato encontrou o termo “gentio” em documento do Espírito Santo de 1825 referente aos botocudos (2007, p. 125).

11. Da câmara da vila de Jardim a José de Castro e Silva. Jardim, 24 de junho de 1831. Arquivo Nacional (NA), série Interior – Negócios de Províncias (AA), IJJ9 513.

monarca e o que estava em jogo quando se posicionaram contrários aos liberais do Crato. Ainda assim, sua manifestação revela tanto a capacidade de articulação que tinham com outros povos nativos, que habitavam regiões próximas e seriam por eles convocados, quanto sua percepção do momento político em que viviam. Mesmo não sendo aldeados, consideravam-se vassalos da Coroa e levantaram naquele momento a bandeira do novo rei que chamavam de “seu”. Mas, apesar dessa demonstração de fidelidade a dom Pedro II, há um registro de que chegaram a estabelecer contatos com membros do movimento restaurador. Em carta de 3 de julho de 1831 destinada ao capitão-mor do Jardim Pedro Tavares Muniz, o tabelião Venceslau Patrício de Oliveira Castro reclamava de ser acusado de liberal e contava suas pretensões de se mudar para o Icó, por não querer “mais morar nessas nova Lisboa aonde me reputam criminoso só por que amo minha pátria e meus patrícios”. Ao final do escrito, disse que um certo Pinto – não esclarecendo se o mesmo seria Joaquim Pinto Madeira, líder da revolta do ano seguinte em prol do retorno de dom Pedro I ao trono – havia ido “para o Corrente [localidade próxima ao Jardim] a visitar os tapuios”.¹²

A facilidade dos contatos com os índios, a participação deles nos movimentos políticos em diálogo com diferentes lados, e mesmo o conhecimento que tiveram das novidades envolvendo a câmara cratense em 1831 denotam que a presença dos índios nos espaços urbanos das vilas da região não era incomum. É revelador a esse respeito o relato do inglês George Gardner sobre o Crato em sua passagem pela região do Cariri no ano de 1838, cuja população seria composta, em sua maioria, de indígenas ou de seus descendentes mestiços (1846, p. 186). Segundo o viajante, os índios também eram vistos vendendo uma fruta chamada *puçá* nas ruas da vila (Ibid., p. 198). Não é possível, entretanto, afirmar com certeza que tais índios descritos por Gardner sejam os mesmos nômades que transitavam nas fronteiras das então províncias do Ceará, Paraíba e Pernambuco. Poderiam ser os próprios habitantes pobres da vila, constados nos censos populacionais e

12. De Venceslau Patrício de Oliveira Castro a Pedro Tavares Muniz. Jardim, 3 de julho de 1831. AN, AA, IJJ9 513. Baseando-se em João Alfredo Montenegro, Dantas, Sampaio e Carvalho afirmam que os “índios da vila de Santo Antônio do Jardim, no Ceará, aderiram ao discurso restaurador do padre Antônio Manuel e de Pinto Madeira, integrando-se, em 1832, às fileiras rebeldes de mais um movimento que se batia pela volta de Pedro I ao trono” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 448). Entretanto, Montenegro apenas assevera que a revolta foi protagonizada por “populações marginalizadas, formadas por remanescentes indígenas e por mestiços”, e que o “universo cultural dos índios cariris [...] formavam a base sobre a qual se ergueu a organização social daquela gente”. Na verdade, o autor não afirmou e nem apresentou nenhuma prova documental de que os índios participaram dos conflitos (MONTENEGRO, 1989, p. 30). A pesquisa para esta tese só encontrou sobre o assunto os dois manuscritos citados.

registro de batismos como “mamelucos”, “cabras” ou “pardos”, descendentes das comunidades indígenas aldeadas no século XVIII na antiga Missão do Miranda que dera origem ao Crato. Por outro lado, apesar de não ficar claro no relato, não se pode descartar também a possibilidade de que tais vendedores de puçá fossem, de fato, silvícolas que negociavam produtos oriundos das matas onde viviam, criando gradativamente afinidade com relações comerciais.¹³

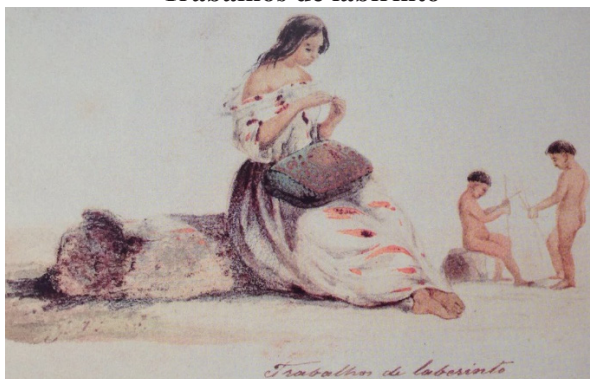
Gardner se refere de forma mais direta aos “selvagens” em seu relato quando fala de duas pequenas tribos de índios não civilizados vivendo no distrito da Barra do Jardim, que iam rapidamente diminuindo em número. Uma delas, chamada de humões, era formada por cerca de oitenta pessoas residindo geralmente a sete léguas a sudoeste da vila, e o outro grupo eram os xocós, em torno de setenta indivíduos localizados a treze léguas para o sul. Segundo o viajante, eram geralmente inofensivos, apesar de terem sido vistos roubando gado em uma fazenda vizinha a um local que visitara. Dizia-se que eram sujos nos seus hábitos, que quando lhes faltava comida se alimentavam de cascavéis e outras cobras e que ocasionalmente apareciam na vila (GARDNER, 1846, p. 218). A forma como Gardner descreveu a proximidade em que viviam de ambientes urbanos, como Crato e Jardim, faz supor que, pelo menos até então, as relações que os humões e xocós estabeleciam com os moradores da região eram relativamente diferentes do que ocorria à mesma época em outros lugares do Brasil, com constantes guerras e escravizações ilegais (SOUZA, 2012, p. 28-29). Apesar do histórico de conflitos com moradores, das acusações de roubo e das formas depreciativas com que tratavam seus costumes, também eram vistos nas vilas, participaram de movimentos políticos e eram “visitados” por aqueles que precisavam de seu auxílio.¹⁴

Outro exemplo da proximidade dos silvícolas com os moradores das vilas do Cariri é o único registro iconográfico que encontrei sobre esses povos no século XIX, representado por José dos Reis Carvalho em seu trabalho na Comissão Científica de Exploração. Carvalho esteve com a Comissão no Ceará entre 1859 e 1861, passando pelo Cariri e registrando diversos aspectos da região, relativos a geologia, meio ambiente e etnografia. Em uma de suas gravuras, intitulada “trabalhos de labirinto”, aparecem dois índios em segundo plano manuseando fibras:

13. De maneira semelhante aos botocudos de 1808 no Espírito Santo estudados por MOREL, 2002, p. 105-107.

14. O atual distrito de Corrente, localizado no município de Jardim e onde os “tapuios” foram visitados em 1831, se localiza a 82 km ao sul do Crato, com indicação semelhante ao que Gardner apontou como morada dos xocós. Portanto, os mencionados “tapuios” eram, possivelmente, os mesmos xocós descritos pelo viajante inglês.

“Trabalhos de labirinto”



CARVALHO, 2006, p. 87. Agradeço a meu pai, Antônio Francisco Cardoso Costa, por me presentear com esta obra.

“Labirinto” é um tipo de renda ainda hoje bastante comum no Ceará, chegado ao Brasil no início da empreitada colonial (MATSUSAKI; KANAMARU, 2013, p. 5-6). O ensino desse ofício era utilizado por religiosos e diretores nos aldeamentos e vilas pombalinas na educação das índias como um dos mecanismos de civilização, como mostra Fátima Martins Lopes (2005, p. 471). Ou seja, os índios registrados na gravura provavelmente aprenderam a prática desse bordado em algum momento quando o grupo teve contato com padres que buscavam catequizá-los. O desenho traz como único comentário escrito a legenda que dá título à imagem, deixando, portanto, uma série de lacunas interpretativas acerca das condições em que foi feito. A mulher em primeiro plano era, também, índia?

Se não, qual a relação entre ela e os outros dois ao fundo? E o mais importante: os índios seriam apenas uma representação mítico-figurativa de um passado quando esta atividade era praticada pelos antigos “gentios” ou indicavam, de fato, membros ou descendentes dos grupos nômades descritos por Gardner mais de 20 anos antes?

Acerca do último questionamento, é bem provável que a segunda hipótese seja verdadeira. Carlos Guilherme do Valle aborda a discussão no governo da província do Ceará sobre a redução demográfica sofrida pelos xocós entre 1855 e 1860, a criação do aldeamento da Cachorra Morta em 1861, destinado aos sobreviventes, e os interesses da Comissão – especialmente de seu membro, médico e historiador Pedro Theberge – a respeito da “proteção” e “civilização” dos índios (2009, p. 58-59). Ainda assumindo a proposição de que Carvalho representava indígenas a ele contemporâneos, sua nudez também revela que conseguiam praticar boa parte de seus costumes tradicionais, mantendo, paralelamente, relações não-conflituosas diversas com o mundo exterior. De qualquer forma, a gravura indica um entendimento das pessoas daquele contexto de que havia uma proximidade real desses ditos “selvagens” com os não índios, e, provavelmente, por meio da comercialização de produtos cuja matéria-prima vinha do semiárido caririense.

Outra prova de que essas comunidades não viviam em isolamento vem de outro membro da Comissão, Francisco Freire Alemão, a partir do relato que colheu da cunhada de Franklin de Lima, que o hospedou em sua passagem por Fortaleza em 1860 (1961[1964], p. 313-314).¹⁵ Segundo ela, seu avô havia sido “capitão de bandeira desses índios” e, como os tratavam “com humanidade”, não atacavam suas reses, “porém fazendo estragos nos gados das fazendas vizinhas”. Costumavam frequentar sua propriedade “e pediam para [festejá-lo] com suas danças, cantos e música, e [disse] a senhora que não deixava de ser coisa engraçada. Andavam todos nus, trazendo apenas uma tanga”. Somente as meninas podiam entrar na casa “pela indecência com que os homens se mostravam”. Elas vestiam tecidos de fios de cruá, “tintos de várias cores”, se enfeitavam com laços de fita da casca da mesma planta e com pinturas no corpo.

O relato provavelmente se refere a um período mais ou menos próximo à visita de Gardner pelo Cariri, e novamente atesta que tais grupos não viviam isolados e nem totalmente arredios aos não-índios. Seu modo de vida lhes permitia manter diversos elementos de sua cultura, ao mesmo tempo em que estabeleciam uma relação estável com um fazendeiro. Apesar dos detalhes apresentados, várias questões são nebulosas no registro, como o que era a posição de “capitão de bandeira” do avô da depoente ou os motivos das visitas. Para os índios, possivelmente havia expectativas de ganhos de alimentos e de proteção

15. Salvo indicação em contrário, as citações nos próximos parágrafos pertencem a esse documento.

contra outros proprietários. Já o capitão, que os tratava com complacência e hospitalidade, talvez esperasse agregá-los como mão-de-obra. Por exemplo, a declarante ressaltou que as “índias apareciam muitas vezes a casa” e, “sem serem percebidas, mostravam-se de repente entre elas acocoradas”. Duas “indiazinhas” chegaram a trabalhar na residência da família quando esta se mudou para Fortaleza.

“uma criou-se muito gordinha, era muito inteligente e servia muito bem, e fugiu de casa [...] provavelmente aconselhada; a outra logo que chegou à casa começou a cobrir-se de um *fuá* (caspa) e a emagrecer até que morreu, o que foi atribuído a mudança de alimentação”.

Adoeciam com comidas temperadas, e “quando se matava rês”, as duas levavam pedaços

“muito satisfeitas, conversando em sua língua, para a cozinha, lançavam a carne sobre as brasas e apenas sapecadas, e sem sal, a devoravam sôfregas. Comiam qualquer qualidade de bichos; era para elas quando apanhavam um calango (lagartinho) uma festa; lançavam-no no fogo inteiro com tripas e o devoravam”.

A realidade dessas índias em Fortaleza nos fornece elementos para analisar as transformações que sua comunidade de origem enfrentava. O diálogo entre as duas na própria língua é mais um exemplo de uma cultura que ainda conseguia, a duras penas, manter diversos aspectos particulares, mas que se degradava, como sugere a própria necessidade de servir a família do capitão como criadas na capital. Nesse período, que correspondia aproximadamente à década de 1840, a crise de mão-de-obra era assunto constante nos relatórios dos presidentes da província do Ceará, que motivou, inclusive, a reativação do Diretório em 1843. Com tais dificuldades e evitando gastos com a compra de escravos, era bem menos dispendioso integrar as duas indiazinhas como serviçais. O relato não informa como se deu a negociação com a comunidade indígena para que as duas pudessem ir para Fortaleza. Mas mesmo que esse processo tenha sido tranquilo, por conta da boa relação entre os índios e o capitão, a vida delas na capital certamente piorou bastante.

A declarante nem sequer mencionou o nome das “indiazinhas” – provavelmente ainda crianças ou adolescentes – e não demonstrou ter havido qualquer comoção quando uma delas morreu. A outra que fugiu, mesmo que tenha sido “aconselhada” para tal, o fez porque se via insatisfeita, e seu destino

foi simplesmente ignorado. Os hábitos alimentares das duas não eram apenas exemplos de “costumes exóticos”, mas denotam que as condições de subsistência da comunidade de onde vieram eram bem precárias, como também observou João Alfredo Montenegro (1989, p. 30). Isto se conecta aos ataques ao gado de proprietários mencionado no início do relato, prática que indica a piora de suas condições de vida e o aumento dos conflitos armados.

A pátria agreste e os dissabores da sociedade

A situação desses grupos se encrudeleceu no mesmo período da passagem de George Gardner pelo Cariri, provavelmente simultânea à época descrita no relato registrado por Freire Alemão. O relatório do presidente da província do Ceará João Antônio de Miranda em 1839 abordou a progressiva desolação dessa população, cuja diminuição numérica, já apontada no relato do viajante inglês, era claro sinal da piora de suas condições de vida. Segundo Miranda, esses índios errantes que habitavam próximos às localidades do termo de Jardim, como Macapá (atual Jati) e Carnaúba, faziam “inúmeros prejuízos aos criadores da vizinhança, inclusive os de Pajeú”. Nenhum dos esforços feitos para civilizá-los havia logrado resultado, a exemplo da missão do já citado frei Ângelo, enviado em 1809 pelo governo de Pernambuco e que “apenas os pôde conservar por alguns meses em aldeia” na serra da Baixa Verde, assim como algumas iniciativas particulares. O terreno que habitavam não lhes era propício, vivendo de pesca e caças escassas, “chegando apenas para o tabaco, de que são mui apaixonados, o pouco mel e cera que apanham, donde se deduz não haver vantagem alguma que os convide a se aldearem”. Recebera informações de que seriam em torno de “vinte e cinco homens de arco, além de mulheres e meninos”, mas, por seu agrupamento ser antigo, acreditava que o número deveria ser maior.

Lamentando seu destino, acreditava que, por tudo que já passaram e por todas as tentativas de reduzi-los já praticadas, somente a religião era capaz de levá-los à civilização. Eles já teriam a “ideia de um aldeamento, ou de uma povoação”, mas, como a “ingratidão dos lugares por onde erra[vam] não tolera[va] sua reunião e seu repouso”, e era condenável sua expulsão pelas armas “dessa pátria agreste, que não ousa[vam] trocar pelos dissabores da sociedade”, sugeria que o melhor caminho era chamá-los para as proximidades do Jardim por meio de “afagos” e do “evangelho”. Mesmo que fosse preciso arcar com grandes despesas para a montagem de uma missão, a situação desses povos era tão dramática que as ações se faziam justas e necessárias. Se sua vida nessa “pátria agreste”, ainda

que tão rígida, não era trocada, a dimensão dos “dissabores” de viver em meio a sociedade dos não-índios deveria ser bem maior, como reflete Miranda:

“Que importa, porém, senhores, que arranquemos esses infelizes dos sertões em que vagam, se por ventura lhes não oferecermos vantagens que os façam arrepender da permuta? Se hão de vir entre nós passar a vida miserável, que carregam os seus irmãos civilizados, os descendentes de outros índios; se hão de vir ser espectadores e vítimas do desleixo, do abandono, da pilhagem, melhor será então deixá-los entregues à sua vida selvagem, fazendo-os internarem-se por esses extensos bosques, ou tirando-lhes pela força os meios de nos fazerem prejuízos” (MIRANDA, 1839, p. 23-24).

Apesar da aparente empatia do presidente com a difícil situação dos índios, os referidos bosques já não eram mais tão extensos. Segundo Santos Junior, o “acesso à água foi a razão dos muitos conflitos” ocorridos entre índios e proprietários desse sertão na primeira metade do século XIX, em que competiam o controle de ribeiras, riachos, serras e nascentes (2015, p. 169). Mas a aspereza do ambiente em que viviam não vinha apenas do clima ou geografia do lugar: as dificuldades de encontrar alimentos (que os fazia recorrer a cobras e ao pouco mel) e os roubos de gado que eventualmente praticavam – também relatados por Gardner e Freire Alemão – indicam o desmatamento provocado pelo aumento populacional e da extensão das propriedades na região, tendo como consequência a escassez de recursos naturais.

Espremidos nos espaços cada vez menores e mais áridos que lhes restavam, o abandono, lamentado por Miranda, não era só relativo à subsistência ou a uma classificação formal de ser ou não vassalo e cidadão. O pessimismo do presidente era, segundo Carlos Guilherme do Vale, uma “contradição com o próprio discurso de humanidade que se enunciava sobre eles” (2009, p. 57). Inerte diante de um povo que definhava por resistir à lógica de expansão fundiária de proprietários aparentemente mais poderosos que ele, Miranda “lavou as mãos” para uma conjuntura que, praticamente, assumiu como sem solução. Declarava, portanto, que não tinha condições de remediar tanto os sofrimentos dos “civilizados” quanto dos “selvagens”.

Os registros desse período sobre os índios errantes do Cariri são sempre relativos a conflitos com moradores, simultâneos ao avanço nas terras indígenas do lado pernambucano da fronteira (Ibid., p. 196-197), e a constante inércia do governo provincial. Três meses antes ao relatório de João Antônio de Miranda,

o presidente que o antecedeu, José Felizardo de Souza Melo, escreveu ao juiz de direito do Jardim, João José Gouveia, que lhe parecia “conveniente nada por hora resolver a respeito dos índios de Macapá”. A proposta do juiz de transferi-los para Fortaleza era “sumamente dispendiosa”, e se continuassem os roubos e os incômodos aos habitantes do termo, o próprio Gouveia deveria tomar “as providências para fazê-los retirar”.¹⁶ Em mais um exemplo de isenção de responsabilidades, a solução adotada deveria ser, provavelmente, o uso da força pelas autoridades locais.

Novas notícias apareceram no mês de setembro de 1842, em ofício do então presidente José Joaquim Coelho respondendo ao líder do governo de Pernambuco, o Barão da Boa Vista, que solicitou auxílio para que fossem batidos os “índios selvagens das nações quissapá [sic], humões e xocós, que se tem assinalado pelas suas sanguinolentas correrias nos limites” destas províncias com a da Paraíba.¹⁷ Em dezembro, os conflitos se intensificaram, produzindo novas correspondências de outras autoridades pernambucanas, como do seu chefe de política, pedindo mais providências a respeito “dos índios selvagens das nações quipapá, humões e xocós”, que assassinavam “quaisquer pessoas que transitam pelas estradas das Croás e Serra Negra”, em Pernambuco e na Paraíba. Como punição, ordenou Coelho que o delegado do Jardim se utilizasse do destacamento da vila e da guarda nacional para “prender os referidos índios, e assegurar a vida e liberdade dos habitantes desse termo”. Alertou, contudo, que não queria com tais determinações o “extermínio desses selvagens”, e que, em primeiro lugar, deveria ser empregado “os meios da brandura e conciliação que sua prudência lhe sugerir”, e caso precisasse “atacá-los e matá-los, deverá fazer com toda a moderação, compatível com o que as circunstâncias permitirem, evitando as crueldades que acompanham algumas vezes atos tais, em que o extermínio abrange homens e mulheres, meninos indistintamente”. O objetivo da ação, enfim, era garantir a “vida e propriedade dos habitantes desse município, com o menor derramamento de sangue dos índios, por cuja sorte não deixa esta presidência de interessar-se”.¹⁸

O resultado das ações para deter as “incursões das hordas selvagens dos quipapaz, humões e xocós no termo do Jardim” foi noticiado no relatório do presidente José Maria da Silva Bittencourt, em junho de 1843. Disse que não

16. De José Felizardo de Souza e Melo a João José Gouveia. Fortaleza, 25 de janeiro de 1839. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), fundo Governo da Província (GP), série Correspondências Expedidas (CO EX), livro 40, p. 256V.

17. De José Joaquim Coelho ao Barão da Boa Vista. Fortaleza, 5 de setembro de 1842. APEC, GP, CO EX, livro 52, p. 33V.

18. De José Joaquim Coelho ao delegado de Jardim. Fortaleza, 23 de dezembro de 1842. APEC, GP, CO EX, livro 58, p. 11V.

passavam de “incêndio de algumas casas de palha, e do roubo e maus tratos de viajantes, com quanto se mostrassem eles mais ferozes nos lugares das províncias de Pernambuco e Paraíba”. Mandou-se a guarda nacional, com a recomendação de que agissem por meios brandos, “só devendo usar a força em casos extremos” e, de acordo com autoridades pernambucanas, foi o suficiente para conservá-los “em respeito, e até 27 de março [...] não tem havido estragos” (BITTENCOURT, 1843, p. 3-4).

Neste mesmo ano foi restabelecido o Diretório no Ceará, com as devidas alterações a partir das circunstâncias da época – muito mais vantajosas para os proprietários – e, para sua melhor instalação, o governo da província executou consulta a algumas câmaras de vilas do Ceará a respeito da população indígena residente em seu município. Em resposta, os vereadores do Jardim relataram que os índios que lá viviam eram os “restos de duas numerosas tribos que antigamente habitavam, os umã [sic] da serra do Piancó, na Paraíba, e os xocós de Pajeú, província de Pernambuco, lugares estes limítrofes deste município”, e, por isso, sempre exposto às frequentes suas incursões. Eram distintas, porém, aliadas, sendo muito semelhantes “na cor, usos e modos de vida, e mesmo na linguagem”, e ainda que mansos, era muito “aferrados à vida errante e selvagem”. Acerca da já citada missão do frei Ângelo, localizada na Baixa Verde, termo de Pajeú, disseram que a aldeia fora dissolvida com sua morte, apesar dos bons frutos que teria dado, como um índio que, educado desde a infância, “já sabia latim”, e o hospício que havia no lugar passou a ser liderado pelo religioso frei Caetano. Sobre os conflitos do ano anterior, declararam que os índios, “acossados pelas tropas deste município, Pajeú e Piancó embrenharam-se, mas é sempre de recear que tornem às suas acostumadas incursões, nas quais prejudicam gravemente os fazendeiros”.¹⁹ Segundo Freire Alemão, fugiram dos enalços e das secas provavelmente para o Piauí em 1845, “sendo aí perseguidos, debandados e mortos muitos”, e o restante – 50 a 60 índios – se retirara para as proximidades de Milagres (1961[1964], p. 313).²⁰

19. Da câmara da vila de Jardim a José Maria da Silva Bittencourt. Jardim, 16 de setembro de 1843. APEC, fundo Câmaras Municipais (CM), câmara de Jardim, pacotilha 1840-1849.

20. Há hoje no Piauí uma comunidade que se identifica como “kariri” da aldeia Serra Grande, no município de Queimada Nova, próximo às fronteiras com Pernambuco e Bahia, localizado a cerca de 360 km do Crato. Cf. CARTA dos povos indígenas kariri e tabajara do Piauí. **XIV Semana dos Povos Indígenas**: construção da política indigenista no Piauí. Disponível em: <https://ufpi.br/images/Carta_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_Kariri_e_Tabajara_do_Piau%C3%AD.pdf>. Acesso em: 29 de setembro de 2016. No Ceará, há uma comunidade kariri na aldeia Poço Dantas, no distrito de Monte Alverne, zona rural do Crato (SANTOS, 2008).

Locais de atuação dos gentios nas fronteiras do Ceará



Marcações feitas pelo autor, sobre cartografia atual dos estados da região Nordeste disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Região_Nordeste_do_Brasil

O aumento dos conflitos indica o cruel cerceamento dos espaços ocupados por estes índios na fronteira sul do Ceará. É notório que nos registros analisados não apareça a fala dos índios, ficando nebulosa a explicação do por que intensificaram suas incursões nas estradas, propriedades rurais e proximidades das vilas. Apesar de serem conhecidos como mansos, sua única ação, presente nos manuscritos de meados dos oitocentos, era a guerra. Contudo, assim como no tempo do frei Frescarolo e mesmo que obscurecida nas fontes, não deixavam de ter suas próprias motivações, e, independente de quais fossem, elas tinham provável relação com a expansão agrícola, que limitava suas áreas de atuação e escasseava suas reservas de caça e coleta. Repete-se, portanto, a já mencionada passagem de Perrone-Moisés: apesar de serem constantemente reputados como “selvagens” e “bárbaros”, como se fossem isentos de consciência política e movidos apenas pela natureza, suas incursões eram praticadas contra um sistema que conheciam, cujos prejuízos eram sentidos na pele (2003, p. 32).

A partir da passagem das décadas de 1830 a 1840 o avanço latifundiário e a intensificação dos conflitos tornaram a situação desses índios mais semelhante ao que era vivenciado por grupos de outras regiões do Brasil, como era o caso dos “botocudos” das atuais regiões Sul e Sudeste. As diferenças, entretanto, pareciam estar na quase total indiferença com que os do Ceará eram tratados pelo governo imperial e provincial, mais preocupados com a Balaiada que estourava

na Ibiapaba. As autoridades imperiais nada disseram sobre eles. Os presidentes apenas se declaravam preocupados, mas se mantinham em Fortaleza, afastados da situação, e sempre assentando a resolução dos conflitos quase que exclusivamente na “prudência” das autoridades locais: as sugestões do presidente Miranda e do bispo Coutinho de que se utilizasse os meios da religião – concretizadas em leis provinciais e imperiais no Ceará para os “civilizados” na década de 1840 – vinham por se saber da inevitável violência com que os potentados rurais resolveriam os problemas com os índios.²¹ As recomendações para que se evitasse o derramamento de sangue, contudo, não eram mais importantes que a real prioridade: a propriedade dos moradores. Neste momento liberal, era em nome da vida e liberdade dos habitantes do Cariri que se devia, cada vez mais, cercear a dos indígenas. Em contrapartida, entregues nas mãos de quem os repugnava, os índios demonstravam ser, o quanto podiam, constantes ameaças.

Referências

ALEMÃO, Francisco Freire. Papéis da expedição do Ceará. Fortaleza, 23 de maio de 1860. Apud: Anais da Biblioteca Nacional: os manuscritos do botânico Freire Alemão [catálogo e tradução por Darcy Damasceno e Waldir da Cunha]. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação, vol. 81, 1961 [1964].

BITTENCOURT, José Maria da Silva. **Relatório que a Assembleia Legislativa Provincial do Ceará apresentou na sessão ordinária, no dia 1º de junho de 1843, o Ex.^{mo} presidente e comandante das armas da mesma província o brigadeiro José Maria da Silva Bittencourt.** Fortaleza: Tipografia de José Pio Machado, 1843.

BLUTEAU, Rafael. SILVA, Antônio de Moraes. **Dicionário da Língua Portuguesa.** Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, tomo I, 1789.

BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrónica. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org>>.

BORGES, Jóina Freitas. **Os senhores das dunas e os adventícios d’além-mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia tremembé na costa leste-oeste (séculos XVI e XVII).** Tese (doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

CARTA do bispo d. José Joaquim de Azeredo Coutinho sobre os índios da capitania. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Tipografia Studart, tomo XI, 1897.

CARTA dos povos indígenas kariri e tabajara do Piauí. **XIV Semana dos Povos**

21. Curiosamente, a pesquisa não encontrou registros da ação dos missionários capuchinhos italianos ou de qualquer outra companhia religiosa em meados do século XIX com os índios no Cariri cearense.

Indígenas: construção da política indigenista no Piauí. Disponível em: <https://ufpi.br/images/Carta_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_Kariri_e_Tabajara_do_Piau%C3%AD.pdf>.

CARVALHO, José dos Reis. Trabalhos de labirinto. Aquarela (15,5 x 10,5 cm). Coleção Museu Dom João VI. In: BESERRA, José Ramiro Teles (Org.). **Aquarelas e desenhos do Ceará oitocentista:** o trabalho de José dos Reis Carvalho na Comissão Científica de Exploração (1859-1861). Fortaleza: Iphan, 2006.

COSTA, João Paulo Peixoto. **Disciplina e invenção:** civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820). Teresina: EDUFPI, 2015.

DANTAS, Beatriz G. SAMPAIO, José Augusto L. CARVALHO, Maria do Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP: 1992.

GARDNER, George. **Travels in the interior of Brazil.** Londres: Reeve Brothers, 1846.

INFORMAÇÕES sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco: ofício do bispo de Olinda acompanhado de várias cartas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro: Tipografia Universal, tomo XLVI, parte I, 1883.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade:** as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes adaptado do mapa de Curt Nimuendajú (1944). Brasília: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1980.

MARINATO, Francieli Aparecida. **Índios imperiais:** os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845). Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2007.

MATSUSAKI, Bianca do Carmo. KANAMARU, Antônio Takao. Fios entrelaçados. **Anais do 9º Colóquio de Moda.** Fortaleza: 2013.

MIRANDA, João Antônio de. **Discurso que recitou o excelentíssimo Sr. Dr. João Antônio de Miranda, presidente desta província, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no dia 1º de agosto do corrente ano.** Fortaleza: Tipografia Constitucional, 1839.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. A revolta de Pinto Madeira no Ceará: participação dos segmentos sociais marginalizados. In: ANDRADE, Manuel Correia de. **Movimentos populares no Nordeste no período regencial**. Recife: FUNDAJ, Editora Massananga, 1989.

MOREL, Marco. Apontamentos sobre a questão indígena e o mosaico da população brasileira em 1808. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, a. 169, n. 439, 2008.

_____. Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudo durante o Primeiro Reinado. **Dimensões**, v. 14, 2002.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial. **Revista Sexta Feira**, v. 07, 2003.

PINTO, Luiz Maria da Silva. **Dicionário da Língua Brasileira**. Ouro Preto: Tipografia de Silva, 1832.

SANTOS, Elizângela. Índios Kariri lutam pelo reconhecimento da tribo. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 5 de setembro de 2008, Caderno Regional. Disponível em: <<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/indios-kariri-lutam-por-reconhecimento-da-tribo-1.127736>>. Acesso em: 29 de setembro de 2016.

SANTOS JUNIOR, Carlos Fernando dos. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco**: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no sertão de Pernambuco (1801-1845). Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, 2015.

SIQUEIRA, Antônio Jorge. Bispo Coutinho e o Clero ilustrado de Pernambuco na Revolução de 1817. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano V, vol. 14, 2012.

SOMMER, Bárbara Ann. **Negotiated settlements**: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798. Tese (doutorado) – University of New Mexico, 2000.

SOUZA, Almir Antônio de. **Armas, pólvoras e chumbo**: a expansão luso-brasileira e os indígenas do planalto meridional na primeira metade do século XIX. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

STUDART, Guilherme. Administração Barba Alardo. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Tipografia Minerva, tomo XXII, 1908.

VALLE, Carlos Guilherme do. Conflitos, identidades e aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: um exercício de antropologia histórica. In: VALLE, Carlos Guilherme do. SCHWADE, Elisete. **Processos sociais, cultura e identidades**. São Paulo: Annablume, 2009.

10 - GENOCÍDIO NO BRASIL: REFLEXÕES SOBRE A DEPRESSÃO E O SUICÍDIO ENTRE OS POVOS INDÍGENAS

**Juracy Marques
Anderson C. Armstrong
Cilene Letícia Neves Negreiros**

Introdução:

Desde o surgimento do *Homo sapiens* na África Oriental e da chegada dos seus descendentes às Américas, a mais de 16 mil anos atrás, civilizações complexas, posteriormente apelidadas de indígenas, se desenvolveram por todos os lugares desse continente (HARARI, 2016).

Antes da colonização europeia, haviam cerca de 5 milhões de pessoas nas Américas. Hoje o número de indígenas está reduzido a menos de 1 milhão. No Brasil há mais de 305 grupos que se identificam como povo indígena, entre os quais ainda se falam mais de 300 línguas. Estão distribuídos em mais de 80% dos municípios brasileiros e representam 0,45% da população do país, onde ainda existem mais de 26 povos não contactados, vítimas de um pacote de ameaças transfronteiriças (ONU, 2016).

A história conhece a carnificina que foi o genocídio indígena no período colonial. Talvez não saiba que, desde lá, os povos indígenas sempre foram, e ainda estão sendo, submetidos a violentos processo de perseguição, dominação e mortes.

O Relatório Especial Sobre Direitos dos Povos Indígenas, da ONU¹, publicado em agosto de 2016, revela aspectos dessas diferentes formas de violências às quais estão submetidos os indígenas do Brasil.

Suicídios Indígenas:

O Brasil, figura entre os 10 países em número de suicídios no mundo, registrando o total de 9.852 casos em 2011, uma média de 27 mortes por dia (PESSOA, 2016). Deste percentual as maiores taxas são registradas entre os povos indígenas (9 por 100 mil). No país o coeficiente de mortalidade por suicídio é de 4,5. O Alto Solimões, região de ocorrência indígena, registra a

1. <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/country/2016-brazil-a-hrc-33-42-add-1-portugues.pdf>

segunda maior taxa de suicídio do mundo (32,1 por 100 mil habitantes), perdendo apenas para a Groenlândia (DCM, 2014). Em São Gabriel da Cachoeira, no Rio Negro (AM), onde ainda são faladas 23 línguas, entre 2008 e 2012, a taxa de suicídios (enforcamento ou envenenamento com timbó) foi de 50 casos por 100 mil habitantes². Na região Norte do Brasil, de onde destacamos a Amazônia, os suicídios passaram de 390 em 2002 para 693 em 2012. Um aumento de 77%.

Os dados sobre os suicídios na etnia Guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul assustam. Esta região concentra 9% da população indígena do Brasil, dos quais 3% são Guarani Kaiowá (ONU, 2016). O CIMI (Conselho Indigenista Missionário), tem publicado recorrentes notas na imprensa nacional e internacional a respeito desta questão entre os Kaiowá, considerado um dos povos indígenas mais vulneráveis do Brasil que enfrenta uma sangrenta guerra em defesa de seus territórios tradicionais, amplamente desassistidos pelo Estado e invisíveis à população brasileira em geral. Entre 2000 e 2011 foram 555 suicídios (CIMI, 2012). Em 2013 72 Guarani Kaiowá do estado do Mato Grosso do Sul, na faixa etária de 15 a 30 anos, cometeram suicídio, atingindo a maior taxa do mundo³. A tabela abaixo, organizada por Pessoa (2016), dão uma ideia da gravidade deste assunto:

FIGURA 1: SUICÍDIOS GUARANI KAIOWÁ NO MS – 2000 A 2014

Ano	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	Total
Nº de suicídios	22	18	27	18	23	31	18	11	13	9	43	48	281
Vítimas jovens	11	7	13	13	10	10	5	2	5	3	19	x	98
"Motivação desconhecida"	15	12	20	12	15	19	14	14	10	7	41	X	172
Enforcamento	15	16	26	18	21	29	14	11	12	9	40	X	211

FONTE: PESSOA, 2016

Ainda são desconhecidas as razões para este alarmante número de suicídios entre os indígenas. O CIMI(2012), indica entre as motivações *situações de confinamento, violência aguda e variada, afastamento das terras tradicionais e vida em acampamento às margens de estradas*. Sabe-se, desde a colonização os

2. <http://jornalggn.com.br>

3. <http://www.survivalinternational.org>

povos indígenas são submetidos a brutais processos de subjugação, sendo, nas Américas, vítimas de um arquitetado processo de apagamento, de mortes.

O suicídio indígena nos tempos atuais é a atualização e continuação desse violento processo mortificador começado nos idos de 1500, no caso brasileiro, que colocam os indígenas frente a um dramático estado de desilusão e entristecimento, chamado por André-Marcel d-Ans (1938-2008), ex-professor da Paris VII, de "souffrance", em seus estudos sobre os indígenas Kaxinauwá, referindo-se a um estado de sofrimento e desespero provocados por tensões e conflitos linguísticos.

O Brasil é um país que possui excelentes dispositivos de proteção dos direitos dos povos indígenas, entres os quais a Constituição Federal de 1988, a Convenção 169 da OIT, a Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração da Organização dos Estados Americanos sobre os Direitos dos Povos Indígenas, dos quais o Brasil é signatário. Como pontuou o Relatório Especial da ONU, a situação dos povos indígenas no Brasil é a pior desde a promulgação da constituição de 1988. Hoje há tentativas recorrente de fragilização destes dispositivos legais de proteção, a exemplo da PEC 215, que, entre outras atrocidades, quer tirar a responsabilidade da demarcação dos territórios indígenas do executivo para o legislativo, hoje controlado por forças ligadas aos opositores dos povos indígenas.

Outro instrumento nessa direção é o Novo Código de Mineração, as mudanças nos procedimentos de licenciamentos para grandes obras, a nova lei da biodiversidade, ambos, arquitetados para derrubar os parques direitos indígenas conquistados ao longo desses anos de lutas. O que observamos na prática é *o fracasso do Estado em proteger as terras indígenas de atividades ilegais, especialmente de mineração e extração de madeira* (ONU, 2016).

Em todo país estão enraizados conflitos territoriais como podemos citar o caso dos Guarani-Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul, dos Arara e Parakanã no Pará, dos Ka'apor no Maranhão, dos Guarani Mbyá e Kaingang no sul do Brasil, dos Pataxó, Tumbalalá e Tuxá na Bahia, Truká e Xucuru-Kariri em Pernambuco, dos Xacriabá em Minas, entre tantos outros casos.

O mundo conheceu o maior desastre ambiental com mineradoras da história, o caso do Rio Doce, com fortes impactos sobre os povos indígenas, particularmente sobre os Krenak, cujas vidas dependem profundamente desse rio.

Dos recentes empreendimentos no país que mais afetaram um grande número de povos indígenas está a construção da hidrelétrica de Belo Monte (11 povos impactados) e os outros projetos para a Bacia do rio Tapajós, área exatamente rica em biodiversidade onde se concentram 10 povos indígenas em

118 aldeias, dentro os quais os Mundukuru, maior grupo, com mais de 13.000 pessoas (ONU, 2016). Em virtude de diversas pressões de organismos nacionais e internacionais e das lutas dos povos indígenas atingidos, este ano, houve a suspensão do processo de licenciamento da hidrelétrica São Luiz do Tapajós pelo Ministério do Meio Ambiente. Como alerta João Omoto (2016), do Ministério Público Federal:

A Amazônia e seus rios são, de fato, a principal fronteira para a expansão do setor elétrico brasileiro, segundo as atuais prioridades do governo federal. Com aproximadamente 43% de seu potencial de geração hidráulica (247 gigawatts estimados) explorando em nível nacional, o país conta com enorme experiência na implantação de usinas hidrelétricas, acumulada ao longo de décadas, mas parece ter aprendido pouco com isso, principalmente sob a ótica socioambiental.

Num tempo em que se fala em responsabilidade socioambiental, em direitos humanos, em dignidade da vida e da natureza, obras com a gravidade desses impactos são financiadas por empresas como o Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES). Esses grupos humanos, em frente a gigantes da economia mundial, não sabem a quem recorrer. Se quer têm acesso a justiça, ao contrário, diversos líderes estão sendo criminalizados por ela. Como consta no Relatório Especial da ONU (2016), houve na Bahia prisões de diversos líderes indígenas e, recentemente, o Supremo Tribunal Federal, em abril de 2016, pediu a suspensão da demarcação da terra indígena Tupinambá de Olivença, que fica no Sul da Bahia. Este fato reflete como o Judiciário brasileiro vem tratando as questões das terras indígenas e o quanto a justiça brasileira desconhece e desconsidera a necessidade da manutenção dos territórios indígenas, essencial à sobrevivência física, cultural e psíquica desses povos.

A Bacia do Rio São Francisco, onde se concentra mais de 40 povos indígenas, entre os quais Kaxagó, Kariri-Xocó, Tingui-Botó, Akonã, Karapotó, Xocó, Katokin, Koiupanká, Karuazu, Kalankó, Fulni-ô, Xucuru-Kariri, Pankaiukpa, Tuxá, Pipipã, Kambiwá, Kapinauwá, Xucuru, Pankará, Truká-Tupan, Truká, Pankararé, Kantaruré, Atikum, Tumbalalá, Pankaru, Kiriri, Xacriabá, Kaxixó e Pataxó, foi praticamente destruída com a construção de um Complexo de Grandes Hidrelétricas, num curso de todo o século XX.

Foram mais de 250.000 pessoas atingidas, entre as quais, dezenas de povos indígenas, sendo os Tuxá de Rodelas, um dos casos mais emblemáticos que teve

sua etnia fragmentada e até hoje luta pela reparação dos danos e direito a seu território tradicional (MARQUES, 2008). Vivendo em seu território tradicional ha mais de 400 anos, mesmo com o processo de desterritorialização causado pelo barramento de Itaparica, e, ainda hoje lutando pelo direito de viver em seu território, em 2015, os Tuxá foram surpreendidos com uma liminar do Supremo Tribunal Federal, negando-lhes o direito à posse de seu território. Como afirma a liderança indígena Neguinho Truká (2013): *hoje o Estado é nosso próprio inimigo. Ao invés de proteger nossos direitos, o Estado brasileiro é quem mais tem negado e perseguido os povos indígenas.*

Se não bastasse, o projeto de transposição e a ameaça de implantação de usina nuclear na região, são pressões que estes povos vivem todos os dias, parte deles, em processos de retomadas a mais de 4 anos, sem grandes ganhos em suas reivindicações.

Nesta bacia hidrográfica, um levantamento prévio mostra que, entre esses povos indígenas, afetados drasticamente por esses empreendimentos e agora, com a efetivação da transposição do rio, são graves os dados sobre mortes, conforme observamos nos indicadores abaixo:

Figura 1. Mortalidade dos grupamentos indígenas > 29 anos da Bacia do Rio São Francisco entre 2007 e 2011, conforme o grau de urbanização (Dados do SIASI, 2012)

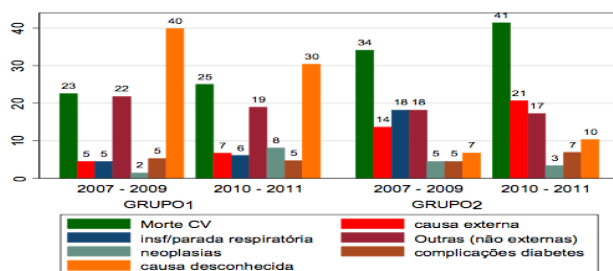


Tabela 1. Mortalidade total (2007-2001) nos grupos populacionais indígenas da Bacia do Rio São Francisco (estados da Bahia e de Pernambuco), conforme o grau de urbanização (Dados do SIASI, 2012)

Grupos	Etnia	Total de Indígenas	Aldeias	No. óbitos
(MENOR GRAU URBANIZAÇÃO)	Grupo 1			
	Funi-ô	4,564	7	58
	Pankararu	7,650	27	161
	Kiriri	2,185	15	36
(MAIOR GRAU URBANIZAÇÃO)	Pankararé	1,535	11	26
	Tuxá	1,665	11	26
	Truká	6,741	36	39
	Tumbalalá	1,220	8	8

Outra questão preocupante tem sido o aumento da incidência de transtornos mentais entre as populações indígenas que, associado ao agravamento do processo de alcoolização se tornam os principais problemas de saúde mental dessas populações, indiscutivelmente associados ao acirramento das questões sociais vivenciadas por eles.

Em grupo amostral de 50 pessoas⁴ de uma etnia indígena do São Francisco, cerca de 50% sofriam de depressão, estando fazendo uso de medicamentos controlados para depressão, insônia e ansiedade. Estas são algumas das questões que, segundo conclui a Relatora Especial da ONU, refletem a continuada falta de serviços culturalmente apropriados para os povos indígenas.

O suicídio hoje é uma realidade entre essas comunidades. Quadros crescentes de depressão e outros transtornos mentais vem afetando drasticamente os indígenas da Bacia do São Francisco. Só para ilustrarmos como o estado trata essas questões, tomaremos os estados da Bahia e Pernambuco, nordeste do Brasil, a partir da atenção dispensada aos indígenas pelo Programa de Saúde Mental do DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena.

O DISEI-BA possui apenas 1 psicólogo e 7 assistentes sociais nos Polos Base no seu quadro profissional para atender a uma população de 37.582 indígenas, distribuídos em 9 polos base, 23 municípios e 72 aldeias de mais de 14 etnias.

Já o DSEI-PE, possui 3 psicólogos, 3 assistentes sociais e 2 médicos psiquiatras que compõem a equipe de saúde mental para atender uma população de 34.620 indígenas distribuídos em 12 polos base, 15 município e 245 aldeias de 10 etnias.

Como pensar a atenção para a saúde mental indígena em quadros dessa natureza? Tanto a depressão quanto o suicídio requer uma atenção especial e demanda esforços de uma equipe multidisciplinar. O que observamos é um crescimento da medicalização com antidepressivos e ansiolíticos e uma decadência da crença na medicina tradicional entre os indígenas.

Os recorrentes assassinatos contra lideranças indígenas e ambientalistas, é outra constante neste cenário de guerra na luta pela proteção dos direitos dos povos indígenas no Brasil. De acordo com o CIMI, 92 pessoas indígenas foram assassinadas em 2007; em 2014, esse número aumentou para 138, a maior parte dos crimes no Mato Grosso do Sul, local de conflito com os Guarani Kaiowá.

Outro dado assustador é que, de cada 100 indígenas que morrem, 40 são crianças⁵. A desnutrição, doenças diarreicas e as infecções respiratórias são as

4. Projeto PAI, 2016.

5. BBC Brasil: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/02/140221_sub_mortes_indios_pai_jf.

principais causas de mortes dessas crianças que, segundo alguns especialistas, seriam evitáveis por meio de ações básicas de saúde.

O Relatório da ONU destaca a grave situação das crianças indígenas: *a Relatora Especial, ficou gravemente preocupada com os relatos de adoções de crianças indígenas autorizadas por juízes* (2016). Um acontecimento assustador que mostra quão desprezada está a questão indígena no Brasil foi a decapitação de um bebê Kaingang, em Santa Catarina, em 31 de dezembro de 2015, que, se quer, foi noticiado pela grande mídia.

Considerações Finais:

Como podemos observar nesses pequenos dados que, nem de longe, representam a dramática realidade que vive esses povos, está em curso, um genocídio dos grupos indígenas ainda existentes no Brasil.

Torna-se necessário medidas urgentes que ponham fim a este continuado processo de violação de direitos étnicos e territoriais que, em boa parte, conta com a omissão do Estado e com a chancela de grandes grupos econômicos nacionais e internacionais.

Todo o cenário é muito grave, mais devemos ter especial atenção à realidade vivida pelas crianças, vítimas indefesas dessas formas violentas e assassinas em curso em quase todas as aldeias indígenas do país. Se as crianças de hoje são o futuro de um povo amanhã, que futuro esperar para os povos indígenas?

O mundo precisa mobilizar-se para por fim a este processo etnocida e ecocida em marcha em toda a América Latina, desde a colonização e que, neste pequeno recorte da realidade brasileira, mostra como ele está vivo, fazendo, todos os dias, vítimas entre os povos originários do Brasil.

Referências:

CIMI. Nota Sobre o Suposto Suicídio Coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue. Sítio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Online: <http://cimi.org.br>. Acessado em 23.10.2012.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: Uma Breve História da Humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2016.

MARQUES, Juracy. **Cultura Material e Etnicidade dos Povos Indígenas do São Francisco Afetados por Barragens:** um Estudo de Caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia-UFBA, Salvador, 2008.

PESSOA, Giuliana Mattiazzo. **Suicídios Guarani Kaiowá: Território Tradicional e a Identidade Étnica.** Monografia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2016.

OMOTO, João Akira. **Prefácio.** In OCEKADI: Hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistência na Bacia do Tapajós. Brasília, DF: Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

ONU. 2016. **Relatório da Missão ao Brasil da Relatora Especial sobre Direitos dos Povos Indígenas.** Disponível em: <http://www.onu.org.br/>. Acesso em: 29 de novembro. 2016.

11 - NOTAS PARA UMA ECOLOGIA PELOS ÍNDIOS XOKÓ (SE)

Ugo Maia Andrade
Leana da Silva Santos
Naiane Alves dos Santos

Introdução

O presente artigo é produto do projeto de pesquisa “Taxonomias ecológicas Xokó: percepção e relações socioambientais”, desenvolvido entre os anos 2014-2015 por equipe constituída por Ugo Maia Andrade, Leana da Silva Santos e Naiane Alves dos Santos, professor e alunas PIBIC do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe - UFS. Esta pesquisa, por sua vez, foi antecedida pelo projeto de extensão “Recursos fitoterápicos Xokó: valorização cultural e economia familiar (PROEX-UFS/2011-2012)” (ANDRADE, 2012), realizado na Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro (município de Porto da Folha/SE) e que lhe forneceu os subsídios iniciais para o levantamento do sistema de nominação de plantas entre os Xokó, em especial aquelas descritas pela comunidade como terapêuticas.

A pesquisa cujos resultados serão aqui examinados esteve amparada em um triplo argumento: 1- possibilidade de compreender, a partir da análise de classificações ecológicas, princípios ordenadores, modos de percepção/relação com a fauna e flora e estratégias de “uso de recursos” vigentes entre coletivos indígenas; 2- carência de estudos etnoecológicos entre os Xokó e; 3- possibilidade da pesquisa gerar um banco de dados sobre classificações e sistemas de nomenclaturas da fauna e flora no território indígena em pauta, ficando tal acervo disponível para a comunidade utilizá-lo como lastro em futuras ações socioambientais. Além disso, as especificidades indígenas nas relações com a fauna e flora, compreendidas em uma ambiência cosmoecológica (DESCOLA, 1996, 1997), vêm impondo à antropologia sérias dúvidas acerca da pertinência da aplicação universal de conceitos como “natureza”, “meio ambiente” e “recurso natural” (cf. INGOLD; 2000, 2011; DESCOLA 2013a, 2013b; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), justificando o exame – ainda que exploratório – dos princípios geradores de classificações ecológicas entre os índios Xokó. De resto, uma pesquisa baseada em trabalho de campo é, oportunamente, um bom laboratório para a aprendizagem de técnicas etnográficas, impondo-se como momento importante na formação de graduandos em Antropologia ou Ciências Sociais ao contribuir para o exercício

da convergência entre experimentação e discussão conceitual.

No que concerne aos objetivos da pesquisa, de forma geral tratou-se de efetuar a descrição, caracterização e análise das taxonomias elaboradas pelos índios Xokó acerca da fauna e flora presentes em seu território. Em detalhes, a pesquisa buscou atingir três resultados: 1- o arrolamento das nomenclaturas aplicadas pelos Xokó à fauna e flora silvestres, nos níveis das espécies, classes e subclasses¹; 2- a identificação dos princípios segundo os quais a flora e a fauna conhecidas são categorizadas, tais como morfologia, utilidade, fisiologia, hábitos (os dois últimos para a fauna) e qualidades sensíveis (cor, cheiro, textura, sabor, aparência etc.), procurando construir um conhecimento antropológico sobre os modos Xokó de conhecer o território e sobre sua própria percepção daquilo que chamamos de “meio ambiente” ou “natureza”²; 3- a elaboração de um banco de dados das classificações Xokó sobre o meio ambiente, preservando seus níveis de inclusividade e de hierarquia, segundo a lógica local.

O recurso metodológico principal para se alcançar esses resultados foi o trabalho de campo e a produção de dados etnográficos, uma vez que a pesquisa empírica em Antropologia – uma disciplina marcada pela dialogia e interpretação – não deve ser vista simplesmente como atividade de “coleta” de dados. Nesse sentido, a Antropologia vem se consolidando como disciplina cujos conhecimentos produzidos derivam do diálogo entre o antropólogo e seus interlocutores em campo, não sendo possível mais expulsar os “conhecimentos nativos” do seio do próprio conhecimento antropológico (RABINOW, 2002). Isto quer dizer que a episteme do antropólogo é apenas mais uma e que ao se defrontar com epistemes locais ambas implicam-se mutuamente, sendo, portanto, o conhecimento antropológico um espaço mediano: nem conhecimento nativo, representado por teorias sociológicas endógenas, nem conhecimento puro e depurado por um único sujeito cognoscente.

Tal posição mediana, que procura operar traduções interculturais, implica a necessidade de reflexão crítica constante sobre as condições de geração do

1. Espécies, classes e subclasses são ferramentas nossas de classificações de seres vivos e, obviamente, não compartilhadas por todos os povos. A própria “espécie” enquanto uma noção ordenadora, com nível pretensamente preciso de inclusividade, é tão somente “uma noção” dentre outras análogas pertencentes a outros registros culturais. Para um inventário sobre o conceito “espécie” na disciplina, cf. Viveiros de Castro (2013).

2. A crítica de Ingold (2000; 2011) aos conceitos ocidentais de meio ambiente e natureza é simultânea à crítica ao modo de percepção/relação com os domínios assim nomeados. Deste modo, meio ambiente (*environment*) é o espaço exógeno à cultura a ser conhecido, ao passo que enredamento (*entanglement*) – conceito mais apropriado à experiência de povos indígenas em geral – é o domínio conexo natureza-cultura habitado por humanos e não humanos (animais, plantas, mestres de animais, mortos, espíritos auxiliares etc.).

conhecimento em Antropologia, possível apenas a partir do descentramento epistêmico (CLIFFORD, 1998). Com tal baliza, o trabalho de campo partiu do pressuposto da necessidade de comunicação fluida entre sujeitos situados em tradições distintas, mas convergentes no esforço de produção de sentidos. O passo adiante foi procurarmos interlocuções qualificadas com os Xokó, selecionando interlocutores, mediante indicação de lideranças e outras pessoas, familiarizados com plantas e animais silvestres a fim de mitigarmos o risco de obtermos classificações demasiadamente idiossincráticas.

Seguindo tais cuidados, os procedimentos metodológicos que foram adotados ao longo da pesquisa consistiram em: a) elaboração de um inventário do sistema de nomenclaturas para flora e fauna; b) levantamento das classes nas quais se agrupam os nomes inventariados; c) identificação das hierarquias entre as classes e de seus níveis de inclusividade; d) identificação dos princípios que orientam os agrupamentos e, consecutivamente, caracterizam e definem as classes; e) elaboração de tabelas ou mapas comparativos contendo distribuição das principais espécies da fauna e flora no território Xokó. Por falta de espaço, optamos pela exposição aqui dos resultados sem o uso das tabelas, reservando a sua apresentação para uma outra oportunidade.

Privilegiamos a interlocução e geração dos dados de campo em contextos concretos de uso das classificações ecológicas pelos Xokó, a exemplo do trabalho da lavoura, das incursões extrativistas à mata ou das caçadas (sendo esta última uma situação não testemunhada, conforme abordaremos adiante), aplicando o princípio da qualificação dos interlocutores na realização de entrevistas semiestruturadas e adaptadas aos contextos de interlocução. A metodologia foi ainda complementada pela seleção, leitura e discussão semanal de etnografias sobre classificações indígenas e de uma literatura sobre temáticas transversais ligadas à pesquisa, tais como classificações ambientais por populações e segmentos sertanejos (cf. HOEFLE, 1990).

Após o período de levantamento bibliográfico sobre o tema, a estratégia metodológica adotada foi definida em duas etapas: reuniões semanais para leitura e discussão de textos e a realização de trabalho de campo na TI Caiçara/Ilha de São Pedro, atividade fundamental para a conclusão do projeto. A pesquisa de campo obedeceu a uma metodologia de caráter qualitativo, que se vale de técnicas exploratórias como, entrevistas, observação direta e indireta, elaboração de diário de campo e levantamento fotográfico. Com base no referencial teórico que originou as questões já citadas, buscou-se configurar uma metodologia de pesquisa que permitisse explorar empiricamente as questões formuladas. A pesquisa de campo

foi realizada em única etapa entre os dias 11-16/07/2015 e concentrou-se em entrevistas realizadas na aldeia da Ilha de São Pedro e em deslocamentos pela área. O período, obviamente, ficou aquém do ideal para pesquisas etnológicas, mas o suficiente para o propósito exploratório do projeto, posto que seu intuito foi tão somente permitir um levantamento de sobrevoo a fim de subsidiar a construção de um quadro local de classificações etnoecológicas para, em um futuro, ensejar aprofundamentos ou comparações com outras regiões e/ou povos.

Caracterização do ambiente e do território

A Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro possui 4.316 ha (sendo 96 ha da ilha de São Pedro), está localizada no município de Porto da Folha, no norte sergipano, e abriga cerca de 450 pessoas. É parte da bacia hidrográfica do rio São Francisco, no semiárido, fazendo limite com o rio e, na sequência, com o município alagoano de Pão de Açúcar. O regime pluviométrico é do tipo mediterrâneo, com ocorrência de um período seco de primavera-verão que leva aproximadamente sete a oito meses, de setembro a março. E outro, considerado chuvoso, de outono-inverno que leva aproximadamente quatro meses, de abril a agosto. Na superfície cresce uma vegetação variada que é característica da caatinga, com formação de arbustos e plantas não lenhosas e relevos majoritariamente planos ou levemente ondulados (BARRETO, 2010).



Foto 1 - Aspecto do Rio São Francisco próximo à aldeia da Ilha de São Pedro.

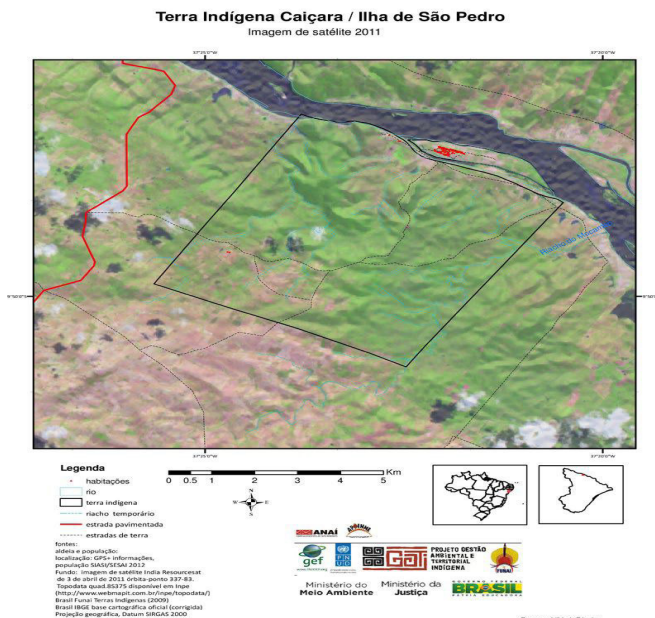


Foto 2 – Vista parcial da aldeia da Ilha de São Pedro.

As mudanças nas formas de ocupação e uso do território ao longo do tempo deixaram marcas visíveis, devido ao intenso processo de ocupação humana ao longo de quatro séculos (ANAÍ, 2014, p. 35). Com a ocupação do território indígena por não índios a partir do último quartel do século XIX iniciou-se um ciclo de degradação ambiental devido, especialmente, à pecuária extensiva, atividade associada ao povoamento da região que ocorreu maciçamente a partir da segunda metade do século XVIII. Não obstante serem uma população relativamente pequena e que não sofre pressões territoriais agudas, como invasões, intrusões ou entorno comprometido por grandes projetos agrícolas, os Xokó dispõem hoje de poucas áreas adequadas ao cultivo na ilha de São Pedro, reservando-as especialmente ao milho e feijão. Pois com a diminuição drástica do nível das águas do rio São Francisco, em função, sobretudo, das atividades da UHE de Xingó, as áreas de inundação recuaram, assim como praticamente desapareceram lagoas interioranas ricas em peixes mantidas pelas cheias. Com isso a Caiçara voltou a ser mais utilizada para a agricultura, mantendo, entretanto, o pastoreio de bovinos e caprinos como forte atividade. Projetos em parceria com ONGs ou apoiados pela FUNAI/GATI vêm proporcionando aos Xokó da ilha de São Pedro plantação de pomares irrigados, apicultura e criação de galinhas em quintais domésticos (GATI/FUNAI/ANAÍ, 2017, p. 41).

Após o início da reconstituição territorial pelos Xokó nos anos de 1970/1980, a mata de caatinga presente na Caiçara – que antes dera lugar a pasto para o gado – começou um longo processo de regeneração que pode ser

observado nas imagens de satélite a seguir, onde as cores verde e vermelha indicam, respectivamente, presença de mata e de área desmatada:



Imagens 1 e 2. Fonte: GATI/FUNAI/ANAI, 2017, pp. 37 e 39. Legendas suprimidas.

Etnohistória Xokó

Os Xokó constam em documentação dos séculos XVII e XVIII como os “Ceocoses” transferidos da serra de Pão de Açúcar, em Alagoas, para a missão da ilha de São Pedro, Sergipe, onde lá encontraram os “Romaris”, grupo autóctone da região (DANTAS; DALLARI, 1980). Dividindo território com povos de língua cariri, os “Ceocoses” espalhavam-se do sul do Ceará até às margens do baixo rio São Francisco, mas foram subsequentemente empurrados pelas frentes civilizatórias para zonas de refúgio localizadas nas serras circunvizinhas (HOHENTHAL JR., 1960a; 1960b). Foi este constrangimento, alinhado às estratégias indigenistas coloniais, que motivou sua redução à missão da ilha de São Pedro do Porto da Folha, fundada em 1672, provavelmente pelo capuchinho francês Anastácio de Audierne, a fim de abrigar os índios Aramuru. As terras da missão foram o prêmio que lhes concedeu Pedro Gomes pela fidelidade desses índios na integração de milícias contra tropas holandesas (DANTAS; DALLARI, 1980). Nas décadas seguintes, a missão de São Pedro recebeu leva sucessivas de índios de outras missões, além de contingentes de colonos e escravos, agravando ao longo do tempo a tensão fundiária local e promovendo um maciço êxodo indígena para as serras e aldeias vizinhas. Assim, no século XIX os “Ceocoses” e “Romaris” aparecem como os únicos índios que permaneceram na ilha de São Pedro (DANTAS, 1991).

Com a morte do último missionário Capuchinho, na segunda metade do século XIX, posseiros poderosos passaram a ocupar as terras mais férteis da missão, às margens do rio São Francisco, restando para os índios a ilha de São Pedro, já parcialmente ocupada por colonos pobres. A ocupação do terreno dos índios foi formalizada em 1887 quando um decreto oficial transferiu as terras da missão para a Câmara Municipal de Porto da Folha. Após tal ato o juiz local e a Câmara providenciaram o arrendamento das terras indígenas, poupando, contudo, a ilha de São Pedro, pouco fértil (DANTAS; DALLARI, 1980). Teria início a partir daí uma série de tentativas de recomposição territorial por famílias indígenas que permaneceram no local ou emigraram para a aldeia de Porto Real do Colégio (FERRARI, 1956), então terra dos índios Kariri que, somente cinco décadas após a chegada das primeiras famílias Xokó, na virada dos séculos XIX e XX, atualizaram seu etnônimo para Kariri-Xokó.

Por conta desse consórcio, as mobilizações nos anos de 1970 e 1980 contra a ocupação da família Brito, principal grileira do território Xokó, contaram com a ajuda fundamental de lideranças Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio, além

de líderes locais da igreja católica vinculados à Comissão Pastoral da Terra. Tal episódio, marcante na recente história Xokó, culminou na demarcação e desintrusão das terras da antiga missão, homologadas definitivamente em 1991. A batalha travada, nas décadas de 1970 e 1980, contra poderes fundiários sedimentados e pela reconquista da autonomia territorial ergueu uma espécie de “marco zero” na recente história Xokó, momento este conhecido como a “luta da retomada” que instituiu um novo modelo de liderança e de organização social (SOUZA, 2016). Dada à sua dimensão e importância simbólica na moderna história Xokó, a “luta da retomada” vem sendo transmitida de diferentes maneiras para as gerações subsequentes, incluindo uma dramatização – sob a forma de peça teatral encenada por jovens Xokó – que costumava acontecer todo dia nove de setembro com o intuito de contar a história Xokó da luta pela terra (SOUZA, 2011, p. 31).

Simultaneamente às mobilizações visando transmitir sua história moderna, os Xokó manifestam modos especiais de relação com a fauna e flora visíveis, objetivamente, na manutenção de uma extensa zona de mata de caatinga em seu território, fruto da lenta recuperação da cobertura vegetal nativa degradada pela agricultura extensiva e criação de gado praticadas pelos antigos proprietários das fazendas Belém, Surubim e Maria Preta (GATI/FUNAI/ANAI, 2017). No tempo atual, a área de caatinga em recuperação representa 81% da TI Caiçara/Ilha de São Pedro e é utilizada especialmente como pastagem para bovino e para fins extrativistas e rituais, com destaque para a realização do Ouricuri (GATI/FUNAI/ANAI, 2017, p. 23). A zona de mata de caatinga possui, portanto, significativa importância para os Xokó, indo além de seu uso econômico: “Nas ações de cuidados com o território as matas têm grande importância para os Xokó. A Caiçara é considerada a ‘Reserva’ do território, onde a caatinga vem se recuperando e dela se tira apenas o necessário para o uso do povo Xokó” (ib., p. 60).

Classificações ambientais indígenas

Foi Lévi-Strauss (1989) quem demonstrou que as classificações são um imperativo do espírito humano e que, portanto, são sempre coerentes, pois motivadas por princípios de base que, partindo de uma lógica de ordenação de dados sensoriais, alcançam níveis elevados de conceituação. As experiências concretas fornecem os materiais (na forma de categorias empíricas) que, por meio de processos cognitivos universais, servirão como “ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 11). Com tal postura, Lévi-Strauss nega a posição de Mauss e Durkheim

(2001) de que as classificações indígenas, embora lógicas, são menos complexas que as classificações operadas pelo pensamento científico, uma vez que, segundo a dupla francesa, as primeiras seriam mais elementares; e as classificações totêmicas as mais elementares dentre as indígenas. A obra de Lévi-Strauss garante, assim, a simetria das classificações indígenas diante do pensamento científico, posto que ambos são gerados pelos mesmos princípios de correlação, analogia e hierarquização, diferindo menos no método que nos fenômenos sobre o quais cada um se debruça (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Taxonomias ecológicas foram pesquisadas à larga entre populações indígenas sul-americanas (cf. BALÉE, 1989, 1993; GIANINI, 1991; OLIVEIRA, 2006) e entre comunidades não indígenas tradicionais que, em função de suas atividades econômicas de subsistência, dependem de um conhecimento acentuado de seu meio ambiente. Desta feita, Ramires et al. (2007) sublinham as etnoespécies nas classificações de peixes efetuadas por pescadores artesanais do litoral sul do estado de São Paulo como testemunho de sua aguçada percepção das nuances morfológicas responsáveis pela identificação e classificação de variedades intraespecíficas. Outro trabalho digno de nota a propósito de taxonomias ecológicas entre populações tradicionais não indígenas é a classificação da flora por seringueiros da reserva extrativista do Alto Juruá (AC) efetuada conforme princípios ordenados em graus mais ou menos inclusivos, como a antítese bravo/manso, as diferenças morfológicas e a utilidade (EMPEIRAIRE, 2002). Não obstante lógico e coletivo, o sistema classificatório da flora dos seringueiros do Alto Juruá adapta-se às circunstâncias, produzindo variações que emergirão conforme a ênfase que se queira dar a uma determina classificação atribuída a uma planta em particular. A multiplicidade de sistemas de classificação dirigidos à flora está presente também entre os Achuar da Amazônia peruana que criam classificações circunstanciadas tendo por lastro diferentes princípios ordenadores (DESCOLA, 1996).

Este conhecimento ecológico é produzido/transmitido à miúdo por meio de atividades sociais cotidianas que possibilitam experiências com a flora e fauna, como a caça, o extrativismo e as práticas rituais; e por modelos de relações entre humanos e não humanos prescritos nas cosmologias nativas. Como resultado obtém-se um rico acervo de saberes acerca dos comportamentos, morfologias, hábitos, etc. de animais; e do ciclo reprodutivo, morfologia, associações entre espécies vegetais etc., permitindo o desenvolvimento de práticas ecologicamente sustentáveis de uso dos “recursos naturais” disponíveis. Nesse sentido Descola (1997) assegura que as populações indígenas amazônicas “[...] souberam aplicar

estratégias de uso dos recursos que, mesmo transformando de maneira durável seu meio ambiente natural, não alteravam os princípios de funcionamento, nem colocavam em risco as condições de reprodução deste meio ambiente” (ib.: 244). Para tal as taxonomias ecológicas indígenas assumem papel precípua, uma vez que elas estão intimamente relacionadas às cosmologias (GIANNINI, 1991; DESCOLA, 1997) que, por sua vez, estruturam as relações entre humanos e não humanos (incluindo nesta última classe animais, plantas, peixes, fenômenos meteorológicos, artefatos, espíritos, mestres de espécies, etc.).

Comumente as pesquisas sobre classificações ecológicas entre povos indígenas das Terras Baixas Sul-Americanas consideram os táxons nas línguas indígenas como ponto de partida para a averiguação de sistemas classificatórios. Na ausência completa de uma língua nativa, como ocorre entre os Xokó, os táxons foram nomeados na língua de incorporação que, se por um lado exerce influência no modo indígena de percepção e relação com o meio ambiente, permite a expressão de valores e conceitos ecológicos potencialmente relacionados a um universo ameríndio de fundo. Tal fato não obsta a efetuação de um inventário das classificações indígenas, podendo-se verificar flutuações nas nomeações que indicariam a presença de conhecimentos locais acerca do meio ambiente (RAMIRES et al., 2007; EMPEIRAIRE, 2002).

É relevante percebermos o quanto profissionais das ciências da natureza (como ecólogos ou biólogos) podem se aproximar da antropologia no que concerne ao interesse por saberes locais voltados ao meio ambiente. Para Toledo e Barrera-Bassols (2009) a etnoecologia reflete o reconhecimento da importância de tais saberes ao considerar que eles conhecem minuciosamente não apenas propriedades empíricas de espécies e as associações interespecíficas, mas igualmente os padrões de relações entre as partes que compõem um dado meio (ib., p. 36). Tais conhecimentos permitem a populações indígenas amazônicas classificações refinadas capazes de distinguir diferenças sutis na paisagem (bitopos) que reverterão em melhor aproveitamento das atividades de caça, coleta ou plantio. A etnoecologia parte, portanto, de uma atenção aos saberes ecológicos locais que, por sua vez, estão baseados na “[...] complexa inter-relação entre as crenças, os conhecimentos e as práticas” (ib., p. 40), devendo o estudo das classificações biológicas necessariamente considerar as práticas sociais que servem de meio e suporte para a produção das classificações. Esta dinâmica faz com que a etnoecologia procure a integração entre cosmologia, saberes específicos e práticas para compreender modelos nativos do mundo natural e efetuar, em diálogo com eles, propostas de intervenção que alinhem percepções científicas e locais sobre

a natureza: “O enfoque etnoecológico busca então integrar, comparar e validar ambos os modelos para criar diretrizes que apontem a implementação de propostas de desenvolvimento local endógeno ou sustentável com a plena participação dos atores locais” (ib., p. 41).

Para além do sistema de nomenclaturas referido a espécies animais e vegetais e suas respectivas classes, a pesquisa interessou-se por verificar como as classificações ambientais efetuadas pelos índios Xokó operam em sua vida social, isto é, de que forma as práticas sociais condicionam as classificações ambientais e vice-versa. Assim, conforme demonstrou Descola (1996) para a classificação ecológica dos índios Achuar da Amazônia peruana, é possível verificar flutuações no sistema de nomenclaturas, associando-se, por exemplo, nomes diferentes a uma mesma espécie; ou o mesmo nome associado a espécies diferentes.

No que concerne às populações indígenas no nordeste brasileiro, uma leva modesta de trabalhos assegura a riqueza de taxonomias nativas dirigidas à flora e à fauna. Nesse sentido, os índios Tumbalalá que habitam a margem baiana do submédio rio São Francisco classificam de “insetos” animais que não pertencem ao seu cardápio usual de fonte proteica composto por caças (tatu, veado, cotia etc.), peixes e criações (carneiro, bode, galinha, porco etc.) (ANDRADE, 2008). A classe alimentar tumbalalá “insetos” tão pouco coincide com aquela designada pela entomologia científica, uma vez que, no campo alimentar desses índios, “insetos” são animais como raposa (*f. Canidae*), cobras e gambás (*g. Didelphisque*), associados aos insetos da entomologia porque ambos os grupos não integram a genuína dieta alimentar humana. Os animais do taxón “insetos” são de ingestão repulsiva para os Tumbalalá e transformam-se em refeição em situações limites quando, por exemplo, falta comida durante os períodos de plantio na caatinga; ou compõe o cardápio regular de pessoas marginais cuja alimentação corrobora sua posição social rebaixada. Aqui a classificação opera segundo princípios hierárquicos de correlação e analogia, agrupando insetos, raposas e gambás apenas no campo da alimentação, mas separando-os em táxons diferentes fora desse domínio (ANDRADE, 2008).

Entre os Xokó, Barreto (2010, p. 61) apresenta uma relação de nomenclaturas para plantas medicinais. Voltado para a hoje pouco usual produção cerâmica, o trabalho não aborda táxons ou princípios locais de classificações e associa nomes de plantas utilizadas pelos Xokó às suas propriedades fitoterápicas e partes utilizadas do vegetal (folhas, caule, casca, raiz, etc.). Encontramos uma investigação mais robusta em termos de classificações nativas para flora em Mota (2007), acentuando os eixos cosmológicos aí presentes e que definem o estatuto

de plantas como a jurema, dotadas de poderes especiais e que transcendem suas propriedades fitoterápicas, tanto para os Kariri-Xokó quanto para outros povos indígenas no Nordeste. É que a jurema, sob as variedades principais jurema branca (*Piptadenia stipulacea*) e jurema preta (*Mimosa tenuiflora*), é um Encantado em boa parte do Nordeste indígena e, como tal, age magicamente nos circuitos de reciprocidade entre humanos e Encantados que vigoram no complexo ritual do toré e suas variantes locais (ouricuri, praia e torém). Todavia, a presença ecológica da jurema não lhe atribui automaticamente presença ritual de destaque, posto que os próprios Xokó, executores do Ouricuri, não marcam a jurema, arbusto abundante em seu território, como protagonista ritual, contrastando com o lugar central a ela reservado pelos Xariri-Xokó em sua cosmologia Mota (2007).

A flora e a fauna pelos Xokó

Passaremos agora a discutir aspectos da pesquisa empírica na qual este artigo está baseado, alertando que, em se tratando de uma pesquisa com duração total de um ano e com apenas cinco dias de trabalho de campo, os resultados obtidos e sinteticamente expostos aqui (no item Resultados obtidos) são modestos e provisórios, necessitando serem corroborados e aprofundados por pesquisas ulteriores.

A relação dos Xokó com o meio ambiente passa hoje por preocupações preservacionistas, em especial no que concerne à situação do rio São Francisco. Com a alcinha de rio da unidade nacional, o São Francisco perdeu a importância como rota fluvial e vem apresentando drástica redução em sua navegabilidade, de modo que o transporte pelo rio se faz ainda apenas em trechos curtos e por embarcações de pequeno e médio portes. Tal cenário é o resultado do uso intenso das águas do São Francisco para geração de energia e consumo industrial, em uma demanda pelo rio crescentemente predatória que produziu impactos ambientais potencialmente irreversíveis, com grande prejuízo, sobretudo, para as populações indígenas ribeirinhas. Isso porque, para além de uma relação econômica de subsistência, o rio São Francisco é lugar de morada de Encantados e referencia histórica precíua para vários povos que habitam sua bacia e veem o rio e o meio ambiente como um domínio pleno de sociabilidade, confrontando a visão desenvolvimentista dos grandes projetos governamentais, tais como hidrelétricas e transposição (SCHILLACI, 2017).

A inquietação dos Xokó com a contínua diminuição da quantidade e qualidade das águas do rio é clara e tema constante em conversas entre eles e

com pessoas de fora. Hoje, pode-se dizer, falar a respeito do sumiço dos peixes e das frequentes doenças na aldeia em decorrência da má qualidade da água do São Francisco, consumida à larga e nem sempre adequadamente tratada, é tão comum como as histórias do tempo das retomadas, assunto predileto dos Xokó da ilha de São Pedro que, por sinal, deixou de ser uma ilha. Pois no tempo presente a aldeia da ilha de São Pedro, na maior parte do ano, é de fácil acesso por veículos e motos, uma vez que, com a baixa das águas do São Francisco, o braço de rio que vizinhava a ilha secou e deu lugar a plantações. Infelizmente, o cenário de desastre socioambiental para as populações indígenas ribeirinhas deve ainda ser agravado quando os efeitos da transposição das águas do rio São Francisco se fizerem sentir com toda a sua força, impactando de forma decisiva um complexo ecossistema que inclui o rio e a caatinga interior, uma vez que as águas fluviais alimentavam lagoas interioranas que, por sua vez, alimentavam com peixes, microrganismos e água uma rica fauna e flora da caatinga.

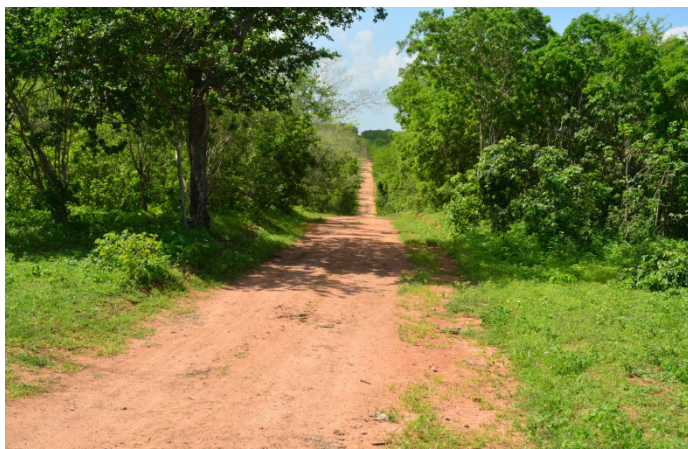


Foto 3 – Mata na Caiçara (acesso à aldeia da Ilha de São Pedro)

No que concerne a esta última, as propriedades medicinais das plantas, para curar males físicos ou espirituais, são ainda bastante conhecidas e apreciadas pelos Xokó, especialmente os mais velhos. Clarice Mota (2007) destaca que as plantas, principalmente aquelas usadas como remédio, exercem um papel singular no imaginário nativo, pois algumas são concebidas como ancestrais, sendo reconhecidas não somente enquanto organismos vegetais ou por seus usos terapêuticos potenciais. De tal modo que algumas plantas, como a jurema (*Mimosa tenuiflora*), possuem uma posição de destaque no sistema de classificação dos Xokó por manifestarem importância terapêutica e cosmológica, semelhante ao modo dos Kariri-Xokó.

No que concerne à classificação de animais silvestres, os resultados específicos da pesquisa foram incipientes, haja vista a dificuldade na abordagem do assunto que, em função da inibição da caça por órgãos ambientais, não é de fácil trato pelos Xokó. Ademais, ao contrário da flora, que é de conhecimento mais amplo e foi abordada em diferentes trabalhos (MOTA, 2007; BARRETO, 2010; ANDRADE, 2012), a fauna é de conhecimento restrito a poucas pessoas, uma vez que o contato direto com animais silvestres ocorre basicamente por meio da atividade de caça, aparentemente não muito comum entre os Xokó nos dias de hoje.

Seguindo o preceito da busca por interlocuções qualificadas, recebemos indicações do cacique Bá de que a pessoa mais indicada para falar conosco sobre animais silvestres era Manuel Acácio Martins, Sr. Nenéu, de 62 anos. Foi ele quem forneceu a maior parte das informações que subsidiaram a pesquisa sobre a fauna local e nos acompanhou em alguns deslocamentos pela Caiçara. No caso do levantamento das classificações da fauna silvestre local não tivemos oportunidade do registro direto de situações concretas de interação com o meio ambiente, uma vez que, conforme foi dito, tal situação seria basicamente a caça, em desuso pelos Xokó. Optamos, assim, por deslocamentos até o local chamado Cemitério dos Caboclos a fim de tentarmos abordar classificações da fauna local, uma vez que este local está em uma área de presença de várias espécies de aves, além de apresentar denso valor simbólico para os Xokó, pois ali se enterravam os mortos de outrora até a chegada dos missionários que persuadiram os índios a usarem um cemitério construído na Ilha de São Pedro. Devido à agenda de nosso interlocutor e a imprevistos ocorridos, o trabalho sobre classificação da fauna só avançou satisfatoriamente a partir do terceiro dia de trabalho de campo.

Ainda assim, o assunto produziu resultados incipientes e frequentemente, no meio dos diálogos, a história recente Xokó emergia como tema principal. Essa predileção por falar sobre a história, especialmente aquela relacionada com “a luta da retomada”, repetia-se com praticamente todos os demais interlocutores da Ilha de São Pedro. Seja qual fosse o tema da conversa, a história Xokó tendia a virar o assunto dominante e sobre o qual os Xokó parecem realmente gostar de falar, criando, às vezes, atalhos fantásticos.

No que concerne ao tema que nos interessava mais diretamente, as classificações de espécies animais silvestres, a reticência inicial de nosso principal interlocutor dava a dica de que a caça está associada, pelos Xokó, a saberes precisos acerca de comportamentos e hábitos de espécies silvestres, como, de resto, ocorre no universo indígena. A especificidade entre os Xokó – e talvez entre outros povos que habitam regiões de biomas seriamente ameaçados, como

a caatinga – é que a caça passou a ser uma atividade fortemente fiscalizada por órgãos ambientais e reprimida por agrupamentos policiais especializados, sendo atividade potencialmente ilegal até quando usada para a subsistência indígena e praticada nos limites do território indígena.

Resultados obtidos

Por meio das interlocuções mencionadas e da observação direta realizada em roças e na horta e farmácia viva da Escola Estadual Indígena Dom José Brandão de Castro, localizada na Ilha de São Pedro, obtivemos alguns nomes, finalidades e propriedades de plantas fitoterápicas (e outras substâncias) encontradas na TI Caiçara/Ilha São Pedro, conforme a seguir:

PROPRIEDADE	PLANTA	USO/EFEITO ESPECÍFICO
<i>Cicatrizante</i>	Pó de caco de telha	Cura umbigo de recém nascido
	Pó de carvão de “pau medicinal” (como aroeira)	—
	Pó de folha torrada (“torrar tira mais a reima”)	—
	Fedegoso	—
	Mastruz	—
	Sambacaitá	—
<i>Anti-inflamatório</i>	Aroeira	Folha
	Sambacaitá	Folha
	Quixabeira	Casca em imersão
<i>Doenças pulmonares</i>	Mastruz	—
	Pau d’ Arco	—
<i>Dor de barriga, má digestão, males intestinais</i>	Louro	Folha
	Boldo	Folha
	Macela	Folha
	Juazeiro	Folha
	Catingueira	Casca
<i>Gripe</i>	Alfavaca	—
	Erva cidreira	—
	Gericó (“um mato que quando está quente ele fica enroladinho”)	—

Coagulante	Esterco de cavalo	—
	Folha de velame	—
	Pau cachorro	—
Diversos	Aroeira	Casca (para fazer lambedor)
	Quixabeira	Pancadas e lavar feridas
	Cidreira	Antitérmico
	Fedegoso	Antibiótico e anestésico
	Catingueira, imburana	Diarreia
	Semente torrada de girassol	Epilepsia
	Amora	Reposição hormonal

Durante o trabalho de campo, procuramos não somente pelas classificações Xokó da flora, em especial de plantas fitoterápicas, mas buscamos compreender a lógica subjacente a elas ou os princípios de organização do modo de classificação que justificam as classes e agrupamentos das plantas (táxons), conforme tentaremos expor adiante. Para tal empreitada contamos com o inestimável auxílio de três interlocutores principais: Sr. Heleno (62, ex-cacique), Sr. Oliveira (80) e Da. Enói (85), todos moradores da Ilha de São Pedro.

De saída, uma fala de Sr. Heleno sugeriu-nos um potencial princípio de classificação:

“Tudo o que é amargo, tem gosto de amargo, faz efeito. Alguém consegue uma coisa boa sem passar sofrimento? Assim é o chá de marcela”.

Referindo-se ao chá de uma planta muito comum na região e que cura dor de barriga (*Achyrocline satureioides*), Sr. Heleno apresenta uma homologia entre propriedades sensíveis presentes em planos diferentes da experiência, como o gosto amargo da planta e o sofrimento pelo qual é necessário passar antes de se obter qualquer conquista na vida, possibilitando-o aduzir que “tudo o que é amargo faz efeito”. Deste modo:

amargo : sofrimento :: efeito fitoterápico : conquista (“coisa boa”)

Outro exemplo de indicação de princípios de classificação da flora pelos Xokó são as distinções e similitudes observadas entre as folhas de boldo (*Peumus*

boldus Molina) e de louro (*Laurus nobilis*), ambas fitoterápicas. Trata-se de folhas muito parecidas na espessura, tamanho, disposição das nervuras e até no cheiro e a distinção entre elas costuma recorrer à textura, uma vez que a folha de boldo tende à superfície áspera, enquanto a de louro à superfície lisa. Ambas possuem a mesma finalidade fitoterápica: curam dor de barriga e má digestão. Porém, enquanto o louro serve como um laxante natural, a folha de boldo tem efeito antidiarreico. Sendo as duas plantas agrupadas na mesma classe pelos Xokó, teríamos propriedades sensíveis que agrupam duas espécies diferentes de vegetais por similitudes de suas folhas e resultado final do seu uso (eficácia sobre dor de barriga e males intestinais), diferindo quanto à reação do organismo (laxativa ou antidiarreica). Deste modo:

superfície áspera : efeito antidiarreico :: superfície lisa : efeito laxativo

Aqui o princípio de classificação parece observar a propriedade da aspereza de criar atrito e barrar fluxos e movimentos, ao passo que a suavidade e maciez permitem a sua continuidade, possibilitando as associações entre texturas das folhas e processos intestinais inversos. Assim, teríamos – conforme observou Lévi-Strauss tanto para o pensamento mítico (1991), quanto para as classificações indígenas do meio ambiente que partem de propriedades sensíveis (1989) – classificações locais operando por meio de princípios ou eixos gerais (especialmente a construção de analogias) e que são tão boas quanto as classificações ocidentais para o meio ambiente, sejam elas fornecidas pela botânica, zoologia ou ecologia.



Foto 4 – Farmácia viva mantida pelo Colégio Estadual Indígena Dom José Brandão de Castro

Nesse sentido, Lévi-Strauss (1989), contrapondo-se a Malinowski e Lévy-Bruhl, rejeita a ideia de que o pensamento indígena seja completamente absorvido por problemas de ordem utilitarista e apto apenas a resolver questões que dizem respeito à manutenção da sobrevivência. As classificações indígenas do meio ambiente extrapolam o domínio do utilitário, uma vez que plantas e animais são classificados para além do que seria necessário conhecer a fim de utilizá-los. Com isso, argumenta Lévi-Strauss, os índios possuem, tanto quanto nós mesmos, desejos de conhecimento desinteressado, seja de ordem estética ou “conhecer por conhecer”, uma vez que animais e plantas não utilizados são sistêmica e minuciosamente descritos e classificados segundo categorizações locais, permitindo-o concluir que “[...] as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (ib., p. 24).

Tal pensamento corresponderia a exigências intelectuais do espírito humano que elabora associações entre coisas e seres para produzir classificação e ordem. O pensamento selvagem (que, obviamente, difere do que poderíamos chamar de “pensamento do selvagem”) operaria segundo princípios presentes na magia e que, substancialmente, não diferem dos princípios científicos. Lévi-Strauss ainda argumenta a favor da possibilidade de lógicas e taxonomias do concreto que correlacionam, por analogia, objetos e fragmentos de fatos com base em uma ordem sensorial referida a propriedades como cor, forma, tamanho, etc. Assim, as classificações da lógica do concreto (incluindo as classificações totêmicas) operariam segundo oposições e analogias entre propriedades sensíveis atribuídas a plantas, animais e demais entes (ib., p. 63).

A pesquisa, como se disse, teve caráter exploratório e, sendo assim, partiu de um tema nunca antes abordado para os Xokó, povo que vem rendendo pesquisas particularmente dirigidas a temas como identidade, territorialidade, história indígena e dinâmicas sociais. De tal maneira que a pesquisa consistiu em um “teste de rendimento” para o tema proposto, constatando-se que as classificações xokó da fauna silvestre da TI Caiçara não emergiram durante o trabalho de campo, haja vista que, ao tratarmos diretamente sobre hábitos de animais silvestres com nossos interlocutores, a caça pareceu um assunto a ser evitado e atividade praticada por não índios que entram ilegalmente na TI Caiçara/Ilha de São Pedro. Por conta disso, os que melhor conhecem os hábitos de espécies silvestres locais são os caçadores não índios que invadem o território dos Xokó:

“Caçador é quem sabe de tudo, sabe fazer tocaia pra veado. Ele chega antes no local em que ele dorme e espera o veado chegar pra atacar. O caçador sabe o lugar por causa dos rastros e o lugar achatado onde ele dorme. O peba, por exemplo, o caçador sabe que ele está no buraco quando o buraco está fechado, porque ele entra e fecha o buraco. Ai os caçadores fazem armadilhas pra quando ele sair. Mas quando espera, espera, espera e ele não sai, é porque, dizem, ele cavou tanto que se perdeu lá dentro, aí não sai mais” (Sr. Nenéu, Julho de 2015).

Os animais silvestres mais comuns na TI Caiçara/Ilha de São Pedro são tatu, tatupeba, preá, veado, capivara, camaleão, mocó e suçuarana (onça parda). Essas espécies vivem especialmente na mata de caatinga que, como se disse, vem se recuperando depois de um franco processo de esgotamento ocasionado por desmatamentos e criação extensiva de gado vacum.

Com a obtenção pouco significativa de dados sobre a fauna silvestre, não foi possível a realização de um quadro com nomenclaturas locais de espécimes, espécies e subespécies, assim como não obtivemos dados suficientes para propormos princípios de classificação e agrupamento de espécies. Como é de se prever, não foi possível também efetuarmos registros fotográficos dos animais.

Deste modo, a pesquisa não alcançou os objetivos planejados, diferentemente para a flora, cuja relativa fartura de dados e a facilidade de dialogar sobre o tema permitiram algum êxito na busca por princípios classificatórios de espécies fitoterápicas, não obstante a condição preliminar dos resultados.

Todavia, a falta de resultados satisfatórios para a classificação da fauna pelos Xokó não deve ser tomada como indício de ausência de princípios para uma classificação Xokó de espécies animais silvestres; ao contrário, estudos envolvendo saberes ambientais realizados entre eles dão conta da existência de uma “diversidade de arranjos natureza-sociedade” (ANAÍ, 2014, p. 6), revelando concretas possibilidades de se efetuar com os Xokó pesquisas sobre classificações envolvendo o meio ambiente (animais, plantas, solos, paisagens, peixes etc.), tema em relação ao qual eles parecem estar demonstrando cada vez mais interesse.

Conclusão

O projeto de pesquisa tentou investigar entre os Xokó da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro o rendimento das taxonomias ecológicas e relações ambientais no que concerne à fauna e flora locais. Por se tratar de uma pesquisa

de natureza exploratória, com tema inédito para esta comunidade indígena, seu resultado era imprevisível. Não obstante o tempo curto de trabalho de campo, ficou evidente que os assuntos relacionados a animais silvestres não possuem a mesma fluidez que outros temas dos quais os Xokó gostam de falar, a exemplo da história comunitária, sempre contada com empolgação, eloquência e detalhes. Os resultados não podem ser considerados negativos por não satisfazerem os objetivos proposto da pesquisa, uma vez que deles podem-se tomar lições úteis para investigações futuras acerca da relação dos Xokó com espécies animais com as quais compartilham o mesmo meio ambiente. Em consequência, convém levantar algumas hipóteses:

1. Assuntos envolvendo animais silvestres, por serem transversais à atividade de caça, são evitados pelos Xokó, uma vez que a caça carrega certo estigma de marginalidade legal, ainda que possa ser amparada por práticas culturais de subsistência. Mesmo não sendo expressamente proibido aos Xokó caçar em seu próprio território, eles teriam incorporado a noção legalista da caça de animais silvestres como prática marginal;
2. A relação próxima com animais silvestres, típica do caçador, seria evitada como assunto com efeito de se produzir distanciamento dos Xokó em relação aos caçadores não índios que invadem a TI Caiçara/ Ilha de São Pedro e ainda hoje são motivo de apreensão e de operações de fiscalização realizadas pelos próprios Xokó e por autoridades ambientais (a exemplo do IBAMA e da Polícia da Caatinga);
3. O peso e a centralidade da história comunitária – especialmente relacionada à “luta da retomada” – monopoliza o interesse dos Xokó a ponto de fazer com que temas pouco conectáveis a esse tenham para eles pouca relevância;
4. Assuntos envolvendo classificações ambientais necessitam de uma abordagem apropriada e de um trabalho de campo prolongado a fim de produzirem rendimento;
5. A urbanização, a criação de animais domésticos como galinhas, vacas e carneiros e a alteração da dieta alimentar fizeram praticamente sumir a necessidade da caça animal como fonte proteica. Nesse sentido, é significativo que os Xokó tenham hábito de fazerem compras coletivas em mercados de cidades da região, abastecendo-se de ingredientes complementares à sua produção agrícola;

6. A possível migração ou extinção de algumas espécies animais provocadas pelo longo período de uso extensivo das matas da Caiçara pelo gado, extrativismo e corte de madeira.

Em termos didáticos, a pesquisa na TI Caiçara/Ilha São Pedro permitiu às alunas que dela participaram o exercício de combinar investigação empírica e discussão conceitual, ou teoria antropológica e etnografia, e, assim, experimentar uma marca da pesquisa antropológica. Outro aspecto importante para o aprendizado é que, apesar dos recursos da biomedicina hoje disponíveis aos Xokó por meio do atendimento à saúde indígena, ainda é frequente o uso da fitoterapia, que goza de boa reputação entre eles, posto que “os remédios de farmácia curam uma doença e trazem outras mais”, conforme argumenta Sr. Heleno justificando a manutenção do uso dos lambedores caseiros. A memória histórica e socioambiental dos Xokó possibilita que esse povo, apesar de plenamente inseridos na economia e nos mercados de consumo, mantenham, em relação aos vizinhos não índios, os contrastes diacríticos no que concerne à percepção do meio ambiente e à relação com as espécies que coabitam o território.

Não obstante bastante modestos, os resultados obtidos poderão auxiliar tanto iniciativas de pesquisas futuras na TI Caiçara/Ilha de São Pedro, quanto iniciativas dos próprios Xokó de gestão socioambiental de seu território, necessidade para a qual eles vêm despertando cada vez mais. Nessa direção, as pesquisas sobre taxonomias ecológicas ou sobre etnoclassificações (incluindo a que realizamos) e os projetos desenvolvidos em parcerias com ONGs e FUNAI (a exemplo do bem sucedido Projeto GATI), devem: a) procurar contribuir na busca por modelos de bem estar socioambiental congruentes com a vida comunitária Xokó, opondo-se aos modelos desenvolvimentistas transplantados de fora e que raramente dão certo; b) auxiliar na manutenção da autonomia territorial e da consolidação de um modo de vida comunitária sustentado pela legitimidade das lideranças e força das instituições sociais e c) contribuir para uma reflexão e práxis visando à busca por alternativas para a resolução de problemas socioambientais, garantindo qualidade de vida para as gerações vindouras dos Xokó.

Referências

ANAÍ. **Projeto Pensando a Gestão Ambiental e Territorial com povos indígenas na Caatinga**. Produto 5 - TI Caiçara/Ilha de São Pedro. Salvador, 58 pp., 2014.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**. Os Tumbalalá e as redes de troca no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2008.

ANDRADE, Ugo Maia. **Recursos fitoterápicos xokó**: valorização cultural e economia familiar. Projeto de Extensão Universitária, PROEX-UFS, 2012, 15 pp.
BALÉE, Willian. Nomenclatural patterns in Ka'apor ethnobotany. Journal Ethnobioly, Bélem, Departamento de Programas e Projetos Museu Paraense Emilio Goeldi, 1989.

BALÉE, Willian. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Orgs.) **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. São Paulo, NHII/USP, 1993.

BARRETO, Hélia Maria. **Produção cerâmica Xocó**: a retomada de uma identidade. São Cristóvão: EDUFS, 2010.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

DANTAS, Beatriz G. Os índios em Sergipe. In: DINIZ, Diana M. (Org.). **Textos para a história de Sergipe**. Aracaju: UFS/BANESE, 1991, p. 19-60.

DANTAS, Beatriz G.; DALLARI, Dalmo de Abreu. **Terra dos Índios Xocó**: estudos e documentos. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P; PÁLSSON, G (eds.) **Nature and Society**: Anthropological perspectives. London/New York: Routledge, 1996, p. 82-102.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (Orgs.). **Faces do trópico úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: NAEA/Editora Cejup, 1997, p. 243-261.

DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013a.

DESCOLA, Philippe. **The ecology of others**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2013b.

EMPERAIRE, Laure. Entre paus, palheiras e cipós. In: ALMEIDA, Mauro; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). **Enciclopédia da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FERRARI, Alfonso T. **Os Kariri de Porto Real do Colégio: um grupo tribal abrigado**. Sociologia, São Paulo, v. XVIII (3), p. 233-251, 1956.

GATI/FUNAI/ANAI. **Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do Povo Xokó**. Brasília/Salvador, 82 pp., 2017

GIANNINI, Isabel V. **A ave resgatada**: a impossibilidade da leveza do ser. Dissertação de Mestrado em Antropologia, São Paulo, PPGAS-USP, 1991.

HOEFLE, Scott W. **O sertanejo e os bichos** - Cognição ambiental na zona semiárida nordestina. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 33, p. 47-74, 1990.

HOHENTHAL Jr., William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, N.S., XII, p. 37-71, 1960a.

HOHENTHAL Jr., William. D. The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco valley. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, N.S., XII, p. 73-92, 1960b.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**. Essays on livelihood, dwelling and skill. London & New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. **Being Alive**: essays on movement, knowledge and description. London & New York: Routledge, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MAUSS, M.; DURKHEIM, E. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J. Albertino (Org.). **Emile Durkheim** - Sociologia. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, p. 183-203.

MOTA, Clarice N. **Os filhos da jurema na floresta dos espíritos**: ritual e cura

entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió: Edufal, 2007.

OLIVEIRA, Joana. Cabral de. **Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, São Paulo, PPGAS-USP, 2006.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

RAMIRES, Milena et al. Etnoecologia caiçara: o conhecimento dos pescadores artesanais sobre aspectos ecológicos da pesca. **Biotemas**, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 101-113, 2007.

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

SOUZA, Jucimara A. C. “**Nascer como uma algaroba e crescer como um juazeiro**” – Organização social e práticas rituais entre os Xokó da Ilha de São Pedro. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Aracaju, PPGA-UFS, 2016.

SOUZA, Natelson O. **A herança do mundo: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Salvador, PPGA-UFBA, 2011.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Some reflections on the notion of species in History and Anthropology. **Bio/Zoo**, 10(1), 2013. Disponível em: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/viveiros-de-castro>. Acessado em 12 de maio 2016.

12 - SABERES INDÍGENAS, FAZERES AFRODESCENDENTE: NAVEGADORES DO RIO SÃO FRANCISCO, FINS DO SÉCULO XIX

**Luiz Severino da Silva Junior
Cláudia Alves de Oliveira**

Introdução

O domínio da navegação do Rio São Francisco, em sua porção média, foi marcado por uma intrincada paisagem cultural. O comércio do rio estabelecido desde fins do século XVIII, consolidou lugares de travessias, passagens, portos, entrepostos, currais e pequenos estaleiros. Nesses espaços, grupos negros libertos, “caboclos” e mestiços dominavam os ofícios da navegação. Esses saberes, aqui são entendidos como saberes técnicos repassados entre seus iguais, ou seja, saberes tradicionais. Porém, com a criação das companhias de navegação, paulatinamente eliminou-se os remeiros e enquadrou-se os ofícios da navegação através da criação de regulamentações administrativas e econômicas que acabou por submeter os mestres de ofícios segundo os interesses das câmaras municipais e das concessões de exploração econômica da navegação. Portanto, o estudo da literatura local, juntamente com as abordagens da cultura visual e material, pode ser correlacionado aos ofícios em busca das representações que podem denotar a identidade destes grupos de trabalhadores, assim como, contribuir para a compreensão do que teria sido o cotidiano do comércio do rio na virada do século XIX para o XX.

Nesse artigo, direcionamos nosso foco aos dados históricos que possam caracterizar às práticas cotidianas dos remeiros, grupo social de trabalhadores que, segundo a literatura, são identificados como sendo composto por pessoas de origem étnica africana e seus descendentes mestiços (PARDAL, 1981; ZANONI, 2003). Porém, os saberes de pilotagem, as técnicas de construção das embarcações (CAMARA, 1937) e a condição de grupo social periférico ao centro do poder, denotam a presença dos saberes indígenas. O fato é que, a caboclicização e a quase ausência da identidade indígena, inviabilizam os relatos da presença indígena. Por isso, temos como problemática, tentar entender como a presença indígena, que estava sendo perifêrizada, pode ser discutida e socialmente percebida. Assim, através dos dados históricos, demográficos e iconográficos, buscamos caracterizar essa classe de trabalhadores através dos seus ofícios. Esses trabalhadores, mesmo perifêrizados e em condição subalterna, conquistaram os ofícios de carpinteiro,

tanoeiro e marceneiro navais. Em paralelo, também e tornaram-se escultores populares e estaleiros, ou, carpinteiro naval. E mesmo antes das regulamentações da navegação, esses ofícios possibilitaram a esses grupos étnicos atuarem como homens livres no seio de uma sociedade rural escravocrata e depois garantiram uma ocupação conforme o modelo “civilizacional” da Velha República.

Assim, as pesquisas desenvolvidas no Laboratório de Cultural Visual e Cidades – LACULT/UNIVASF têm como foco a paisagem cultural das cidades ribeirinhas da porção Média do rio São Francisco. Para tanto, a formulação de inventários arquitetônicos, da cultura material, dos traçados e ornamentos urbanísticos, do patrimônio arqueológico, dos acervos iconográficos, dos documentos históricos, dos relatos orais e das manifestações da cultura popular, têm sido tratados como variáveis dos processos históricos que caracterizam as paisagens culturais do Velho Chico em função de suas representações e memórias. Sejam as memórias coletivas ou politicamente construídas. Através de abordagens que privilegiem a noção de cultura material, das visualidades e dos estudos da cultura, buscamos acessar, registrar, analisar e dialogar com esses distintos elementos identitários a partir do tempo presente.

Nesse artigo, nos deteremos a variável saberes e fazeres culturais, buscado acessar os ofícios dos remeiros pela sua historiografia, pelas leituras visuais de artefatos, pelos dados demográficos, pela iconografia, pelos lugares de memória delimitados nos espaços naturais e pelos depoimentos de uma personagem histórica, o carpinteiro, tanoeira, escultura e artista plástico, Francisco Biquiba Dy Lafuente (1884-1985). Partindo destes recortes, ordenamos nosso roteiro de abordagem buscando as estruturas sociais, que revelem aspectos dos saberes étnicos e da ideologia, que do ponto de vista econômico ordenou os espaços naturais e estabeleceu quais identidades deveriam ser reconhecidas e valorizadas. Entrecruzando esses dados com as representações atuais e os lugares de memória da paisagem cultural, geramos nossas leituras interpretativas. Alertamos, porém, que, não abordaremos a noção de paisagem cultural pelo seu valor de patrimônio, mas, buscamos os processos estruturais de interações dos grupos sociais em função dos espaços naturais que foram modelados. Desta feita, aqui, a noção de paisagem cultural, configura-se como um termo polissêmico, uma vez que pode ser definido através de inúmeras possibilidades. Por isso, Donald Meining (1976) entende que a paisagem cultural pode ser abordada como: “habitat, como artefato, como sistema, como problema, como riqueza, como ideologia, como história, como lugar e como estética” (MEINING *apud* RIBEIRO, 2007, p. 9).

Entendendo que o espaço do rio é um lugar de grande diversidade cultural, onde a sobrevivência em seus espaços, requer saberes específicos que ditem os comportamentos de exploração dos recursos naturais e da sobrevivência diária. Assim, entendemos que muitos destes saberes são oriundos de condutas humanas fruto de um período de longa duração. Um período que permitiu a transformação do espaço natural do rio em uma paisagem cultural moldada pelos grupos humanos que aqui chegaram em levas migratórias iniciadas a 9 mil anos antes do presente (MARTIN, 1998; KESTERING, 2007, p. 175). Nesse longo período ocorreram as primeiras interações que selecionaram os distintos espaços na paisagem natural, tais como: as barras, as encostas, os brejos, as ilhas, os pontos de travessias, o conhecimento da fauna, da flora e as formas de ocupar a beira do rio. Assim, foram os grupos indígenas, os responsáveis pela construção das estratégias de sobrevivência nas paisagens do rio São Francisco, ou, do rio Opará, como era chamado pelos nativos que aqui estavam quando os primeiros colonos chegaram (COSTA, 1983).

Estaleiros e Fazeres

Do ponto de vista cultural, no Brasil colônia, ou, na colônia do Brasil, como prefere a historiografia, os primeiros europeus a chegarem nos espaços indígenas dos sertões, ocuparam pelo menos dois lugares já selecionados pelos nativos, as barras dos rios e os lugares de travessias. Nas barras formadas pelos afluentes do rio São Francisco estavam as aldeias indígenas, lugar que foi expropriado pelos colonos europeus para a construção das fazendas e depois das vilas (LOPES, 1997, p.16-17). Só a partir do Império do Brasil, os colonos passaram a selecionar outros lugares na paisagem. Assim, as noções de navegações e a busca por sítios livres das cheias do rio, também passam a ser variáveis de escolha para a implantação de nucleação e povoamentos. Assim, nos séculos XIX e XX, novos padrões de ocupação atingem a paisagem através das noções de urbanização e do comércio do rio.

Foi o que aconteceu com a atual cidade de Juazeiro, BA, que é uma das principais referências espaciais de nossos estudos da paisagem cultural do Médio São Francisco. Nesta cidade, a chegada dos colonos materializa-se pela implantação de uma fazenda de criação de bois na região da barra do Rio Salitre. Essa primeira unidade de colonização ocorre nas primeiras décadas do século XVII por jesuítas e com a expulsão destes, no século seguinte, passa a ser comandada, pelas ações missionárias de frades franciscanos Capuchinhos. Esses frades, foram

os responsáveis por aldear os nativos pertencentes aos grupos Cariris da região do Médio São Francisco, e para tanto, fundam, a Missão do Juazeiro, ou, Missão de Nossa Senhora das Grotas, que foi instalada três quilômetros abaixo da fazenda do Salitre (REGNI, 1988), e no ano de 1766, a missão já atingia um adensamento de mais de cem casas.

Essa missão, foi uma das várias instaladas no rio São Francisco desde o século XVII, e buscavam através da fé, propagar os discursos e interesses da coroa portuguesa sob a colônia do Brasil. Porém, ao longo do rio, os aldeamentos parecem ter transformando a cultura nativa em uma massa de identidades mestiças, já que, no século XVII os nativos que eram descritos como fortes, vigorosos, ágeis, passam a ser descritos, nos séculos XVIII e XIX, como pobres criaturas indolentes e sem ânimo. O uso didático da retórica da fé, auxiliada pela narrativa teatral e por elementos visuais da estética do Barroco, promoveram nos aldeamentos a periferização ou expulsão das diferentes culturas nativas. Tomemos como exemplo o caso dos índios Tamoquim, ou, Tamoqueús, que se tornaram o braço armado dos procuradores da Casa da Torre nos sertões são-franciscano da área de Rodelas (PEREIRA DA COSTA, vol.5, p.170). Como milicianos, os Tamoquins ajudaram a guerrear e expulsar as nações cariris das margens do rio, denotando que abraçar a colonização lhes proporcionava mudanças bastante satisfatório. Inclusive, na cidade de Juazeiro, BA, na década de 1970, ergue-se um monumento em praça pública para o índio Tamoquim (1972). Para nós, esse ato de memorialização é entendido como sendo fruto da representação de que esse grupo contribuiu com o processo colonial de civilização. Cria-se um espaço intencional de memória que elenca esse grupo dentro da perspectiva romântica do índio herói. Da mesma forma, ocorreu com a memória dos remadores, que nessa mesma década dos anos setenta, também teve uma escultura erguida, mas, associados a uma identidade afrodescendente e cristã. A escultura do remeiro está vinculada a fé pela associação do remeiro ao apóstolo Tiago, já que a escultura se chama São Tiago Maior. E mesmo estando representando como um remeiro em seu fazer e indumentária, sua essência é cristã. Assim, as representações e a memória acerca do índio herói e do remeiro cristão, misturam as heranças indígenas e africanas aos discursos atuais. Esses processos são marcos na paisagem urbana da cidade de Juazeiro, BA, que demonstram a continuidade e força dos processos históricos para a construção de identidades locais. Desta feita, o passado ainda perpetua representações dos processos históricos, através dos discursos coletivos e oficiais.

Reconhecer os meandros dos processos históricos através de estruturas sociais, sejam eles formais ou simbólicos, nos leva a entender a paisagem cultural

do Médio São Francisco no século XIX através das relações de poder que foram construídos na região após a proclamação da independência e consequente formação do Império do Brasil. Esses acontecimentos levaram ao abandono da vila nascida da Missão de Nossa Senhora das Grotas, que já era denominada de Juazeiro Velho, e, alimentou o desejo local de projetar e erguer uma nova vila, o que do ponto de vista político, foi possível graças as leis do Império, que incentivavam a extinção das aldeias e a implantação de novas vilas.

Em Juazeiro, BA, essas metas foram atingidas através do fortalecimento das ligações com a estrutura de poder da cidade de Salvador, BA. Desta forma, os fazendeiros e demais potentados criam as condições para obter a autorização de fundar uma Câmara Municipal, instituição de poder que permitia a inclusão da vila na estrutura de poder da província, possibilitando aos potentados locais eliminar os “direitos” coloniais dos procuradores da Casa da Torre, ao mesmo tempo em que passavam a gerir os recursos referentes as arrecadações, além de obter da Província da Bahia a confirmação da posse das terras (GORENDER, 2010; RIBEIRO, 2005). Assim, entre os anos de 1830-33, no atual sítio da cidade, funda-se a nova vila, que em relação a Juazeiro Velha. O novo lugar possuía duas grandes virtudes espaciais, estava 12 m acima do leito do rio (dando um sentimento de maior segurança em relação as cheias do rio) e possuía um porto natural formado pela leve reentrância das rochas do lugar chamado Angari, lugar da passagem das boiadas vindas do Piauí. Por isso, a Juazeiro Velho também havia sido chamada de Passagem do Juazeiro. Denominação que depois também designou o povoado onde mais tarde surgia a vila de Petrolina, PE.

Assim, no século XIX, ao nascer do Império do Brasil, a paisagem cultural do Rio São Francisco é descrita pelos dados históricos, como uma terra formada por currais, fazendas e vilas nascidas de aldeamentos situados nos lugares de travessias e barras dos afluentes. Onde sobressaía-se os latifundiários com suas tropas de jagunços, que infligiam seu poder a uma população, que no médio São Francisco do século XIX já chegava ao montante de 60 mil habitantes. E foi essa população, juntamente com a das cidades mineiras, as responsáveis por implantar o comércio do rio São Francisco.

É fato que na região do São Francisco, o uso de canoas escavadas em tronco de árvores, ou, construídas a partir de cascas de grandes árvores, caracterizou o início da navegação. Na documentação histórica da colônia do Brasil, esse tipo de canoa é denominado pelo termo “piroga”. Todavia, esse é um termo europeu, e quem melhor define sua origem e uso é o Dicionário Etimológico Italiano (www.etmo.it), que indica ser um termo da região do Caribe, ouvido dos nativos

de língua Guacani, que chamavam suas canoas de “Pira”, o nome de um peixe. Outra possibilidade é que esse termo tenha sido ouvido na Oceania, onde também existiam canoas chamadas de “Praho”, porém o termo teria sido registrado como “pirague” como “piragua”. Em português, o dicionário de Raphael Bluteau, “Vocabulário português e Latino”, do ano de 1728, refere-se as embarcações nativas de único tronco como sendo canoas, e esse termo seria a variação de um termo antigo para tronco. Desde então, os termos canoa e piroga, são aplicados a quase todos os tipos de canoas escavadas em um só tronco. Portanto, o que hoje chamamos de ‘canoa monóxila’, trata-se de um objeto de tecnologia universal, que vem sendo utilizado desde a Pré-história por povos nativos das Américas e Oceania, mas que também encontra registro em documentos do antigo mundo grego.

As canoas estão arroladas na obra de um estudioso do século XIX, do Almirante Câmara (1937). Na Bahia, ele relatou que a canoa “apresenta mais variedade e mais perfeição” (IDEM, p. 56). Informa ainda que as canoas de cascas de árvore, ou, do tronco de um mesmo pau (SIC) podem ter velas. E entre a Bahia e o Rio de Janeiro, podem ser chamadas de Perús, Pranchas (quando o tronco é cortado no formato de um paralelepípedo), Batelões e Igaretés (canoa verdadeira). Já na região da Amazônia, os gentios a chamavam de Ubás (Idem, p. 99-98, 104 e 117, respectivamente). No litoral de Pernambuco, temos uma cidade chamada Jaboatão, onde a tradição popular explica que seria um nome originado de uma árvore chamada Yapotan que, ao ser escavada, do seu longo tronco, obtinha-se grandes canoas.

Assim, as canoas de um só tronco, ou monóxila, foram visualizadas e registradas por muitos viajantes desde o século XVI, dentre eles, destacam-se os registros de André de Tehvet (1557), Hans Staden (1557), Jean de Lery (1578), Teodoro de Bry (1592), Frei Vicente Salvador (1627). E no rio São Francisco, temos os registros de Frei Martinho de Nantes (1706), Henrique Halfeld (1860) e Richard Burton (1869)¹.

Portanto, independentemente de nossa incapacidade de superar a dimensão do uso das canoas escavadas, importa entender o surgimento e a diferença entre o fazer das canoas de tábuas e das canoas escavadas. Pois, é devido a esse objeto, que a paisagem do rio foi sendo gradativamente ocupada e interpretada. Assim, a confecção de canoas com tábuas, teria sido um dos caminhos para o surgimento

1. As obras escritas por esses viajantes são ilustradas com cenas do cotidiano desde o século XVI ao XIX. Nessas imagens visualiza-se as canoas indígenas sendo utilizadas para abordar as embarcações europeias, transporte, cenas de batalhas entre os próprios grupos indígenas e contra os colonos e descrições de canoas e barcas.

dos modelos de barcas do São Francisco, que é inspirado nos modelos das canoas europeias.

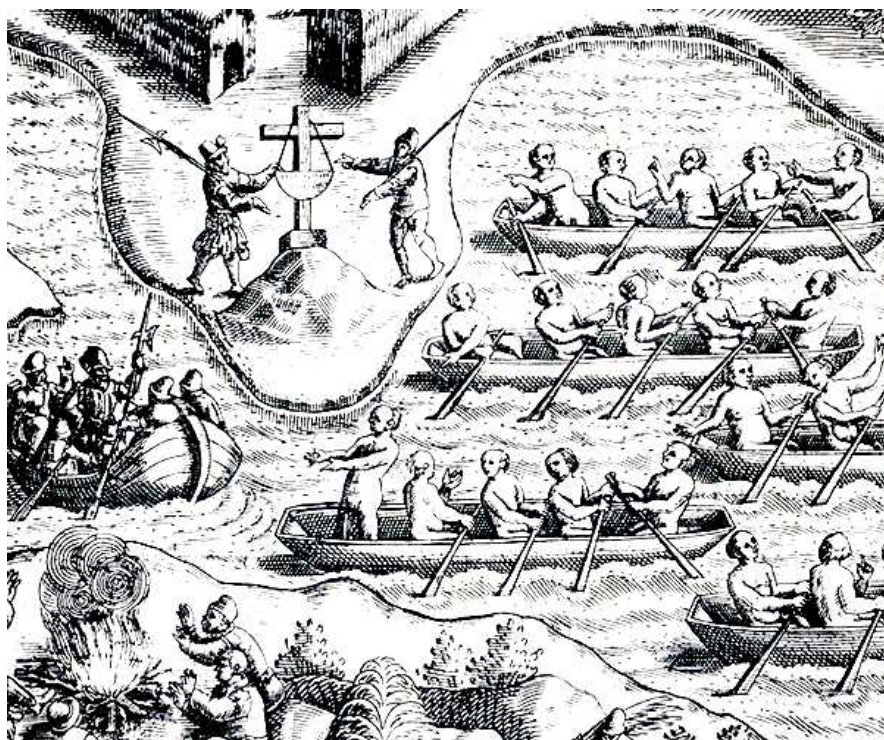


FIGURA 1 – Detalhe de gravura “*Americae Tertia Pars*” (1592) sobre os índios Tupi-nambá. Obra iniciada por Theodoro de Bry (1528-98). A imagem descreve o rio da Prata, na Argentina. Notar a diferença entre as “canoas pirogas” dos indígenas e o único barco de pranchas dos europeus.

As canoas de tábuas otimizaram o uso da madeira bruta em relação ao modelo nativo. Permitindo uma maior flexibilidade de trabalho das formas das embarcações. Assim, a técnica da barca de tábuas impõe-se, ao mesmo tempo em que se transforma, já que também sofre adaptação em seu desenho. Pelas mãos dos construtores locais, passa a ter o fundo extremamente achatado, conforme o modelo das canoas indígenas. Mesmo assim, a tecnologia nativa não foi imediatamente esquecida, a confecção de pirogas escavadas e queimadas em tronco de algumas árvores, foi perpetuada no Rio São Francisco até a segunda metade do século passado (Imagem 2).

Outra dinâmica gerada foi a de que o “novo” modelo de embarcação não

alterou as práticas de pilotagem, que tiveram início nas manobras das canoas monóxilas. Esse tipo de canoa já era utilizado em vários rios do Brasil e ao longo de toda a costa da América do Sul. Foi o padre Martinho de Nantes, que aqui residiu entre os anos de 1671 e 1686, que nos deu um dos relatos mais antigos sobre a presença de barcas e canoas na região do Médio São Francisco (1706). “*O senhor governador (...) deu-lhe uma canoa novíssima, que podia levar até vinte pessoas, a fim de lhe facilitar as viagens no rio, onde ele chegava até vinte léguas de distância*”. Além disto, Nantes fala das habilidades de seus índios em remar em rio tão perigoso e com tantas corredeiras e cachoeiras. Uma clara manifestação dos saberes fluviais dos nativos que aqui já habitavam a região. (NANTES, p. 34, 36 e 50). Devemos lembrar ainda, da lenda do nome da Cacheira de Paulo Afonso, nome de um padre ou frade que teria morrido ao despencar da sua escarpa pelo fato da imperícia de pilotagem.



FIGURA 2 – Porto da cidade de Juazeiro – BA e alguns de seus ícones. No primeiro plano, temos duas canoas do tipo escavada, porém possuem bordas reforçadas com acabamento de madeira e tábuas. Após as canoas temos uma lavadeira do rio, e, atrás desta uma canoa de tolda, tipo de embarcação que veio substituir as barcas de remo no comércio do rio. Atrás desta, uma barca a motor, tipo ainda em uso até o presente. No último plano temos a Ilha do Fogo com o galpão da Franave e a ponte Presidente Dutra (Foto: Tibor Jablonksy e Nilo Bernardes, IBGE - 1962).

Portanto, a mudança dos modelos foi fruto do surgimento de um tipo de lugar, um lugar de saberes náuticos e dos trabalhos em talha de madeira, ou seja, os estaleiros fluviais. Esse tipo de ‘lugar oficina’ é caracterizado pelo seu perfil artesanal, manufatureiro, mas, capaz de gerar inovações. Sua existência no Rio São Francisco, pode ser encontrada em relatos desde o século XVIII, através da documentação histórica ou nos atuais estaleiros, também chamados de fabriquetas, que ainda podem ser vistas na paisagem atual. Um destes estaleiros atuais, é o que existe na comunidade de pescadores do Angari, na cidade de Juazeiro-BA.

No tocante a história dos remeiros do rio, o perfil desse grupo, pode ser acessado através dos depoimentos de um velho carpinteiro, tanoeiro e escultor de carrancas, chamado Francisco Biquiba Dy Lafuente (1884-1985). Nascido na cidade Santa Maria da Vitória – BA, sua história de vida ilustra bem a importância dos trabalhos em madeira que eram desenvolvidos nos estaleiros são franciscanos. Segundo Francisco Biquiba, ou, Francisco Guarany, assim chamado por ser neto de uma índia vinda da região do Rio Paraguaçu, era filho de um carpinteiro naval, chamado Cornélio Biquiba Dy Lafuente. E em sua cidade natal, no ano de 1850, seu pai teria começado a trabalhar em um pequeno estaleiro que existia abaixo de um tamarineiro às margens do Rio Corrente, tributário do Rio São Francisco. Inclusive, essa árvore ainda existe nas margens do rio Corrente, e caracteriza-se como um ‘lugar de memória’ no espaço, ou seja, o lugar de aprendizado de Francisco Guarany², que foi um dos maiores escultores de carrancas do São Francisco ao longo do século XX. Portanto, esse tipo de estaleiro também foi um dos lugares históricos onde parte dos saberes e práticas populares demonstraram sua interação com a dinâmica da paisagem do rio e do modelo capitalista/cristão. Já que, os saberes profissionais dos membros deste tipo de estaleiro, foram uma constante, já que, atendia as demandas do comércio fluvial surgidos desde fins do século XVIII.

Um exemplo deste modelo de pequenos estaleiros marginais é visualizado em uma litogravura executada por Jean Baptiste Debret e publicada em 1831 (FIGURA 3). Nela, vemos um pequeno estaleiro no Rio de Janeiro, onde um negro utiliza um fogão dentro da canoa escavada. No segundo plano, temos negros remeiros, navegando em um ajoujo formado por canoa e duas

2. Tal árvore ainda pode ser encontrada na cidade de Santa Maria da Vitória, BA, nesta cidade teria existido dois estaleiros identificados por essa espécie arbórea: “o estaleiro do tamarindo de cima” e “o estaleiro do tamarindo de baixo”.

jangadas de quatro paus. A essa técnica dar-se o nome de Ajoujo, que consiste em amarrar paralelamente um conjunto de embarcações, objetivando aumentar a capacidade de carga das embarcações, além de promover a sua estabilidade e nivelamento (CÂMARA, 1937, p. 142). Essa mesma técnica foi utilizada nos lugares de passagem do Rio São Francisco. Como revela o registro fotográfico de Marcel Gautherot (1946). Nessa figura, temos um ajoujo do Rio São Francisco, que forma um tipo de “balsa” bastante particular, ou seja, uma balsa de ajoujo formada por duas canoas monóxilas. Sobre elas, foi adaptado com grades de proteção com curral para transportar animais, cargas e passageiros. Percebendo-se que, nesse caso o ajoujo só possui dois remeiros, um com vara e outro no leme, devido ao fato de tratar-se de um trajeto pequeno, ou seja, um trajeto de travessia de passageiros de uma margem a outra.

Em ambas as imagens se visualiza dois grandes ícones da História da navegação no Rio São Francisco, o ajoujo e o remeiro. Só que, com elas, também se percebe que a realidade no litoral brasileiro desde começos do século XIX possuía saberes que já eram utilizados no rio São Francisco. Denotando que, através dos remeiros africanos, ou, descendentes, a técnica do ajoujo e os modelos e saberes dos pequenos estaleiros sofreram difusão do litoral para o sertão. Porém, no espaço do rio, as técnicas foram adaptadas ao novo espaço, pois, a canoa de quatro paus foi substituída pela canoa monóxila.

Assim, no século XIX, a chegada das barcas a remo e dos ajoujos são marcos do progresso técnico que impulsionava o comércio fluvial. Que demonstrou ser ideal para o transporte de cargas no curso do rio São Francisco, uma vez que os estaleiros locais souberam fazer as adaptações necessárias para achatar o fundo da barca. Com a implementação dos estaleiros das margens do rio, a barca de tábuas parece ter se consolidado no São Francisco. E mesmo não tendo dados específicos, os relatos indicam que a barca passou a ser um transporte comum ao longo do século XIX e até meados do século XX. Assim, as técnicas de confecção por tábuas geraram barcas com o design nativo devido ao fato de terem fundo chato. Conforme as canoas monóxilas. O interessante é que, a barca de tábuas pouco ampliou a capacidade de carga, mas, manteve a navegação o fundo chato. Todavia, a força motriz, deixou de ser o remo para ser a vara. Portanto, trata-se de uma adaptação técnica, que se vale tanto dos saberes nativos como dos saberes dos carpinteiros africanos.

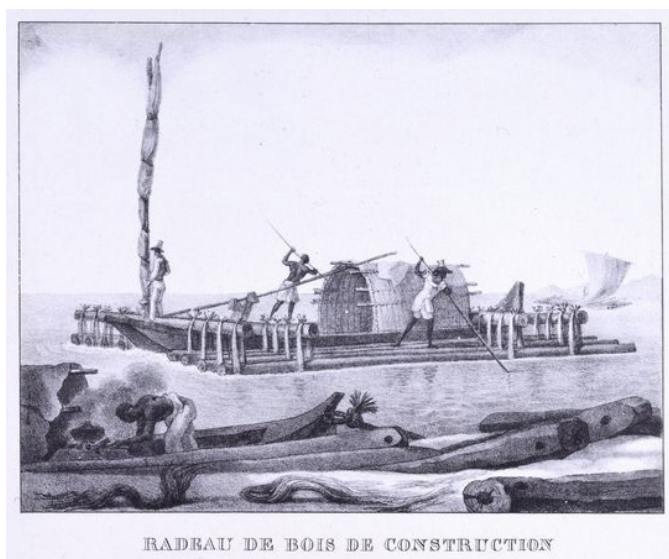


FIGURA 3 – Construção de canoas de madeira no litoral carioca. Onde temos um ajoujo, visto lateralmente, sendo conduzido por remeiros. Esse ajoujo é formado por canoa escavada ladeada por duas jangadas. Litogravura de Jean Baptiste Debret intitulada (DEBRET, 1831, versão impressa em 1989, p. 300).



FIGURA 4 – Bom Jesus da Lapa, balsa de travessia montada com a técnica do Ajoujo. Onde temos duas canoas monóxilas atadas por uma plataforma de curral. Detalhe de foto de Marcel Gautherot, 1946.

Com as varas e o fundo chato, poder-se-ia escapar das cabeças de pedra, das corredeiras e fundear tranquilamente nos barrancos e bancos de areias do rio São Francisco. Não sendo atoa que, Henrique Halfeld (1860), na primeira página do “Relatório” tenha efetuado duras críticas a rusticidade dos três tipos de embarcações que navegavam pelo Rio São Francisco cita:

“1 - canoas ordinariamente de 400 palmos (...) geralmente feitas d’um só tronco, preferindo-se a madeira denominada Tamboril, Vinhático e Cedro, à de Paróba e Gequitibá. Taes canoas são governadas por dous remadores e por uma pessoa que serve na proa de piloto dirigindo o leme, (...) Cada canoa está provida além disto de duas varas para poder dirigir o movimento da canoa, quando as circunstancias o exigem (SIC).
2 - Ajoujos de duas ou três canoas unidas por paos roliços e amarradas a estes com alças ou tiras estreitas de couro crú. A superficie das duas ou três canoas ajoujadas, é assoalhada transversalmente com paos roliços, ou longitudinalmente com taboas (...) quando necessário servem-se das varas para dar impulso ao ajoujo (...)

As varas têm o comprimento de 22 a 30 palmos e (...) guarnecidas com um ferrão (...) rebatido na extremidade mais grossa da vara (...) vulgarmente denominada de é de cabra, que são as mais frequentemente os barqueiros usam durante subida pelo rio.

3 - Barcas de todos os tamanhos de 60 até 105 palmos de comprimento (...). Todas aquellas barcas, geralmente com fundo raso, chato ou vulgarmente denominado de prato, o que é mais conveniente pelo motivo de conservar-se maior equilíbrio, tanto quando navegação sobre as aguas do rio, bem como quando acontece ficarem sobre um banco d’area; mas sendo construídas mui bojudas, e com a quilha além disso projectada consideravelmente para baixo do fundo da barca, neste caso ellas costumão tombar; circunstancia esta que põe em perigo as barcas e a carga que levão (...) (SIC) (HALFELD, p. 1).

Quem também discute as embarcações da Bahia, é o Almirante Antônio Câmara, que em sua obra, *Embarcações Indígenas do Brasil* (escrita em 1888, mas só publicada em 1937, p. 15 a 23) discute a influência do modelo indígena de embarcação, assim como das práticas de navegação utilizadas pela população mestiça. Desta forma, entende-se que ao longo do século XIX e primeiras décadas do século XX, a maneira nativa de navegar foi mantida no uso de canoas (escavadas), enquanto que os ajoujos e as barcas de carga, seriam fruto dos saberes de navegação dos remeiros africanos vindos litoral, que além do uso da vara e do desenho do fundo chato, também teriam implantado o uso da vela de pano.

Percebe-se então, que o rio e suas embarcações serviram ao desenvolvimento do comércio fluvial que foi se consolidando ao longo do processo de independência do Brasil (1822), que no caso da região, a partir de meados do século XIX, dinamiza o mundo rural e ribeirinho através do estabelecimento de “nove comarcas e dezenove municípios” (LACERDA, p. 33, 1964). Dentre estes, destacam-se como maiores vilas, as de Pirapora e Januária, ambas em Minas Gerais, e, as vilas de Pilão Arcado e Juazeiro, na Bahia (Idem, p. 69). Nessas cidades, a base econômica era pautada na pecuária e os bens industrializados que eram trazidos dos portos litorâneos para abastecer o comércio fluvial que foi sendo estabelecido entre as cidades de Pirapora, MG e Juazeiro, BA (SAMPAIO, 1906, p. 39). Além disto, percebemos que no rio, paralelamente à pecuária, as barcas fazem surgir um comércio de produtos locais, onde sobressaíam: sal, rapadura, cachaça, couro, algodão e o peixe seco (LACERDA, 1964, p. 64 e 65).

Outro ponto relevante sobre o cotidiano de quem construía barcas foi o da extração das madeiras e o surgimento da escultura de carrancas de barcas. Em suas origens oitocentistas, as figuras de proa eram entalhadas apenas em madeiras de lei, tais como o ipê e o cedro, madeiras que além de serem resistentes à água, permitiam o entalhe e os acabamentos cromáticos. Porém, as mudanças sociais e econômicas, ocorridas em fins do século XIX, tais como a chegada dos barcos a vapor e a extração predatória da vegetação nativa, fizeram com que no século XX, as carrancas de barca deixassem de ser esculpidas exclusivamente pelos estaleiros fluviais. Passando a ser confeccionadas em carpintarias que já não estavam ligadas a construção de barcas. Essa nova prática teria sido criada por Francisco Guarany, que transformou sua oficina em atelier. Por suas mãos, surgiu a maior transformação da carranca de barca, que foi a criação da “carranca pedestal” (SILVA Jr, 2013, p. 215).

Foi a partir dos saberes da carpintaria e marcenaria, que Francisco Guarany também atuou como santeiro, já que dominava os ofícios ligados ao entalhe de

madeira, tais como: construtor de barcas, tanoeiro, construtor de móveis e por fim carranqueiro. Devemos lembrar que hoje, esses saberes são definidos como Arte Popular. E que recebeu influência de muitos fazeres do Barroca, principalmente nas técnicas da imaginaria religiosas (COIMBRA; MARTINS; LEITE, 1980, p. 197).

Demografia e Identidades

Em busca de uma possível resposta, efetuamos os dados históricos com os dados estatísticos colhidos nas cidades ribeirinhas do médio São Francisco no censo de 1872. Nele, alguns elementos identitários do século XIX, que foram relacionados aos grupos negros e caboclos. Diante desta vinculação e pela história de vida de Francisco Guarany, começamos a perceber que os saberes de talha estão relacionados aos estaleiros fluviais do Rio São Francisco, que também foram palco de atuação dos grupos afrodescendentes e dos caboclos, assim como ocorreu com a família de Guarany.

Essa relação entre a profissão de marinheiro com a de construtor naval consolidou-se através da atuação dos artífices negros do litoral que atuaram na talha e no serviço de obtenção de matéria-prima para os estaleiros dos Arsenais de Guerra da Marinha Imperial. Desde o século XIX, que negros escravos ou libertos, exerciam a função de construir, reparar, equipar e navegar as embarcações da Marinha Imperial. Desta forma, percebe-se que uma parcela da população afrodescendente consolidou seu papel nas profissões de marinheiros. O que de certa forma, dentro de uma economia escravocrata, possibilitou uma ascensão profissional que não fosse diretamente subordinada à produção rural.

Os africanos (...) controlavam as profissões marítimas (marinheiro, pescador, mariscador, mergulhador, barqueiro, vigia de xarés), pois 83,9% dos marítimos nasceram na África, enquanto os crioulos respondiam por apenas 16,1%. Grande número destes trabalhava no transporte marítimo entre Salvador e o Recôncavo, carregando mercadorias e alimentos entre os rios que ligavam sua *hinterland* à Bahia de Todos os Santos. Durante o último quartel do século XVIII, estimou-se que 426 marinheiros cativos estivessem empregados no transporte marítimo em apenas quatro vilas do Recôncavo (São Francisco, Santo Amaro, Cachoeira e Maragogipe) (SILVA JR., 2011, p. 85)

Inclusive boa parte das profissões eram apreendidas nos próprios estaleiros da marinha, onde os engenheiros parecem ter formado mestres-de-obras para várias

áreas, conforme registro de Jean Baptiste Debret que nos diz:

Quanto à mão-de-obra, é a marinha que fornece, no Rio de Janeiro, carpinteiros para as construções civis. Passando então a ser dirigido pela estupidez rotineira do mestre-de-obras, o hábil trabalhador se sujeita cegamente a um velho método imperfeito, que o mantém na infância da Arte (DEBRET, 1989, p. 301).

Ciro Flamarion Santana Cardoso, recuando ainda mais no tempo, também relata a importância dos estaleiros no período colonial. Ele relata:

Os estaleiros de construção naval eram as empresas manufatureiras maiores e mais complexas do Brasil colonial. O de Belém, no Pará, contava em 1771 com 283 trabalhadores portugueses e brasileiros. Estaleiro maior existiu na Bahia desde 1790. O Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro data de 1763 e para sua organização foram importados de Portugal operários especializados. Mas eram escravos os trabalhadores que carregavam os toros e pranchas de madeiras (CARDOSO, 1990, p. 84).

Efetuando um paralelo com a história de Guarany, podemos entender que os ofícios permitiam aos afrodescendentes terem liberdade pelo tipo de destreza em ofícios, mesmo estando em uma sociedade escravocrata. Por isso, visualizamos o estaleiro de seu pai, como sendo o seu “atelier” de instruções nas “Artes” da carpintaria, o que foi indispensável a sua futura produção de carrancas de barca, Guarany sempre manifestou que não foi propriamente ensinado, aprendeu através de observação e sua escultura foi fruto da própria experiência de observar, fazer e do refazer (PARDAL, 1981, p. 111).

Mas, como esses grupos de marinheiros artífices, ou, de ‘mestres carpina’ teriam acessado o Rio São Francisco? Para responder a esse questionamento, buscamos compreender a composição étnica e profissional dos grupos afrodescendentes da região do Médio São Francisco. O caminho para tal explicação foi possível através dos dados do censo de 1872. Buscando às atividades sócio-econômicas praticadas pela população africana e de descendentes, podemos efetuar ligações com o cotidiano de Guarany, uma vez que ele nasceu doze anos depois da realização deste censo. Além disto, efetuamos o cruzamento dos dados censitários com alguns dos relatos dos viajantes oitocentistas.

Uma primeira relação foi a estigmatização da cor, aplicada a maior parcela da população, que segundo o Censo, era formada em sua maioria por pardos livres.

Todavia, essa categoria de “pardo” parece ter sido criada para camuflar as relações de cor com a condição escrava. Pois, o Censo parece indicar que não haveria tantos negros na região, porém ao estudar os remeiros do século XX, Zanoni Neves (2003) relata que esses profissionais das barcas do São Francisco, em sua maioria eram ocupadas por negros. E mesmo que eles não fossem descendentes de escravos, tinham suas origens ligadas ao cativo como forma de estigmatizá-los. Os estudos de Neves indicam que os remeiros do rio São Francisco, sofriam uma discriminação de cor e de categoria profissional:

Os remeiros integravam o contingente de negros e mestiços que ocupavam *posição social* subalterna na região. A abolição da escravatura só alterou sua condição no que diz respeito ao regime de trabalho: do trabalho servil, passaram ao trabalho assalariado. Mas vale ressaltar que no período escravocrata havia também homens livres trabalhando nas barcas do São Francisco (NEVES, 2003, p. 169).

Portanto, resta questionar, como os grupos étnicos de origem afrodescendentes seriam a minoria no século XIX, mas passariam a ser maioria no século XX? A resposta está na noção de “pardo” que foi aplicada durante o Censo de 1872. Esse termo foi uma das práticas preconceituosas e racistas que visavam um “clareamento” da noção de cor, assim como a noção de caboclo desmontava a identidade indígena. Quem efetuou análises sobre essa questão no século XIX, foi Hebe Mattos (2005). Ela constatou que os escravos eram estigmatizados através do uso dos termos “preto” e “negro”. O uso errôneo dessa noção de cor, buscava segregar esse grupo étnico em função de suas origens, ou seja, só eram chamados de pretos, os negros africanos e pardos a todos os que aqui nasceram, independente de terem passado por alguma miscigenação. Essa forma de estigmatizar cativos no Brasil, também foi utilizada desde o século XVIII, quando os índios que eram escravizados, foram chamados de “negros da terra”.

A emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo – consolidou a categoria ‘pardo livre’ como condição linguística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. Ou seja, a expressão ‘pardo

livre’ sinalizará para a ascendência escrava africana, assim como a condição ‘cristão novo’ antes sinalizara para a ascendência judaica. Era, assim, condição de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue (MATTOS, 2005, p. 17-18).

Mesmo assim, diante deste estigma racial, as primeiras expressões de liberdade não deixaram de se manifestar antes mesmo da abolição, e o espaço do rio parece ter sido um dos caminhos para formas de resistência e liberdade. Vejamos o resultado que foi possível obter em relação a densidade populacional, identidade étnica (ou racial, como foi utilizado a época) e a condição de liberdade.

Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872					
Estatística da etnia da população de pessoas livres e escravas das principais cidades baianas do Médio São Francisco.					
CIDADE e POPULAÇÃO	ETNIA	TOTAIS		PERCENTUAL DE ESCRAVOS	
		Homens	Mulheres		
Juazeiro 7.863 hab.	CABOCLOS	947	90	1.037	-/-
	BRANCOS	328	267	595	-/-
	PARDOS	1.767	1.110	2.877	18,24% (525 pessoas)
	PRETOS	1.299	2.055	3.354	26,34% (884 pessoas)
Sento Sé 6.684 hab.	CABOCLOS	31	30	61	-/-
	BRANCOS	485	336	821	-/-
	PARDOS	2.026	2.033	4.059	5,91% (240 pessoas)
	PRETOS	898	845	1.743	17,61% (307 pessoas)
Pilão Arcado 17.971 hab.	CABOCLOS	1.156	1.351	2.507	-/-
	BRANCOS	790	491	1.251	-/-
	PARDOS	2.867	2.987	6.566	10,85% (712 pessoas)
	PRETOS	1.986	2.662	7.647	39,21% (2.999 pessoas)
Xique-xique 15.746 hab.	CABOCLOS	303	296	599	-/-
	BRANCOS	2.037	1.901	3.938	-/-
	PARDOS	4.282	4.129	8.411	4,74% (399 pessoas)
	PRETOS	1.515	1.128	2.798	37,05% (1.030 pessoas)
Barra 11.525 hab.	CABOCLOS	40	36	76	-/-
	BRANCOS	537	430	967	-/-
	PARDOS	3.717	4.374	8.091	3,48% (282 pessoas)
	PRETOS	1.180	1.211	2.391	14,30% (342 pessoas)
Carinhanha 7.511 hab.	CABOCLOS	93	84	177	-/-
	BRANCOS	362	405	767	-/-
	PARDOS	2.091	2.169	4.260	6,98% (278 pessoas)
	PRETOS	1.287	1.020	2.307	16,38% (378 pessoas)
Totais: 67.300 habitantes		TOTAL DE CABOCLOS		4.457	ESCRAVOS PARDOS 2.436
		TOTAL DE BRANCOS		8.339	ESCRAVOS NEGROS 5.940
		TOTAL DE PRETOS		20.240	TOTAL DE ESCRAVOS 8.376
		TOTAL DE PARDOS		34.264	12,445% DE ESCRAVOS

IMAGEM 5 - Desenvolvido pelo autor a partir do banco de dados “Pop 72 - Brasil” do Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica-NPHED / UFMG.

Para tanto, após uma breve manipulação estatística, e entendendo que “negros”, “pardos” e “caboclos” formam um conjunto de grupos étnicos, pudemos perceber que no Médio São Francisco, 80% da população recenseada, era etnicamente formada por africanos e seus descendentes. Porém, “apenas” 12% eram de cativos. Reforçando a tradicional interpretação de que na região do sertão, as relações de exploração econômica do sistema escravagista do Império do Brasil tiveram que encontrar, ou aceitar, relações de trabalho pautadas na liberdade dos grupos afrodescendentes, mas, não foram só motivados pela pecuária.

Com isto, entendemos que os dados, além de indicam o uso do conceito de “raça”, que apareceria pela primeira vez numa estatística brasileira, também denota que as tradicionais divisões por categorias de status/cor, conforme sinaliza Hebe Mattos (2004, p. 59), ou seja, que os negros vindos da África eram ainda mais segregados do que os nascidos no Brasil. E independente da tonalidade da pele, os aqui nascidos eram chamados de “pardos”. Além disto, notamos que os grupos indígenas também sofreram estratégias de estigmatização, pois, apenas existe a categoria “caboclo”, quase como se os grupos indígenas não existissem. Já os que se declararam brancos, representavam apenas 12% da população. Esses “senhores brancos”, ou pseudobrancos, foram arrolados no censo como proprietários, comerciantes ou indústrias, ou seja, as principais funções de poder e economia.

Considerações Finais

Enquanto profissionais, esses navegadores, souberam apropriar-se das práticas náuticas locais, e, desenvolvê-las segundo as necessidades econômicas do comércio do rio. Foi assim com a família de Francisco Guarany, desde o seu bisavô Plácido, foi assim com os antepassados dos marinheiros das companhias de navegação implantadas no rio São Francisco na metade do século XX. Aliás, a tecnologia das barcas a motor foi uma necessidade imposta pelo mundo industrial que obrigatoriamente eliminou os remeiros do comércio, e criou uma dependência ao repasse de técnicas e tecnologias, ou seja, a assistência técnica para as barcas a vapor do século XIX.

Assim, os estaleiros e barcas também podem ser compreendidas como um lugar de ofício, já que foram um lugar de atuação dos remeiros e dos barqueiros, com seus cantos, cargas, conflitos e uso dos espaços. Por isso, as barcas também podem ser entendidas como um lugar social, não fixo, que também caracteriza as construções sociais. Talvez por isso, reconhecer o saber local seja uma forma de

conhecer os caminhos alternativos que foram traçados pelos sabres populares de seus mestres. Pessoas que encontram soluções e alternativas para a sua inclusão cotidiana.

Entendemos que, no oitocentos, pardos e negros do médio São Francisco, por serem recém-chegados à região, possuíam uma amplitude identitária que os ligava ao litoral, e, que lhes permitiu atuar em todo o curso do mercado do rio São Francisco, ou seja, entre as cidades de Pirapora, MG até Juazeiro, BA. Mas, com a sua fixação, ocorre uma adaptação aos saberes dos “caboclos” e das estratégias de trato com as estruturas de poder. Perceber esse processo de adaptação ao lugar, ajuda a entender as limitações dos discursos políticos territoriais do presente, que restringem o sentimento de pertencimento ao lugar através do ser cultural, ou seja, o baiano, o pernambucano, o cearense, etc.

Portanto, os estudos da cultura permitem ao educando, ao educador e ao pesquisador refletirem sobre si e sobre as representações de sua coletividade social. O que é pertinente em relação aos espaços do rio São Francisco, que fisicamente não só supera as fronteiras dos territórios políticos por onde percorre, como também, encontra-se em constante mudança.

Assim, os dados relativos a personagens do cotidiano, tornam-se fontes para a abordagem da paisagem cultural, uma vez que possibilitam acessar dados orais de grande relevância interpretativa. Como foi o caso dos dados relativos a vida do Mestre carranqueiro Francisco Guarany, que nasceu em um mundo oitocentista, que era rural/fluvial, místico/cristianizado, clientelista/meeiro e ainda escravocrata, mas que, como um pardo livre, vivenciou o fim do império e o surgimento de uma sociedade democrática em busca de igualdade. E a sua profissão de carpinteiro, que o fez tanoeiro (construtor de tonéis) e depois artesão/artista exemplifica muitos elementos dos processos culturais. Entendemos como a sua ocupação de tanoeiro, em dado momento, foi um serviço mecânico ligado ao abastecimento de água e víveres das embarcações que transportavam os produtos do comércio do rio. Agora podemos compreender melhor a fala de Guarany quando cita que seu avô, Plácido, foi “remeiro de ajoujo e depois passou a barca”, mudando sua forma de participar dos processos econômicos.

Diante dos eufemismos históricos, os termos: caboclos, miscigenação, quilombola, remanescentes indígenas denotam aspectos dos processos de etnicidade pelo qual os grupos negros e indígenas foram submetidos ao longo do Império do Brasil. Porém, a transformação dos remeiros em marinheiros e seus consequentes postos de trabalho, não foi uma conquista pacífica, mas, a construção de papéis dentro das regras do Estado e de seus empreendimentos. No caso dos

indígenas, o maior golpe se deu com a chamada “extinção política” de suas aldeias, que jogou as nações tribais na periferia das vilas do sertão e negou suas culturas e lhe concedeu uma identidade aceitável, a de caboclos. Portanto, antes de tudo, é uma luta educacional, que permite aos professores e educandos da esfera municipal, dialogar com recortes que admitam o uso dos conhecimentos locais, seja através de dados decompostos (depoimentos, documentos ou iconografia), pelo reconhecimento das permanências de velhos discursos e pela busca mudanças através de políticas afirmativas da cultura local (discursos de poder, de identidade ou discursos individuais de personagens históricas). Confirmando-se o reconhecimento e uso dos espaços de memórias e o direito à terra.

Referências:

BORGES, Claudia C. do Lago. Cativos do Sertão: um estudo da escravidão no Seridó, Rio Grande do Norte. In: **ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. Mneme – Revista de Humanidades. UFRN.** Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394. Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

BROTHEROOD, Karina. Trabalho e organização do Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro na década de 1820. In: **Revista Navigator.** Rio de Janeiro, v. 2 – n. 3, p. 7-19, junho de 2006. Disponível em: <http://www.revistanavigator.com.br/index.html> (Acesso em: 15 de janeiro 2014).

CAMARA, Alt. Antonio Alves. **Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil.** 2 ed., São Paulo – Rio de Janeiro – Recife: Companhia Editora Nacional. Serie Brasileira, vol. 92. Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937.

CAMARA, Alt. Antonio Alves. **Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil.** 2 ed., São Paulo – Rio de Janeiro – Recife: Companhia Editora Nacional. Série Brasileira, vol. 92. Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Trabalho na colônia. In LINHARES, Maria Yedda (org.) et al. **História geral do Brasil.** Rio de Janeiro: Campus, 1990.

Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). **Tesouro de Folclore e Cultura Popular**, in: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=30

COIMBRA, Silvia Rodrigues; MARTINS, Flávia; DUARTE, Maria Leticia. **O**

reinado da lua: esculturas populares do Nordeste. Rio de Janeiro: Salamandra Consultoria Editorial S.A., 1980.

COSTA, F. A. Pereira da. **Anais Pernambucanos**. v. I, 1493 – 1590. FUNDARPE, Diretoria de assuntos Culturais (Coleção Pernambucana). Recife, 1983.

DEBRET, Jean Baptiste. Construção de jangada de madeira (Prancha 40). LITOGRAVURA. In: **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Millet. São Paulo: Círculo do Livro S.A. / Linoart Ltda, 1989.

Dicionário Etimológico Italiano (www.etmo.it). (Acesso em: 15 de janeiro 2014).

FERREIRA, Rafael. **(O)eco: fauna e flora**. Mutum-do-nordeste, haverá esperança?, in: <http://www.oeco.org.br/fauna-e-flora/27345-mutum-do-nordeste-havera-esperanca>, (Acessado em dezembro de 2013).

GAUTEROT, Marcel. **Canoa em Pirapora, MG**, 1946.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

JABLONSKY, Tibor & BERNADES, Nilo. **Porto da cidade de Juazeiro, BA**. IBJE, 1962.

LACERDA, Carlos. **Desafio e promessa: o rio São Francisco**. Rio de Janeiro: Record, 1964.

LOPES, Esmeraldo. **Opará: formação histórico e social do Sub-médio São Francisco**. Juazeiro: s.e., 1997.

KESTERING, Celito. **Identidade dos grupos Pré-históricos de Sobradinho – BA**. Tese (doutorada) Recife: Programa de Pós-graduação em Arqueologia, UFPE. 2007

MATTOS, Hebe. **Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico**. 2.^a Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MARTIN, Gabriela. O homem do Vale do São Francisco. In: COSTA, Carlos, JATOBÁ Pedro & BARROS, Maira Betânia. **O rio São Francisco: a natureza e o homem**. Recife: Companhia Hidro Elétrica do São Francisco, 1998.

MARTINS, Flávia; LUZ, Rogério; BELCHIOR, Pedro. **Nova fase da lua: escultores populares de Pernambuco**. Recife: Caleidoscópio, 2012.

NEVES, Zanoni, Os remeiros do São Francisco na literatura. In: **Revista de Antropologia**. Departamento de Antropologia: USP, janeiro-junho de 2003.

Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica – NPHED. **Aplicativo Pop 72 - Brasil v. 1.0 - Recenseamento geral do império de 1872**. Belo Horizonte: Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) / Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional – Cedeplar/Face/UFMG. 2012 . Disponível em: <http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/pop72> > (Acesso em: 20 Dezembro 2013).

PARDAL, Paulo. **Carrancas do São Francisco**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1981.

RIBEIRO, Edson. **Juazeiro na esteira do tempo**. 2ª ed, Juazeiro: Câmara Municipal Barcelona: Editorial Crítica, 2005.

RIBEIRO, Rafael Winter. **Paisagem cultural e patrimônio**. Rio de Janeiro IPHAN/COPEDOC, 2007.

REGNI OFMCap, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia: Os capuchinhos franceses (1642-1703)**. Caxias do Sul, RS: Edições Paulinas / Artexto Vol. 1, 1988.

SANTOS, Milton. **Espaço & método**. São Paulo: Nobel, 1985. (Coleção Espaços).

SILVA JR., Carlos Francisco da. **Identidades afro-atlânticas: Salvador, séculos XVIII (1700-1750)**. Salvador: UFBA, 2011 (Dissert. de Mestrado em História).

SILVA JR. Luiz Severino da. Carranca Vampira: a vitória da estética mercadológica, p. 214-222. IN: Encontro de História da Arte 9, Campinas, SP 2013. **IX Encontro de História da Arte: Circulação e trânsito de ideias**. Campinas, SP: UNICAMP/ CHAA/IFCH –, 2013. (Atas do IX EHA).

13 - CONVERTENDO PEDRAS, COLHENDO ALMAS: IDEÁRIO MISSIONÁRIO, ESPAÇO E CULTURA ENTRE OS ÍNDIOS NA SERRA DE IBIAPABA (SÉCULO XVII)

Lígio de Oliveira Maia

Introdução

A frondosa e verdejante Serra da Ibiapaba – situada em meio ao semiárido nordestino e a noroeste do estado do Ceará – deixa qualquer visitante atônito em perceber tamanha beleza entre ambientes aparentemente sufocantes. O planalto de Ibiapaba ou *Serra Grande* – como é mais conhecido nos polos turísticos – constitui-se, geográfica e politicamente, nos dias atuais, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais em território cearense abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, Ipu, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará (COSTA FILHO, 2004).

Entretanto, escapa ao observador entretido a realidade de um passado colonial, mais precisamente do século dezessete, em que as fronteiras do recém-conquistado território português estavam ainda em processo de integração. Mas não se tratava de qualquer território, antes, porém, a fronteira entre dois estados coloniais: Estado do Brasil e Estado do Maranhão. Este último, entendido como território ainda desconhecido, “uma conquista muito grandiosa, & dillatada”, na precisa descrição do capitão Simão Estácio da Silveira, em 1624, que se iniciava na capitania do Ceará e se estendia até as possessões hispânicas, queurgia a premência do domínio de sua majestade e reconhecimento de seus representantes coloniais (SILVEIRA, 1974 [1624]).

Essa foi à preocupação subsumida que perpassou todo o discurso produzido, nas primeiras décadas, referente a esse desafio que apresentava ser a imensa região maranhense. Por conseguinte, tal obstáculo não era apenas, como possa parecer, o extasiante caminho por terra enfrentando a natureza hostil e cheia de animais que, certamente nos lembrariam das pragas bíblicas – cobras, aranhas, sapos, ratos –, e mesmo, o íngreme percurso de suas fronhas elevadas, mas sim um obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, agente histórico: os índios habitantes da Serra.

Compreendendo a realidade a partir de uma grande vinha onde os jesuítas seriam seus cultores – analogia recorrente nos textos inacianos –, as missões a Serra de Ibiapaba, no século XVII, foram marcadas por uma leitura ocidental e cristã dos missionários, que, carregados com sua visão providencial de mundo, iniciaram um longo processo de diálogo com os nativos, ainda que de forma parcial e nunca de respeito a sua alteridade plena. Nesse processo, as aldeias indígenas e os próprios índios eram parte da natureza que devia ser não somente conhecida, mas ordenada e convertida.

Lançando mão de um conjunto de fontes seiscentistas, escrito pelos missionários jesuítas, entre eles, o padre Antônio Vieira, far-se-á neste texto uma reflexão histórica do ideário catequético dos companheiros de Jesus, atentando para as suas diferentes elaborações discursivas quanto ao enquadramento da realidade missionada, incluídas aí, os espaços/ambiente de vivência dos índios, seus costumes sob a disciplina da aldeia cristã e a conversão cristã dos índios missionados.

Ordenar para converter

Sabe-se que o preceito jesuítico na sistematização do relato cotidiano de seu trabalho catequético havia sido prescrito pelo fundador da Companhia de Jesus, padre Inácio, através de seu secretário pessoal, padre Juan de Polanco (O'MALLEY, 2004). De maneira que o dia a dia das missões era matéria obrigatória nos relatos encaminhados ao superior e deste para o provincial que mantinha, por fim, um diálogo com a Assistência de Portugal e o Generalato, em Roma.

Para elucidação deste cotidiano, no contexto maranhense, é preciso reportar-se a *Visita*¹ (LEITE, 1943, p. 106-124), escrita por Vieira - uma espécie de regulamento interno aos missionários de missão -, especialmente quanto à manutenção dos sacramentos cristãos, controle do tempo e sua organização interna. A segunda parte, “Do que pertence à cura espiritual das almas”, é onde se pode perceber mais claramente a preocupação desta ordenação para a salvação:

§14. Doutrina da manhã:

1. A *Visita* teria sido escrita entre 1658 e 1661. Apesar de tentativas para alterá-la, nunca houve uma aprovação oficial do Geral da Companhia e, “Bettendorff, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a ‘Visita’ de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de antemão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstâncias da missão, algumas determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam” (LEITE, 1943, p. 105-106). A versão que será usada aqui, publicada por Leite, divide a *Visita* em cinquenta parágrafos (50§§).

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, mandamentos da lei de Deus, e da santa Madre Igreja (LEITE, 1943, p. 112).

O mesmo ocorria com a *Doutrina da tarde* (§16). Se essa era tarefa em dias ordinários, o mesmo se dava para dias santos e/ou de festividades litúrgicas:

Aos sábados na doutrina de pela manhã, e aos dias de Nossa Senhora se acrescentarão nas orações ordinárias a Salve Rainha; e nos sábados de tarde e vésperas da Senhora se rezarão em lugar da doutrina, as suas ladainhas [...]; Na quaresma podendo ser, se farão, todas as sextas-feiras, as procissões dos Passos com a ladainha, prática de Paixão, disciplina; e o mesmo com maior solenidade na semana santa (§20) (LEITE, 1943, p. 114).

A prática doutrinal imposta devia fazer parte do cotidiano dos nativos, confundindo-se com a ordenação do trabalho na lavoura, preenchendo o vazio de seus dias, das horas ociosas, pelo menos, na percepção inaciana: “mas é tão grande a inércia desta gente [os Tabajara, em Ibiapaba], e o ócio em que excedem a todos os do Brasil”, disse indignado padre Vieira (1992 [1660], p. 148). Entretanto o controle ia além do simples agendamento das tarefas. Era preciso saber o que os índios pensavam e ter certeza de seu entendimento sobre o que lhes era ensinado, enfim, ter certeza da percepção indígena sobre os mistérios da Santa Igreja Romana. Nada mais conveniente, nesse sentido, que a prática da confissão, que se mostrava uma preocupação sempre presente e cercada de cuidados: “O padre que tiver à sua conta alguma povoação, ou povoações de índios, fará todos os anos lista de todos os que forem capazes de confissão, de modo que nenhum fique sem se confessar”, admoestou Vieira, no § 30 de sua *Visita* (LEITE, 1943, p. 116).

Vale lembrar, ainda, que a prática da confissão fazia parte de uma nova antropologia religiosa, adaptada pelos jesuítas a partir de suas experiências no Novo Mundo, havendo até mesmo casos inusitados como, por exemplo, o uso de crianças como intérpretes dos segredos confessados pelos penitentes (O’MALLEY, 2004, p. 238). Sem dúvida, prática inovadora nos idos de 1552, ademais, tal adaptação não passaria despercebida pela Prelazia do Brasil, na pessoa do bispo Pedro Fernandes Sardinha, que se mostrou, nesse tempo, ferrenho opositor dos

jesuítas. Os superiores da Companhia, em Roma, aceitaram o que a experiência peculiar junto aos índios no Brasil – então argumentado por Nóbrega – havia trazido como resultado prático na conversão indígena e, mesmo com os acalorados debates de início e pressão local, essa disputa dissipou-se com a trágica morte do primeiro prelado do Brasil quando de Portugal acabou naufragando em águas brasileiras, sendo ele vítima dos Caeté (LEITE, 1938, p. 282-287).

Além da confissão, a prática batismal em massa também surgiu como forte sinal de conversão nativa nos primeiros anos do trabalho jesuítico, porém, apesar de propalados como animadores resultados, não passavam de números superficiais. Ora, o batismo promovido pelos padres no primeiro século apresentava resultados frustrantes, uma vez que os nativos voltavam a praticar os “antigos costumes”, não absorvendo, assim, os preceitos cristãos; e o que era pior, teologicamente, significava a perda definitiva de sua alma enquanto manifesta prática de rebeldia e desobediência. Se o método de batismo trouxe questionamentos de ordem dogmática ou teológica – o relatado despreparo indígena de entendê-lo e seu significado intrínseco na tradição cristã –, todavia, continuava sendo passagem obrigatória para entrada na nascente Cristandade. No §25- *Registro dos batismos* sugeriu Vieira:

Nos livros dos batismos se declare o mês, ano, e se escrevam os nomes dos padrinhos com seus sobrenomes, em caso que os não tenham, se lhes porão de seus pais, ou outros sinais que bastem a individuar as pessoas [...]; Nos batismos dos adultos, se declarem os nomes que tiveram na gentilidade, e os que lhes puseram de novo (LEITE, 1943, p. 115).

O batismo como sinal para “individuar as pessoas”. Esse era um dos argumentos do padre que na inteligibilidade da real motivação dos nativos, nomeava àqueles que aceitassem – ou que diziam aceitar – os ensinamentos da Santa Igreja. Nota-se que o rito cristão transformava, como em passe de mágica, o *gentio*, o *bárbaro* e o *indômito*, em humano completo em sua plenitude, integrante de um mundo civilizado ou, na sugestiva assertiva de Baêta Neves, “como membro de uma comunidade ungida pelo Verbo” (NEVES, 1978, p. 47); o novo nome, geralmente de santos cristãos, junto à antiga designação gentílica, também aparece como marca identificadora, mas de uma identidade que os diferenciava, isto é, enquanto um cristão até certo ponto sob alguma condição. Aproximação sim, mas para demarcar diferenças.

Nesse sentido, o batismo para os padres marcava não somente o rompimento com antigos costumes e nascimento de uma simbologia espiritual, mas, dentro da ideologia da catequese, o nascimento também religioso (de caráter doutrinal e litúrgico) e social do indivíduo. E no contexto do ministério, significava ainda, “sinal de conversão – o signo de sucesso da missão” (NEVES, 1978, p. 73). Com esse sacramento, em especial, efetivamente, expandia-se a Cristandade e dissipava-se o paganismo.

Entre os Tupinambá, a escolha dos nomes não era tarefa fácil, por vezes, exigia mesmo a organização de um conselho para indicar uma denominação que melhor exprimisse “a personalidade psicológica e mística de seu portador” (MÉTRAUX, 1979, p. 97). Sem mencionar a constante mudança e/ou acréscimo de novos nomes aos usados desde criança, pois que assinalava seu prestígio social: de “todas as honras e gostos da vida”, mencionava Cardim, “nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários” (CARDIM, 1939 [1625], p. 159).

Não menos importante era a ligação das nomeações indígenas com o mundo dos espíritos e com a natureza. Em Ibiapaba, os relatos jesuíticos dão conta de índios conhecidos como Cobra Azul, Lagartixa Espalmada, Milho Verde, Mel Redondo, Acaju (fruto do cajueiro), Mandiaré (espécie de mandioca), Carapeçu (acarás ou peixe de escama), Antônio Carajbpocu, Diabo Ligeiro e Diabo Grande (POMPEU SOBRINHO, 1967).

Aliás, Diabo Grande era o principal da maior aldeia contatada pelos missionários, ainda no primeiro momento, em 1607. Sua designação (em tupi, *Jurupariaçu*) refere-se a *Jurupari* ou *Yurupari* acrescido do qualificativo *açu* (grande). Para Alfred Métraux, o *Yurupari* amazônico seria um espírito dos bosques, “espécie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribos”. Apesar de não encontrar qualquer relação entre essa divindade e os espíritos dos mortos, concluiu o autor que os padres a considerava equivalente ao diabo na tradição cristã (MÉTRAUX, 1979, p. 46-47).

Entretanto, tal nomeação não partira dos primeiros missionários, pois, ao que se sabe Diabo Grande, juntamente com Mel Redondo, eram os mais árdios oponentes da tropa de Pero Coelho na Serra de Ibiapaba, em expedição anterior, em 1603. Assim, a denominação de clara temeridade, talvez, tenha sido construída durante este confronto belicista do açoriano com os guerreiros de *Jurupariaçu*. É importante notar que essa expressão, em sua etimologia, perdeu o significado em descompasso com a realidade, pois, logo após a morte do padre Francisco Pinto, alguns índios convencidos por “feiticeiros” quiseram sacrificar também

o missionário sobrevivente, Luiz Figueira, alegando que ele traria soldados portugueses para vingar a morte de seu irmão de hábito. E “como o diabo grãde he sagaz”, explica o autor da *Relação do Maranhão*, convenceu-os do contrário, deslocando o furor da vingança sobre os nativos que mataram o *Pai-Pina*². Nesse caso, Diabo Grande evitou a trágica morte do jesuíta e acabou por desfazer a sanha destrutiva do demônio, “i[ni]migo de nossa salvação” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 103).

A nova nomeação cristã imposta aos índios pelo ideário da catequese, não raramente, era apropriada por eles como um elemento político de sua integração aos mecanismos de promoção social típicos daquela sociedade de Antigo Regime. Dom Jacob de Sousa e Castro era a designação cristã do principal que mais auxiliou os padres em Ibiapaba, na década de 1690. Em 1715, recebeu carta do governador geral do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, que não poupando elogios se dirigia ao “Governador dos Índios da sua Nação Tabojara” nos seguintes termos:

Pelos Reverendos Padres Missionários da Companhia de Jesus, se me fez presente o zelo com que Vossa Mercê e a sua gente se mostraram, na ocasião em que os Tapuias, quizeram invadir os vassalos de El-Rei meu Senhor unindo-se Vossa Mercê com sua gente aos Portugueses [...] pelo qual já mereceu, que o dito Senhor o honrasse com carta assinada pela sua real mão, me acho obrigado a agradecer-lhe de novo este particular serviço³.

A carta termina com a expressão, comumente trocada entre autoridades cristãs e súditas de sua majestade: “Deus guarde a Vossa Mercê”. Mas não para por aí. Em 1723, pelos serviços prestados, a Coroa concede aos três principais de Ibiapaba, José de Vasconcelos, Felipe de Souza e Sebastião Saraiva, o título de “Dom” e Hábitos de Cavaleiros de Santiago⁴, com soldos de 20\$000 reis anuais

2. Padre Francisco Pinto, morto em 1608, em Ibiapaba, foi apreendido na cosmologia nativa como sendo *Amanaiara*, Senhor da Chuva. Apreendido como mártir entre os jesuítas, o *Pai-Pina* – como era conhecido – foi também apreendido entre os índios como um ser poderoso em fazer chover no inóspito sertão colonial, especialmente, entre as capitanias do Ceará e Rio Grande [do Norte]. Cf. Maia (no prelo).

3. Carta que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Tabojara [25/02/1715]. In: DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1938. p. 10. v. 40.

4. Originalmente criado com o objetivo de condecorar os cavaleiros que lutavam para libertar a Terra Santa dos infiéis, a partir do século XVI, D. João III reuniu o grão-mestrado das três ordens militares – Cristo, Aviz e Santiago –, numa poderosa instituição religiosa e militar cujo objetivo era distribuir comendas e hábitos como “instrumentos de clientelismo para a coroa e de promoção social para os premiados” (MELLO, 1989, p. 19-20).

(ARARIPE, 1958, p. 61). Naquela sociedade do Antigo Regime, tais mercês tinham importância maior que a condição econômica de seus postulantes, por isso a frequente recusa na concessão desses títulos honoríficos, mesmo a membros de famílias importantes e abastadas. Sem espaço aqui para discutir esse importante aspecto no processo de formação das chefias indígenas, basta destacar que esse tipo de valorização fazia parte da política colonial na aproximação com esses povos, ora como aliados contra outros europeus, ora contra grupos nativos hostis ao processo colonialista, em clara tentativa de transformá-los em novos súditos cristãos do Império português (ALMEIDA, 2003).

Infelizmente, nenhum dos livros de registro mencionados por Vieira, mas, certamente usados em Ibiapaba é hoje conhecido dos pesquisadores; tanto os que se referem às receitas e despesas, na missão, quanto os de registro de batismos, de casamentos e anotações referentes aos índios de pouca doutrina que deviam receber um “reforço” na aprendizagem⁵. Desconhece-se, ao certo, se porque ainda não foram encontrados em Arquivos da Companhia na Europa e no Brasil, ou simplesmente, se foram perdidos e/ou extraviados após a expulsão dos jesuítas das conquistas portuguesas a partir de 1759.

Seja como for, são fortes indícios na organização interna do trabalho catequético. Mais que simples informações, tratavam-se da junção de ricos elementos de identificação e classificação em relação direta com o outro, o nativo. Nesse aspecto, isto é, na compreensão das diferentes sociedades indígenas sob seus cuidados, os jesuítas nomeavam, esclareciam diferenças e ordenava todo um relevo social que lhes parecia de situação caótica e demoníaca. Mundo então desconhecido, mas que urgia a premência de sua leitura e interferência. Nesse sentido, a missão estendia-se desse modo, ao dia a dia das práticas sociais e desafiavam lógicas culturais distintas a um encontro, a uma mútua tradução.

Desse ponto de vista, a missão entendida como ápice do trabalho catequético, precisava de uma topologia de enquadramento dos gentios e os padres inicianos foram os protagonistas desta construção. Mesmo obtusos à plena alteridade indígena, não se furtaram às responsabilidades enquanto portadores da tradição cristã, forjando o que consideravam a “correta alocação de coisas bem

5. Essa afirmação parece certa para o século XVII. Para o século XVIII, conheço apenas as anotações do botânico Freire Alemão concernente a um livro de batismo (1699-1725), sem sua transcrição completa. Nada mais é registrado sobre outros livros de organização do trabalho dos jesuítas até 1759, data de sua expulsão de Ibiapaba e de todos os domínios portugueses. Conferir: Notas extraídas do Primeiro Livro de assento de batismos da Aldeia de Ibiapaba dos padres da Companhia (1699-1725). Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Setor de Manuscritos. I-28, 9, 14. Ainda sobre as fontes paroquiais e os índios em Ibiapaba, no século XIX, há o pioneiro estudo de Maico Xavier (2012), especialmente, o instigante capítulo quatro.

definidas, de nomes claros, em lugares ordenados” (NEVES, 1997, p. 292). Desse preceito do pensamento jesuítico, resultou um admirável levantamento topográfico da Serra de Ibiapaba, além de uma distribuição demográfica dos diversos povos contatados.

Os negros penhascos

No início do trabalho de missionação entre os índios, a natureza parece ter sido o primeiro dos obstáculos a ser convertido, humanizado. Nas cartas, a tradução ou a aproximação cultural construída pelos jesuítas com a flora, a fauna e o clima, no inóspito sertão que tinham que atravessar para chegar à verdejante Ibiapaba, cercava-se de uma espécie de parâmetro de cosmologia bíblica, cujo enfrentamento se justificava apenas enquanto sacrifício maior para a fundação da missão. Como os pioneiros servos bíblicos, os missionários teriam que passar toda sorte de dificuldades, se preciso, sacrificando à própria vida por uma promessa maior de salvação, não apenas da sua, mas de todas as almas que seriam convertidas.

A visão inaciana da desordem natural é mais nítida quando nos deixamos levar pelas palavras do padre Luiz Figueira ao relatar o percurso enfrentado por ele e seu companheiro, padre Francisco Pinto, desde a barra do rio Jaguaribe até as montanhas de Ibiapaba. Na tentativa de tornar conhecida ou reconhecível a desoladora paisagem do caminho, os inacianos acabaram por embrutecê-la, adjetivando a fauna silvestre de maneira que pouco lembraria quaisquer dos animais no perdido paraíso terreal:

Nesta triste serra dos corvos [atual Serra de Uruburetama] parece q’ se ajuntarão todas as pragas do Brasil, innumeráveis cobras e aranhas a q’ chamam caranguejeiras, peçonhentíssimas de cuja mordedura se diz q’ morrem os homens, carrapatos sem conta, mosquitos e moscas q’ magoão estranham.te e ferem como lancetas fazendo logo saltar o sangue fora e assy pareçião os índios leprosos da mordeduras, nem eu fizera caso de escrever essas cousas senão fossem extraordinárias (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 81).

Difícil não lembrar aqui das pragas que, por inspiração divina, abateram-se sobre o Egito, quando faraó recusou-se a libertar os filhos de Israel transcrito no livro bíblico de Êxodo, no capítulo VIII: rãs, berrachudos, moscões, pestilências

e furúnculos. Marcas de castigo de um deus vingativo e ciumento de outros ídolos sobre um povo que recusara obedecer-lhe. Na verdade, o missionário quis aproximar seus leitores (alguns, jovens jesuítas) de uma realidade já conhecida do Antigo Testamento. Exagero ou não, o fato é que a concepção do percurso deve ser compreendida como uma primeira tentativa de entender o desconhecido e vasto território em face de referenciais que fossem próprios dos membros da Companhia de Jesus e da tradição cristã.

O mesmo ocorreu a Ascenso Gago que, para explicar uma chuva torrencial que destruíra os campos cultivados em Ibiapaba, comparou-a a um dilúvio sem precedentes (LEITE, 1943, p. 58). Por extensão, assim como o calvinista francês, Jean de Léry, encontrou o dilúvio bíblico ouvindo a “balada” de uma “assembleia” de Tupinambá – cuja língua tupi desconhecia, na baía do Rio de Janeiro entre 1556-1558 - os padres fizeram o mesmo, ou seja, fizeram um “retorno ao Ocidente” e ao “texto cristão”. Nas palavras de Certeau (2002, p.215), este tipo de relato “produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro”. Estava nascendo uma nova Cristandade.

Por isso, o trajeto não fora feito de qualquer maneira, isto é, como uma expedição liderada por militares e/ou aventureiros em busca de enriquecimento fácil de “peças e pedras”⁶, mas concebido como uma peregrinação religiosa em sentido *lato*:

[...] logo pella menhã rezávamos o itinerário e ladainhas de Nossa S'ora e depois entre dia as dos Santos e co nossos bordões na mão e nosso cabasso de agoa nos hiamos caminhando tendo nossa oração pello caminho como podíamos o tempo q' nos parecia (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 78).

Pouco mais de cinquenta anos mais tarde, padre Vieira ao discorrer sobre a Ibiapaba – que chamou de *terra talha*, numa clara referência barroca na construção dos adornos interiores das igrejas cristãs – enquadrou os índios e sua potencialidade para se tornarem cristãos numa analogia com os “negros penhascos”. Nesse trecho, logo adiante, é possível compreender a mistura de espanto frente à natureza, mas que seu espírito missionário acaba por desenvolver outra perspectiva para sua própria exploração, inclusive, de missões ainda futuras:

6. Para Holanda, tais expedições não encontrando ouro ou pedras preciosas, ficavam com as “peças” através da “caça ao gentio”, possibilitando lucro fácil e garantido (HOLANDA, 1996, p. 35-66).

Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer *terra talha*, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão, das praias do Camucí, e mais parecidas as ondas do mar alterado, que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras em distrito de mais de quarenta légoas: são tôdas formadas de um só rochedo duríssimo e em partes escaldado e medonho, em outras cobertas de verduras e terra lavradia, como se a natureza retratasse nestes *negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 148, grifo nosso).

A despeito de estritas descrições físicas do altiplano, na forma de seus montes e sua total extensão, Vieira faz uso de uma figura de linguagem para demonstrar sua tradução da condição indígena para receber os ensinamentos cristãos que mereceria de seus futuros missionários um cuidado todo especial: “que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar”. Assim, a cristianização indígena era antecedida com a cristianização da paisagem (ASSUNÇÃO, 2000). Deste ponto de vista, “cria-se uma configuração territorial que é cada vez mais o resultado de uma produção histórica e tende a uma negação da natureza natural, substituindo-a por uma natureza inteiramente humanizada” (SANTOS, 2014, p. 62). Primeira etapa de um longo processo cujo objetivo final era a conversão da gentildade, porém, não do gentio em si, mas em seu ambiente de vida, nas suas relações sociais, enfim, de seu mundo visível e invisível.

Um dos passos quase imperceptíveis dessa construção na imposição dos sinais cristãos sobre o ambiente indígena é a denominação dos novos redutos cristãos, que, pelo menos, em um exemplo específico em Ibiapaba, suscita o contexto missionado. Em 1700, a antiga missão de São Francisco Xavier – nomeada pelo próprio Vieira, em 1660, comportando claros sinais de perseverança no trabalho de campo, tal qual aquele missionário de epíteto de “apóstolo do Oriente” – passa a chamar-se Nossa Senhora da Assunção; sugerindo tal homenagem à Virgem Maria certa estabilidade geral entre os índios, já que seu nome figurava apenas certa veneração contemplativa como “Mãe de Deus”, completamente diversa do período de Vieira. Em um artigo sugestivo, Manuela Carneiro da Cunha reflete sobre uma das alternativas criada pelos jesuítas na construção da identidade cristã entre os índios, no Novo Mundo, qual seja, através do traslado de relíquias de Santos católicos, contudo, parece que ainda estão em

aberto às razões que os levavam a colocar muitas de suas missões sob a invocação das Virgens (CUNHA, 1996).

De fato, como bem apontado por Assunção, à área da missão precisava de elementos próprios, de marcadores da nova ordem em construção, pois, fundar “uma nova realidade definia a emergência de uma nova identidade cultural, que necessitava afirmar-se como dominante” (ASSUNÇÃO, 2000, p. 151). Por isso, a urgência sempre presente no trabalho catequético em construir igrejas e reorganizar os espaços. Mesmo na apontada expedição de reconhecimento, liderada pelo padre Pinto, cujo objetivo não era estabelecer-se entre os nativos, a construção da paisagem cristã teve início imediato:

[...] pera o qual [60 índios] nos pedirão lhe *levãtassemos hua cruz*, o q’ fizemos co gosto p.q’ sombra desta arvore p. entretanto ao venhão ajuntar estas avesinhas amedrontadas dos gaviões e aves de rapina pera q’ depois de juntos todos *se viessem pera a Igreja como prometerão pellos certificarmos da liberdade q’ sua magestade lhes dava* (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 80, grifo nosso).

Notem que a decisão em erguer o mais significativo símbolo da tradição cristã, naquelas terras desoladas, fora corroborada pela intenção nativa de buscar proteção contra possíveis apresadores. A materialidade da convenção espiritual levantada com o templo – mesmo aquém do que gostariam os sacerdotes –, era sinal de vassalagem real, portanto os índios estariam sob sua proteção. Dizendo de outra maneira, os índios também se movimentavam e negociavam a construção do novo espaço, obviamente, com outras finalidades.

Na linguagem do sagrado, todavia, a tradução dos significados poderia advir de outros matizes, a rigor quase imperceptível, embora com resultados práticos. A ideia de erguer uma cruz também podia estar relacionada à própria cosmologia tupi, especificamente, na sua relação com os espíritos: “Os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda parte, sobretudo em matas e sítios obscuros”, salientou Métraux (1979, p. 56). Aparecendo sob as mais variadas formas (pássaros, morcegos, salamandras, etc.) ou através de vestígios naturais (ruídos, trovões, ventania, etc.), esses espíritos seriam antepassados mortos que buscavam algum tipo de oferenda, que lhes negando, provocariam inúmeros malefícios como doenças, derrota nas guerras, possessões e até interferindo nas estações climáticas, enfim, os espíritos influenciavam toda organização social indígena.

O padre Claude d'Abbeville – capuchinho francês que vivera entre os índios no Maranhão, no início do XVII –, relatou a maneira encontrada pelos indígenas para afastar esse perigo dos maus ares:

Têm os índios outra superstição: *a de fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima*. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntássemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pajés lhes haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares (*apud* MÉTRAUX, 1979, p. 57-58, grifo nosso).

Uma das causas do êxito dos missionários entre os Tupinambá era à renovada promessa de sempre manter os espíritos afastados das aldeias, inclusive, provocando a saída de delegações indígenas, na Ilha do Maranhão, a requisitar aos capuchinhos franceses a “construção de cruzes nas aldeias com o fim de defendê-las do ataque de Jeropari” (MÉTRAUX, 1979, p. 58). Contudo, houve uma leitura precipitada por parte dos padres que enquadraram toda diversidade considerável de seres espirituais da cosmologia indígena num único símbolo cristão que representava a maldade personificada no demônio (MÉTRAUX, 1979, p. 56-62).

A contabilidade da salvação

Por outro lado, a construção de um espaço cristão, em terras gentílicas, fora sempre acompanhadas por uma espécie de contabilidade da salvação. As fontes que se conseguiram elencar não trazem, em princípio, quaisquer diferenças marcantes nos números apresentados, quer de índios aldeados quer de índios que podiam ser aldeados, numa clara sistematização de dados e informações coletados. Essa não é uma questão menor, pois demonstra o controle dos resultados conseguidos, que a mera substituição de um sacerdote no espaço missionado – por doença, morte, transferência ou até expulsão por levantes indígenas –, não poriam em risco anos de trabalho missionário.

A preocupação com a descontinuidade catequética era também extensiva à ordenação do cotidiano nas missões que quase sempre recaía sobre o controle pessoal dos índios. O “remédio das Almas”, disse padre Vieira em sua *Visita* (§16), devia ser aplicado, individualmente, sempre que necessário com um reforço doutrinário para catecúmenos displicentes posto que “há alguns mais rudes”.

Isto se poderá fazer mais comodamente, quando as Aldeias se desobrigarem pela quaresma, pondo à margem das listas, defronte do nome do que há mister ser ensinado este sinal + [*uma cruzinha*] para que o mesmo padre, ou outro que lhe suceda, conheça os que necessitam de ser catequizados (LEITE, 1943, p. 113).

A pegada do último fio de novelo para a continuação de seu emaranhado! É isso que parece quando se percorrem os relatos mais abrangentes, produzido pelos padres sobre a Ibiapaba e os antigos donos da Serra. Lidos de maneira contínua parecem tratar de um único relato organizado, diferenciando-se certamente, pela experiência dos nativos e dos missionários, em novos contextos próprios do processo histórico.

Esse é, inclusive, um diferencial importante entre os séculos XVII e XVIII quanto ao sistemático contato entre jesuítas e índios em Ibiapaba. O primeiro século de trabalho missionário foi também um período de reconhecimento e de acúmulo de informações cruciais para o efetivo estabelecimento dos jesuítas, em 1700. Não se estar insinuando que os padres tivessem consciência disso, mas sim, que cada fracasso de permanência junto aos índios, longe de tornar-se uma justificativa para sua total desistência, forjava-se, mesmo que tacitamente, no calor dos acontecimentos, como uma ferramenta melhor aprimorada para servir ao cultivo da vinha sagrada:

Foi o Estado do Maranhão e suas capitanias até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo theatro das ilustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e a seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falto de obreiros que os domesticassem com o cultivo, replantando-as com a efficacia de seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis e laboriosas fadigas (MORAES, 1860 [1759], p. 26).

A analogia do padre José de Moraes e outros missionários, relacionando o trabalho catequético e o cultivo de um campo não era mera figura de linguagem fortuita e sem significação. A vinha requer atenção, faz-se necessário observar a imprevisibilidade do tempo, entender suas particularidades: tempo de lavrar a terra, tempo de jogar as sementes, tempo de regá-las e, por fim, tempo de espera. A colheita – objetivo final de todo o trabalho – é também momento de festa, de comemorações, pois, chegou o momento de recolher os frutos, contabilizar e dividir a abundância.

E nessa divisão da Graça divina, o resultado da obra emerge no significado dos números: 400 batismos, 32 casamentos cristãos, 25 batismos *in extremis* de crianças e 26 de adultos, afirmou Ascenso Gago, em carta ânua de 1695, que apenas ilustra os vários exemplos da preocupação inaciana em demonstrar resultados em termos numéricos. Todavia, os números não podem ser compreendidos apenas como signos ordinários e marcadores quantitativos, pois são, antes de tudo, símbolos de significado na construção de uma dimensão social que pelos apontamentos dos padres, quando vinham a público, transformavam-se em excelências tipicamente mensuráveis.

Em Ibiapaba, os jesuítas fizeram contato com diferentes povos indígenas, tendo o cuidado de incluir em suas observações até mesmo sua distribuição espacial em nichos ecológicos. Também é fato que nem todas as aldeias contatadas foram missionadas, quer dizer, foram sistematicamente assistidas prevendo culminar em redutos cristãos sob a administração dos padres. Foi o caso de três “nações de Tapuias”: *Quiratiús*, *Quitaiaíus* e *Acongás*, que, por dois anos, foram visitadas pelos padres, mas expulsas para a parte do sertão próximo ao rio Parnaíba, pelos povoadores da Casa da Torre⁷. O incidente com a família Gárcia d’Ávila parece ter sido o único⁸, já que Ibiapaba não sofrera influência direta de seus procuradores, como ocorrera nas missões, ao longo do rio São Francisco. Outros tapuias listados pelos padres eram os *Reriú* que habitavam outra serra distante oito quilômetros de Ibiapaba; os *Aconguaçu*, “também gentio de corso” que habitavam “aquela ponta da Serra de Ibiapaba que fica mais vizinha ao mar”; e, por último, os *Guanacê* (LEITE, 1943).

É possível traçar, ainda que aproximadamente, o número de nativos que habitavam a Serra de Ibiapaba. Na estadia do visitador da Ordem, padre João Brewer, em 1756, o padre Rogério Canísio, então superior, apresentou-lhe o “rol das almas” nos seguintes termos: 869 “Casais de Tobajaras” e 131 “Casais de 3 nações de Tapuias: Agoanacés, Guacongoaçus e Ireríus”. Dessa diferenciação de gênero e de identificação étnica, seguiu-se outra do total das almas: 5.474 Tabajara

7. O domínio da família dos Garcia d’Ávila durante três séculos senhoreou parte do sertão – desde a Bahia até a divisa do Piauí com o Maranhão –, ocupando uma área pouco maior de 400 léguas. A autonomia dos senhores da Casa da Torre se explica em parte, pela existência do morgadio, “surgida em Portugal no século XIV com o objetivo de fortificar a propriedade nobiliária, mediante o estabelecimento de sua indivisibilidade e vinculação da herança ao direito de primogenitura” (BANDEIRA, 2000, p. 25).

8. Na capitania do Ceará, a Casa da Torre não conseguiu estender seus domínios até a região do Cariri (ao sul do estado), como requerido, devido à reivindicação judiciosa em Portugal de um senhor de nome Arioso que se intitulava “primeiro descobridor do Cariri” (BANDEIRA, 2000, p. 248).

e 632 tapuias totalizando então 6.106 índios aldeados⁹.

O trabalho catequético em Ibiapaba primara por esses quatro povos indígenas mencionados. Os números, talvez, ajudem a entender o porquê de tão longo trabalho e a não desistência dos missionários, apesar dos sucessivos malogros de décadas precedentes. O contato, o reconhecimento, a tentativa de diálogo com seus respectivos principais, enfim, tudo isso frente à possibilidade de conversão de uma quantidade tão expressiva de gentios – resguardados na sombra esverdeada de um dos mais vastos planaltos no interior do sertão, protegidos e a salvos da cobiça de luso-brasileiros apressadores – que esperavam tais quais “plantas bravas”, o trabalho diligente dos cultores da vinha sagrada.

Considerações finais

Os missionários que foram a Serra de Ibiapaba durante o século dezessete, certamente, tinham pleno conhecimento dessa potencialidade de conversão e, por isso mesmo, nunca sequer pensaram em abandonar seu intento. Cada vez que decidiram desistir da missão, em Ibiapaba, era como prática estratégica, esperando, com isso, o momento oportuno para fincar suas sementes cristãs no solo “pedregoso” dos ameríndios. Essa foi a tônica do projeto inaciano por todo o século que precedeu a efetiva organização da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba (1700-1759).

Esse argumento do trabalho jesuítico torna-se mais claro quando se ler o *Sermão da Sexagésima*, proferido por Vieira na corte lusitana, logo do início de seu trabalho missionário no Maranhão. Considerado o sermão dos sermões, essa prédica era uma proposta de intervenção humana nos desígnios de Deus, ou seja, a ação humana era elemento imperativo na completude do Plano divino. Para tanto, a espera forjava-se como estratégia missionária diante dos obstáculos surgidos exigindo, de seus semeadores, uma sagaz prudência no campo para o cultivo espiritual. Assim admoestou Vieira:

Agora torna a minha pergunta. E que faria neste caso, ou que devia fazer o semeador evangélico vendo tão mal logrados seus primeiros trabalhos? Deixaria a lavoura? Desistiria da sementeira? Ficar-se-ia ocioso no campo, só porque tinha lá ido? Parece que não. Mas se tornasse muito depressa a casa a buscar alguns instrumentos com

9. Comentando este documento, diz Leite que entre índios aldeado e não aldeado, Ibiapaba possuiria mais de dez mil habitantes compondo doze companhias militares a serviço do Império português (LEITE, 1943, p. 65).

que alimpar a terra das pedras e dos espinhos, seria isto desistir?
Seria isto tornar atrás? Não por certo (VIEIRA, 1998 [1655], p. 30).

Os sermões de Vieira, longe de serem meros discursos, traziam a premissa de serem também claras tentativas de interferir na ordem das coisas, “capaz de intermediar o tempo histórico, do cotidiano colonial, e o tempo que transcende as ações humanas, a eternidade” (SANTOS, 1997, p. 12). De modo que dar um passo atrás, na missão catequética, significava apenas a espera de melhor momento para continuar o percurso missionário, afinal, “ir e voltar como raio, não é tornar, é ir por diante”, concluiu o mais influente jesuíta do século XVII.

Portanto, a missão, enquanto organizadora dos espaços¹⁰, era concebida como uma espécie de Terra de Promissão que apesar de todas as dificuldades – exaustivamente apontadas pelos padres –, devia ser buscada enquanto campo privilegiado a missionar, especialmente como obra valorativa à colheita espiritual. Desse processo, como se viu, os povos indígenas também participaram, elaborando suas próprias apreensões do ideário missionário, colaborando e negociando com os padres. A indagação conclusiva no argumento do padre Vieira (2003, p. 191) – diante da possibilidade de desistência da missão em Ibiapaba, em 1658, ao provincial do Brasil –, torna-se paradigmática, ao mesmo tempo em que exprime melhor a disposição dos companheiros de Jesus: “Se há tantos que vão de Roma ao Japão por uma alma, não haverá quem vá do Maranhão ao Camuci por tantas?”.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ARARIPE, Tristão Alencar. **História da província do Ceará**. Fortaleza: Coleção História e Cultura do Instituto do Ceará, 1958.

ASSUNÇÃO, Paulo. **A terra dos Brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)**. São Paulo: Annablume, 2000.

10. Vieira quando em visita a Serra de Ibiapaba, em 1660, acordou com os Principais que as vinte povoações que estavam dispersas ficariam em apenas uma, com igreja e sob a supervisão dos missionários (VIEIRA, 1992 [1660], p. 189).

BANDEIRA, Moniz. **O feudo - a Casa da Torre de Garcia d'Ávila**: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939[1625].

CARTA que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Tabojara. [25/02/1715]. In: **DOCUMENTOS HISTÓRICOS**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1938. p. 10. v. 40.

CERTEAU, Michel de. **Escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTA FILHO, José Sales (org.). **Vale do Coreaú e Ibiapaba**: plano de desenvolvimento inter-regional. Fortaleza: Secretaria de desenvolvimento local e regional, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao quinto império: importação e exportação da história do Brasil. **Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 44, p. 73-87, mar. 1996.

FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: POMPEU SOBRINHO, Thomas; CÂMARA, José Aurélio; GIRÃO, Raimundo. **Três Documentos do Ceará Colonial**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967. p. 76-113.

GAGO, Ascenso. Carta ânua [1695]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugalíia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. III e IV. p. 38-56.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugalíia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. III e IV.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugalíia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938. v. I e II.

MAIA, Légio de Oliveira. **Cultores da vinha sagrada**: índios e jesuítas na missão da Serra de Ibiapaba. Natal: EDUFRN, no prelo.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. 2. ed. São Paulo: Nacional; Universidade de São Paulo, 1979.

MORAES, Pe. José de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará**. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, 1860 [1759].

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **Vieira e a imaginação social jesuítica**: Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NOTAS extraídas do Primeiro Livro de Assento de Batismos da Aldeia de Ibiapaba dos padres da Companhia (1699-1725). Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Setor de Manuscritos, I-28, 9, 14.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Introdução, notas e comentários. In: FIGUEIRA, Luiz; MORENO, Martins Soares; BECK, Mathias. **Três documentos do Ceará colonial**. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.p.3-157.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O pináculo do temp(l)o**: o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: EdUSP, 2014.

SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação Sumária das Cousas do Maranhão [1624]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. **Registro de Santos – Relação Sumária das Cousas do Maranhão – Manuscritos Relativos à Independência do Brasil**. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação. 1974. v. 94. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anaais/anaais_094_1974.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2016.

VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima. In: VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Erechim: EDELBRA, 1998. p. 27-54.

VIEIRA, Antônio. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (Coord.). **Escritos Instrumentais sobre os Índios**. São Paulo: EDUC; Loyola; Giordano, 1992. p. 122-190.

VIEIRA, Antônio. *Visita* [1658-1661]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Editora Nacional do Livro, 1943. p. 106-124. v. III e IV.

XAVIER, Maico Oliveira. **“Cabôcullos são os brancos”**: dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX. Fortaleza: SECULT, 2012.

14-ETNOLOGIA INDÍGENA E A FORMAÇÃO DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL: AS CONTRIBUIÇÕES DE MÁRIO MELO E CARLOS ESTEVÃO DE OLIVEIRA NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Marcondes de Araújo Secundino

“O lugar de algumas ciências, não foi só no caso da antropologia, mais de várias ciências naturais, não era na universidade, era nos museus” (Castro Faria, 2006, p. 30).

Introdução

Partindo da perspectiva do sociólogo francês Pierre Bourdieu, o trabalho tem por objetivo analisar a produção científica de duas personalidades emblemáticas que realizaram pesquisa e publicaram artigos/ensaios sobre os *Índios do Nordeste* nas décadas de 1920 e 1940. Trata-se de Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946) e Mario Melo (1884-1959) que ensaiaram os primeiros passos da etnologia indígena como domínio da formação da antropologia brasileira, na contramão da construção do campo antropológico nacional. Ambos pernambucanos e formados em Direito, trilharam caminhos diferentes e se encontraram no campo das afinidades eletivas ao desenvolverem o interesse pela etnologia indígena na região, ao pautarem suas intervenções em defesa dos direitos indígenas e ao atuarem como interlocutores entre essas populações e o Estado. A reflexão sobre a contribuição destas duas personalidades lançará mão do que Bourdieu denomina de uma “ciência social da ciência” capaz de descrever e orientar os usos sociais que se faz dela a partir de uma “reflexão combativa”, crítica, utilizando-se, em particular, da “noção de campo” (2004, p. 18-19).

Um dos principais objetivos de Bourdieu para elaborar a *noção de campo* foi o de escapar da armadilha interpretativa das ciências sociais que ora fica presa a uma visão internalista ora a uma visão externalista do texto, ou, neste caso, da produção científica e seu contexto (2004, p. 19-20). O que se observar a partir desta perspectiva, é que para além da exclusividade do conteúdo textual da produção e do contexto social do autor – onde se encontra os campos científico, artístico, jurídico, entre outros –, considera-se que a dinâmica do mundo social sofre interferências de leis próprias de cada campo e da relação dos atores com a

coletividade e as instituições socialmente produzidas, sem ser resultado de uma relação mecânica com o contexto histórico.

No âmbito da teoria social, trata-se de uma proposição de síntese a partir da qual se compreende a realidade social como resultante da clivagem indivíduo e sociedade, ou seja, dos fatores produzidos por indivíduos em coletividade, na relação com instituições, estados nacionais, etc. Para Bourdieu:

Todo campo, o campo científico por exemplo, é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças. Pode-se, num primeiro momento, descrever um espaço científico ou um espaço religioso como um mundo físico, comportando as relações de força, as relações de dominação... (2004, p. 22-23).

Com esta afirmação, o autor apresenta sua economia política da produção científica e as condições que possibilitam identificar práticas comprometidas com a mudança ou com o *status quo*. Segue Bourdieu mencionando as condições e a especificidade do campo científico:

Nessas condições, é importante, em seguida, para a reflexão prática, o que comanda os pontos de vista, o que comanda as intervenções científicas, os lugares de publicação, os temas que escolhemos, os objetos pelos quais nos interessamos etc. *é a estrutura das relações objetivas entre os diferentes agentes que são, para empregar ainda a metáfora 'einsteiniana', os princípios do campo. É a estrutura das relações objetivas entre os agentes que determina o que eles podem e não podem fazer.* Ou, mais precisamente, *é a posição que eles ocupam nessa estrutura que determina ou orienta, pelo menos negativamente, suas tomadas de posição.* Isso significa que só compreendemos, verdadeiramente, o que diz ou faz um agente engajado num campo (um economista, um escritor, um artista etc.) se estamos em condições de nos referirmos à posição que ele ocupa nesse campo, se sabemos 'de onde fala', como se dizia de modo um tanto vago por volta de 1968 [...] em vez de nos contentarmos em nos reportar ao lugar que supostamente ele ocupa no espaço social global, o que a tradição marxista chama de sua condição de classe (2004, p. 23-24 – grifos nossos).

Em que pese à especificidade desse campo, subtende-se que, na economia política da produção científica de Pierre Bourdieu, as atitudes e escolhas do ator social são sobremaneira resultantes da posição que ele ocupa nesse campo, tendo

em vista a estrutura da distribuição do capital científico em relação aos demais ou, por assim dizer, pode agir sob pressão da estrutura do espaço. Assim, fica patente que mesmo em posição desigual o ator social participe desse campo corrobora com as regras instituídas do jogo, de acordo com a posição que ocupa na estrutura, de forma consciente e reconhecida. Ao constatar esse fato, não significa que o campo é um dado manipulável socialmente e conduzido ao seu bel prazer por aqueles atores sociais que mais acumularam riqueza ou crédito científico. É uma trama resultante de *relações de força*.

De acordo Bourdieu, a dinâmica do campo científico se movimenta a partir de duas grandes tendências: a do “bom cientista jogador” e a do cientista jogador menos favorecido, porém funcional ao jogo. Os atores sociais melhor posicionados no campo científico têm a seu favor o status da *origem social* e da *formação escolar* diferenciadas. Esses fatores os conduzem a uma posição privilegiada, definidora da desigualdade, que os tornam capazes de apossarem-se “dos bons temas em boa hora, bons lugares de publicação”. E mais, forma o “bom cientista jogador”, “aquele que, sem ter necessidade de calcular, de ser cínico, faz as escolhas que compensam” (2004, p. 28). E, a partir das estratégias, a disputa se configura numa arena de combate onde são acionados os dispositivos de prestígio acumulados na trajetória e relacionados à formação e a origem social dos atores.

Para além da arena de combate e tomando por referência as regras e os créditos adquiridos no âmbito da distribuição do campo científico, a especificidade deste reside:

... sobre o que os concorrentes estão de acordo acerca dos princípios de verificação da conformidade ao ‘real’, acerca dos métodos comuns de validação de teses e hipóteses, logo sobre o contrato tácito, inseparavelmente político e cognitivo, que funda e rege o *trabalho de objetivação* (2004, p. 33).

Diferentemente dos demais campos nos quais os adversários tentam impor sua visão de mundo de acordo com as suas classificações, regiões, nações, etnias, etc., como, por exemplo, o religioso e o político, a especificidade do campo científico, segundo Bourdieu, é que existem dois tipos de capital científico: o do *poder político*, relacionado à posição que o ator ocupa na esfera institucional; e o do *poder específico*, relativo ao prestígio e ao reconhecimento adquiridos no campo.

Voltando a economia política da produção científica, o capital científico se subdivide em “capital científico puro” e “capital científico da instituição” que,

em última instância, ordena a divisão social do trabalho no interior do campo científico e atribui diferentes papéis para os atores partícipes desse campo. De acordo com Bourdieu:

... o *capital científico* ‘puro’ adquire-se, principalmente, pelas contribuições reconhecidas ao progresso da ciência, as invenções ou as descobertas...;

o *capital científico da instituição* se adquire, essencialmente, por estratégias políticas (específicas) que têm em comum o fato de todas exigirem tempo – participação em comissões, bancas (de teses, de concursos), colóquios mais ou menos convencionais no plano científico, cerimônias, reuniões etc. – de modo que é difícil dizer se, como o professor habitualmente os detentores, sua acumulação é o princípio (a título de compensação) ou o resultado de um menor êxito na acumulação da forma mais específica e mais legítima do capital científico (2004, p. 36 – grifos nossos).

Nessa perspectiva, a posição que o pesquisador/professor ocupa no campo deve refletir a soma do acúmulo de ambos os capitais no decorrer da sua trajetória. Quanto à luta simbólica nesse campo, conclui o autor:

... a conversão do capital político (específico) em poder científico é (infelizmente) mais fácil e mais rápida, sobretudo para os que ocupam posições médias nas duas distribuições (do prestígio e do poder) e que, mediante o poder que estão aptos a exercer sobre a produção e reprodução, estão em condições de assegurar a perpetuação da ortodoxia contra a inovação (2004, p. 39).

Diante do exposto, a noção de campo *bourdieuniana* lança luz sobre esse espaço sugerindo que a construção social da realidade é complexa, reserva especificidades, e se compõe da interação entre os indivíduos, e entre eles e as instituições. E ao partir do pressuposto de que o campo se estrutura de interesses conflitantes, da disputa entre diferentes, que estrutura uma ordem hierárquica desigual onde se define temas e pesquisas dominantes no campo científico, reconhece a interferência e a funcionalidade do poder e da política como fator intrínseco e preponderante ao meio. Sem esquecer que cada campo apresenta sua especificidade, ressalta Bourdieu que além da interferência da política e do poder no interior do campo em disputa, eles se relacionam com os critérios e competências reconhecidas na concorrência. Nesse sentido, a noção de campo voltada para a ciência apresenta-se com uma espécie do que denominamos de *economia política da produção científica*.

Levando em consideração a contribuição de Bourdieu, lançaremos mão de sua perspectiva com o objetivo de compreender a formação da antropologia brasileira a partir da etnologia indígena e das contribuições de Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo. Duas personalidades que entre as décadas de 1920 e 1940 realizaram pesquisas e publicaram os primeiros artigos/ensaios sobre os *Índios do Nordeste*, na contramão da formação do campo antropológico nacional¹. Ao persistirem com o objetivo, estabeleceram contato direto com autoridades políticas (Getúlio Vargas, Marechal Rondon, etc.), missionárias (Pe. Alfredo Dâmaso, Pe. Nelson de Carvalho) e científicas – nacionais e estrangeiras – (Curt Nimuendajá, Alfred Metraux, Max Boudin, entre outros).

Carlos Estevão de Oliveira

Nascido em Olinda no ano de 1880, era filho do advogado, político e professor da Faculdade de Direito do Recife, Antônio Estevão de Oliveira e de D. Josefa Enedina de Oliveira, e irmão mais novo de Luiz Estevão de Oliveira. Assim como o irmão, formou-se em direito por esta faculdade (1907). Antes estudou três anos de medicina (CUNHA, 1989, p. 104).

Em função das perseguições políticas do então governador de Pernambuco

1. Segundo Luis de Castro Faria, pode-se dizer que existiam esforços para a formação desse campo de conhecimento no Brasil desde o século XIX, porém fundamentado nas ciências da anatomia e da geologia “se quer tratar de antiguidades” (2006, p. 31-32). Ou seja, a antropologia desse período não estava interessada “no mundo dos vivos, nem brasileiros, em várias regiões do país” estava interessada em “o Homem da Lagoa Santa, Índios ou no Homem de sambaqui, sobre os quais João Batista de Lacerda publicou estudos desde 1885” (2006, p. 32). Em seguida se desenvolve uma antropologia biológica para tratar da mestiçagem e da qual seu expoente era João Batista de Lacerda, considerado por Faria (2006, p. 33) o primeiro antropólogo brasileiro. Comenta o mesmo autor que: “A partir de Lacerda, Roquete Pinto, Bastos de Ávila e Frôes da Fonseca, todos médicos, sendo que este último era catedrático de anatomia da Faculdade de Medicina, formou-se uma genealogia ilustre, uma galeria ‘savante’ para suportar a consolidação da antropologia” (2006, p. 34). Numa outra linhagem, ou seja, numa antropologia concebida no âmbito de uma ciência social, Faria destaca Arthur Ramos e Gilberto Freyre com estudos voltados para a problemática do sincretismo e da aculturação dos negros. Momento em que Gilberto Freyre cunha a expressão “Brasil Luso Áfrico Amérindio” e da qual Luis de Castro Faria faz o seguinte comentário: “Essa representação é no sentido de que persistem em trabalhar a sociedade brasileira ou a cultura brasileira tendo que levar necessariamente em conta essa tríade. Isso é algo fatal na história brasileira e tem, com certeza, consequências terríveis. Tornou-se uma sentença: ninguém pode pensar ou escrever sobre formação social do Brasil sem mencionar o índio, o negro e o branco” (2006:41). Fica expresso que “daqui” do Nordeste brasileiro, Gilberto Freyre era participante desse campo antropológico nacional em construção, porém dedicado a problemática dos negros.

ao seu pai², no final do século XIX, e após o falecimento dele em 1905, decidiu acompanhar o irmão que já se encontrara morando em Belém, onde estava estabelecido profissionalmente. Ao que tudo indica, e provavelmente por influência do irmão, tinha garantias do então governador do Pará, Augusto Montenegro, para ocupar um cargo público. O fato é que em 1908 foi nomeado Promotor de Justiça de Alenquer, pequeno município do Pará. Em 1913 “veio para Belém exercer a função de segundo prefeito de Segurança Pública do Estado”. No ano seguinte, 1914, “foi nomeado Consultor Jurídico da Diretoria de Obras Públicas Terras e Viação, permanecendo nessa função até ser nomeado Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, em 1930” (CUNHA, 1989, p. 105).

Segundo Osvaldo Rodrigues da Cunha (1989), apesar de ter ocupado cargos públicos de alto escalão, tratava-se de um homem modesto e preocupado com o desenvolvimento científico. Além de terminar como gestor de uma instituição científica, investiu esforços em duas áreas da ciência, a ambiental e a etnográfica.

De personalidade firme, mas ao mesmo tempo amigável e comunicativo, manteve amizade com personalidades políticas, empresariais, religiosas e científicas, entre elas, o presidente Getúlio Vargas, Magalhães Barata (interventor do Pará), Augusto Álvaro da Silva (arcebispo da Bahia), D. Pedro de Orleans e Bragança, Guilherme Guinle (grande empresário), General Cândido Rondon, Curt Nimuendajú (etnólogo) (CUNHA, 1989), Mario Melo, entre outros.

Sua contribuição mais expressiva foi no exercício de Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, onde impôs uma redefinição institucional voltada para o desenvolvimento científico e para torná-lo uma instituição de referência nacional. Para esta missão não economizou esforços. Segundo Cunha,

Não foi com ideias e reuniões brotadas em recintos fechados, sentado em um gabinete, mas apenas com a vontade, que Carlos Estevão conseguiu em poucos anos, e note-se com não mais do que 30 funcionários, fazer do Museu um dos mais ativos institutos de pesquisa, fosse pura ou prática, e o melhor e mais bonito Zoológico do Brasil. Carlos Estevão conseguiu fazer um verdadeiro milagre no Museu, tendo-se em conta a escassa verba que o Governo lhe

2. O que se pode conjecturar é que no conturbado cenário político do Brasil, derrocada do regime imperial e estabelecimento da República, o seu pai, Antônio Estevão de Oliveira, foi alvo de perseguições do Conselheiro Rosa e Silva e seus correligionários. Entre eles, destaca-se o então presidente da província de Pernambuco, Sigismundo Antonio Gonçalves, derrubado deste cargo no mesmo ano em que foi nomeado (1889) e após o levante político que instaurou a República. Para o cargo foi nomeado interinamente o coronel José Cerqueira de Aguiar Lima até a chegada do governador nomeado pelo Governo Provisório.

destinava, já no máximo limite que possibilitava o Tesouro do Estado (1989, p. 109).

Aliás o Pará, por causa do Museu Paraense, foi no Brasil sempre o carro chefe na defesa do patrimônio arqueológico, etnológico, faunístico e florístico, de uma imensa região como a Amazônia (1989, p. 110).

Tinha uma visão clara da missão institucional que deveria desenvolver e consolidar no âmbito do museu e, aliado a esta, uma estratégia político-administrativa com vistas a buscar alternativa de sustentabilidade para ele enquanto instituto de pesquisa. Nesse sentido, gostaria de ressaltar três aspectos relevantes da sua biografia. Primeiro:

Carlos Estevão desde o início de sua administração procurou incentivar as pesquisas científicas no Museu...

Conseguiu [...] trazer o velho zoólogo Godofredo Hagmann para chefiar à Seção de Zoologia. Desenvolveu esforços para trazer a botânica Anna Huber, então professora universitária na Suíça, filha de Jacques Huber, para efetuar pesquisas no Museu, mas não alcançou esse objetivo. Conseguiu trazer depois de algum tempo, o maior etnólogo da época, Curt Nimuendajú, para estudar várias tribos indígenas amazônicas, enriquecendo com vasto material artesanal as coleções etnológicas do Museu. Promoveu, também, o primeiro curso prático de etnologia, realizado pelo mesmo Nimuendajú. Trouxe, também, em 1943, por algum tempo, o famoso limnólogo Harald Sioli, que se encontrava confinado em Igarapé-Açu, por motivo da segunda guerra, por ser cidadão alemão. As pesquisas arqueológicas tiveram grande desenvolvimento com estudos levados a cabo por Nimuendajú, o próprio Carlos Estevão e a famosa arqueóloga Helen Palmatary, americana, que colaborou muito tempo no Museu (CUNHA, 1989, p. 111-112).

Quanto ao segundo aspecto da sua biografia, a estratégia político-administrativa, Carlos Estevão foi em busca de sustentabilidade para o Museu. Menciona Cunha que:

Em setembro de 1933, o Presidente Getúlio Vargas veio a Belém, a fim de visitar o Pará e dar o seu apoio ao Governo de Magalhães Barata. Fez uma visita especial ao Museu, sempre acompanhado de Carlos Estevão, então já seu amigo e admirador. Plantou uma árvore no Parque e examinou todos os setores do Museu, verificando o trabalho de recuperação que já havia sido realizado. Nessa vista

Carlos Estevão expôs a Getúlio Vargas a necessidade de o Governo Federal auxiliar anualmente com alguma verba a manutenção futura do Museu ou federalizá-lo de vez, para não vir um dia a desaparecer. Vargas prometeu estudar com carinho a sugestão. Entretanto, sabemos hoje que Magalhães Barata não entregaria o Museu ao Governo Federal, quando muito aceitaria o auxílio. Barata lutou sempre contra a federalização que significava anti-regionalismo. Passam-se os anos e nenhuma solução. Carlos Estevão insistiu em 1936, 37 e 38, até que neste ano procurou-se formalizar a encampação definitiva do Museu pelo Governo Federal. Note-se que Magalhães Barata já não era interventor desde 1935. Tudo estava já estudado e definido entre o Governo do Pará, o Diretor do Museu e o Governo Federal, para equiparar o Museu Paraense ao Museu Nacional do Rio. Motivos desconhecidos puseram por terra toda essa conquista de Carlos Estevão, que, depois disso, só conseguiu receber do Governo Federal algumas pequenas verbas para o setor de Ictiologia e Biblioteca (1989, p. 111).

É importante ressaltar o nível a que o Museu Paraense Emílio Goeldi chegou a pouco tempo de trabalho de Carlos Estevão de Oliveira. Equiparou-se ao Museu Nacional e ganhou notoriedade no cenário político e científico nacional. Entretanto, mesmo com a decepção de ter declinado o projeto de federalizá-lo, ele não parou de pensar no seu desenvolvimento institucional (1989, p. 111-112). No entanto, sofreu outra decepção. Depois de tudo acertado para a construção e reforma do Museu, Carlos Estevão tomou conhecimento de que o plano fora engavetado em função do “afastamento voluntário de [Magalhães] Barata e às intermináveis intrigas urdidas entre este e Carlos Estevão” (1989, p. 112).

O terceiro e importante aspecto biográfico de Carlos Estevão de Oliveira foi a sua dedicação e iniciação aos estudos sobre os *Índios do Nordeste*. Suas iniciativas na região tornaram-se pioneiras para a política indigenista, para a antropologia brasileira e para os próprios índios. No que tange a política indigenista, sua colaboração foi no sentido de “descobrir” politicamente essa população e subsidiar o Estado com o objetivo de assisti-la e protegê-la. No que se refere à antropologia, deu os primeiros passos rumo à construção de um novo campo de produção de conhecimento científico na contramão do campo antropológico brasileiro em construção, o qual se voltava especialmente para a Amazônia, “mina etnográfica” e onde se encontrava a “preciosidade indígena”, ou seja, culturas indígenas com menor grau de contato. Quanto aos índios, a luta para mediar a relação do Estado com essas populações com a finalidade de que

elas acessassem direitos, proteção e assistência no início do século passado. Ainda, de acordo com Osvaldo Rodrigues da Cunha:

Antes mesmo de vir fixar-se no Pará, Carlos Estevão já havia iniciado observações sobre alguns índios remanescentes do Estado de Pernambuco. Daí para a frente seguiram-se quarenta anos de dedicados estudos ao problema indigenista brasileiro, notadamente sobre os índios antigos e em fase de quase desaparecimento de algumas áreas do Nordeste.

Carlos Estevão foi um dos maiores conhecedores dos remanescentes indígenas espalhados em pequenos grupos em Pernambuco, Alagoas e norte da Bahia. Esses grupos estudados pelo diretor do Museu Paraense, mais particularmente nos anos trinta, eram os Fulniô ou Carnijó em Águas Belas, Chucurus em Palmeira dos Índios, Natu, Chocó, Carapotó e talvez Prakrió e Naconão em Colégio, os Pancararus, Macarus, Geripancós e Quiças ou Itauaças em Brejo dos Padres, em Itaparica e Tacaratu (1989, p. 115).

A partir dos seus estudos sobre os índios, Carlos Estevão construiu uma rede de relações político-institucional reconhecida no campo indigenista brasileiro em formação, notadamente com Curt Nimuendajú e Cândido Rondon, além de estabelecer aproximação pessoal com alguns grupos indígenas. Utilizou-se desse capital simbólico em favor desses grupos. É o que se pode observar no texto abaixo:

Carlos Estevão conhecia o problema do índio. Durante anos manteve relacionamento com indivíduos de várias tribos, ora do Nordeste, ora da Amazônia, pois muitos índios do interior desta região visitavam o Museu Paraense, quando vinham a Belém, trazidos por Curt Nimuendajú, por outros etnólogos e pelo pessoal do antigo Serviço de Proteção ao Índio. Carlos Estevão possuía bom relacionamento com o general Cândido Rondon que visitava o Museu quando passava por Belém, e de quem o Diretor era um admirador pela política de preservação e de direito à sobrevivência dos remanescentes indígenas. Para termos uma ideia do pensamento de Carlos Estevão e da angústia que lhe invadia o espírito diante do implacável martírio do índio, vai a seguir um apelo dramático que proferiu em uma longa palestra no dia 10 de junho de 1937, no Instituto Arqueológico e Histórico de Recife, publicada na revista do mesmo Instituto, vol. 38, 1943 e também no Boletim do Museu Nacional, vols. 14-17, 1942 p. 151-240:

‘Há quase trinta anos que sinto pulsar, hora por hora, junto ao meu coração, o coração dessa gente, que tanto temos feito sofrer pelo estranho crime de haver sido dona deste país que hoje nos pertence’

[...]----- E assim pedindo, não peço um absurdo. Solicito apenas que seja dada uma prova de humanidade e gratidão aos descendentes daqueles que nos deram a vida, dando-nos a terra; pão, dando-nos a farinha, o milho, a macaxeira e tantos outros alimentos; roupa, dando-nos o algodão; descanso, dando-nos a rede; lenitivos e às nossas mágoas e humilhações, dando-nos o fumo; enchendo-nos de prazer as nossas mesas, dando-nos entre muitos outros frutos, o delicioso abacaxi; remédios para combater os nossos males, dando-nos afora diversos outros, o guaraná e a poaia e dando-nos enfim, para que o progresso mundial alcançasse o desenvolvimento de que hoje possuí, este bem cultural, de valor inestimável que é a borracha: régio presente dos nossos ‘selvagens’ da Amazônia a todos os nossos ‘civilizados’ do universo (loc. c. p. 178 e 180) (CUNHA, 1989, p. 116-117).

Levando-se em consideração os três principais aspectos da biografia de Carlos Estevão de Oliveira, a saber, consolidar o Museu Paraense enquanto instituição de pesquisa nacional, procurar a sustentabilidade financeira deste instituto e iniciar pioneiramente os estudos sobre os Índios do Nordeste, acrescente-se que:

Durante anos, Carlos Estevão levou colecionando e estudando a cerâmica arqueológica amazônica, em especial a dos sítios de Marajó, Santarém e Maracá, englobando 149 peças, em grande parte inteiras, completas, de notável beleza e valor científico sem par. Hoje esses objetos se encontram juntamente com os artefatos etnológicos, no Museu do Estado de Pernambuco em Recife, doados por Carlos Estevão antes de falecer. Na década de 1920 a 1930 ele foi o primeiro a pesquisar vários sítios arqueológicos no Marajó, especialmente o lugar conhecido como Teso do Severino, no igarapé do mesmo nome (125) (CUNHA, 1989, p. 117).

Mario Melo

O jornalista, telegrafista, advogado, político e folclorista Mario Carneiro do Rego Melo encenou alguns passos na emergente etnologia indígena brasileira. Nascido no Recife em 1884, filho de Manoel do Rego Melo (Juiz de Direito) e Maria da Conceição Carneiro da Cunha Melo, bisneto de João Felipe de Melo e Maria Antonia de Jesus Melo, reivindicava para si uma descendência indígena. (TAVARES, 1978, p. 25)

Formou-se na Faculdade de Direito de Recife e, antes de concluir, já se engajara na militância jornalística. Área que se dedicou durante toda sua vida ao

lado da atividade de telegrafista (1904-1945), na condição de servidor público, numa instituição federal que seria a partir de 1931 o Departamento de Correios e Telégrafos subordinado ao Ministério da Aviação e Obras Públicas.

Em 1909 ingressou no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano como 1º Secretário, tornando-se sócio benemérito em 1913, ocupando a cadeira do patrono e seu primo, o abolicionista José Mariano Carneiro da Cunha (TAVARES, 1978, p. 91). Em 1911 foi transferido para o Rio de Janeiro onde trabalhou como secretário do referido primo. Três anos mais tarde, tornara-se redator fixo do Diário de Pernambuco ao lado de Gilberto Freyre, Oliveira Lima, Mario Sete, Aníbal Fernandes, entre outros. Em 1934 saiu em função de divergências pessoais com Assis Chateaubriand e Aníbal Fernandes.

Durante a República Velha foi eleito, em 1918, deputado estadual. No entanto seu diploma não fora reconhecido pela Comissão de Reconhecimento. Paraíso (1997, p. 78-79) afirma ser este fato mais um ato de violência cometido contra Mario Melo, homem polêmico e seguro de suas convicções.

Diante de embates políticos e trincheiras institucionais, Mario Melo entrou na justiça contra a decisão arbitrária de demissão do Departamento de Correios e Telégrafos e, quatro anos depois, retornou para o posto de servidor público. Ingressou, em 1920, na Academia Pernambucana de Letras. Talvez pelo seu envolvimento com institutos históricos e geográficos no Brasil e no exterior, tenha-se motivado a desenvolver pesquisa historiográfica, geográfica e etnográfica.

Poucos sabem das suas pesquisas e textos sobre os índios de Pernambuco e da sua própria inserção no campo indigenista brasileiro em formação. São aspectos silenciados da sua trajetória. Uma hipótese que se pode levantar sobre esse silêncio é a falta de conhecimento acerca dessa contribuição ou por julgá-la pouco relevante na sua trajetória política e intelectual.

Declaradamente nativista nacionalista e regionalista, ao mesmo tempo, desenvolveu seu trabalho em diálogo com personalidades do indigenismo brasileiro e do exterior, entre eles, pode-se destacar o General Cândido Rondon, Antônio Martins Vianna Estigarribia, Carlos Estevão de Oliveira, Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. Publicou alguns ensaios sobre os indígenas entre as décadas de 1920 e 1940. São eles, “Os Carnijós de Águas Belas” (1929), “Genealogia Luso-Tupi” (1934), “Etnografia Pernambucana” (1935), “Adornos Indígenas” (1935), “Aspectos de Etnografia Brasileira” (1938), “Um ‘Machado de Ancora’ de argila, dos Tapuias Pernambucanos” (1941) e “O Afro-indianismo na Orografia Pernambucana” (1946).

Atendendo ao convite de Fernando Pessoa de Queiroz, seu inimigo político e provável responsável pela sua demissão do serviço público, em 1934, integrou a equipe do *Jornal do Commercio* (1997:58). Quatro anos mais tarde, em 1938, foi nomeado por Agmenon Magalhães, interventor do Estado, membro do Conselho Administrativo onde permaneceu até 1945 (1997, p. 239). Ressalte-se que durante 8 anos integrou a referida comissão que assumiu funções do extinto Poder Legislativo Estadual³. Momento também em que explicita sua militância indigenista ao exercer a função de ordenar a criação, desmembramento e nomeação de municípios. Pois, sempre que possível, passou a nomeá-los com nomes indígenas, inclusive ocorrendo fato curioso sobre o município do sertão de Pernambuco:

Aí atuou com afinco na questão da reorganização territorial do Estado, procurando racionalizar a criação, o desmembramento e o remembramento dos municípios, resolvendo, à luz de documentos históricos, infundáveis conflitos de fronteiras... Cuidou, também, do problema dos nomes das cidades, corrigindo a repetição dos topônimos, proibida por lei federal. Nacionalista, MM aproveitava, diante da necessidade de trocar o nome de um município, para sugerir a adoção de palavras de origem indígena. Houve um caso típico, verificado quando da ascensão do povoado de Santa Clara, no Sertão pernambucano, à categoria de município. Como havia outras localidades com esse nome e, como sempre ocorre, a população manifestasse o desejo de permanecer com o mesmo topônimo, criou-se um impasse. Ele encontrou, então, uma saída que, de certa forma, preservava o nome original, obedecia à lei e, ainda por cima, materializava sua militância indigenista. *Batizou a nova cidade de Tupanatinga*. Era uma palavra inventada, trazida por ele do Tupi-guarani. Juntava os termos Tupana – dinvidade e que, por extensão, deveria corresponder a santo ou santa- e tinga, que significa claro/ clara. Até hoje a cidade sertaneja ostenta o nome inventado por ele⁴ (1997, p. 28).

Em 1948 (1948-50) foi eleito deputado estadual pelo PSD, sigla criada por Getúlio Vargas, e a qual pertencia o Governador do Estado, Barbosa Lima Sobrinho. Entre os anos de 1913 e 1935, tornou-se membro dos institutos históricos e geográficos do Ceará (1913), Paraná (1917), Alagoas (1917), Pará

3. Interessante lembrar que se autodefinia como homem liberal e democrático, mas aceitou assumir esta função no conselho que substituiu a Assembleia Legislativa de Pernambuco. É igualmente verdade que fora eleito deputado estadual em 1918 e que teve seu diploma cassado, tendo somente voltado ao parlamento através do voto para exercer o mandato no período de 1948 a 1950.

4. A título de informação, existe hoje neste município o povo indígena Kapinawá.

(1917), Espírito Santo (1917), Amazonas (1919) e Rio Grande do Sul (1935). Foi membro das sociedades de geografia de Washington, de Lisboa e do Instituto Histórico Brasileiro; Secretário-perpétuo do Instituto Arqueológico de Pernambuco e sócio correspondente dos institutos históricos do Brasil; Secretário perpétuo da Academia Pernambucana de Letras; membro da Federação das Associações de Letras do Brasil; da Comissão Nacional do Folclore; da Ordem dos Advogados do Brasil; e Inspetor Estadual dos Monumentos Nacionais; e, por fim, representante permanente do IBGE (pág.118). Foi também fundador da Associação de Imprensa de Pernambuco. Enfim, sócio de entidades históricas e geográficas estaduais e nacionais, assim como de Portugal, Espanha, Estados Unidos, França e Índia (1997, p. 22).

No campo político e em caminho movediço, Mario Melo também mantinha uma postura firme em defesa de suas ideias e as perseguia com altivez. Participou, em 1911, das articulações da candidatura do General Dantas Barreto ao governo de Pernambuco que disputara com o Conselheiro Rosa e Silva, liderança política que comandava o Estado há décadas. O General saiu vitorioso das urnas, mas, em consequência do apoio dado ao governador eleito, Mario Melo passou a sofrer perseguições políticas do Presidente da República, Epitácio Pessoa, aliado do Conselheiro Rosa e Silva. Perseguições que culminaram com a demissão dele do serviço público federal, indevidamente, e ao qual retornou após recurso judicial, como anteriormente mencionado.

Embora se declarasse um liberal, apresentava contradições quanto aos princípios democráticos. Aceitou o convite para participar de um governo interventor de Agamenon Magalhães integrando o Conselho Administrativo do Estado de Pernambuco por oito anos e considerava o Estado Novo uma resposta necessária aos integralistas e comunistas, opinião semelhante à de Getúlio Vargas na fase ditatorial (1997, p. 27).

Índios do Nordeste e a Antropologia Brasileira em formação (1920-1940)

Ensaando os primeiros passos da etnologia indígena, Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo, influenciados pela antropologia cultural e em diálogo com a arqueologia, publicaram no início do século XX os primeiros ensaios/textos sobre os Índios do Nordeste com o objetivo de defender os direitos desses “remanescentes” e/ou “caboclos”, de abrir um canal de interlocução entre esses indígenas e o Estado e de contribuir para a formação da antropologia brasileira. Durante esse período manteve contato permanente com autoridades políticas,

religiosas e científicas nacionais e internacionais na condição de partícipes da formação do campo indigenista em construção.

Superando o paradigma da antropologia física que se alimentava das ciências biológicas, a antropologia no início do século XX passou a ter como referência o americanismo que vai ganhando capilaridade no diálogo estabelecido com os interesses das instituições museológicas da Europa e dos Estados Unidos, ou seja, formar coleções etnográficas de cultura material indígena ou de “artefatos de inspiração culturalista”.

Nesse diálogo entre instituições e antropólogos, um personagem ganha visibilidade e torna-se um expoente da etnologia indígena no Brasil, o alemão, naturalizado brasileiro, Curt Nimuendajú, o qual mantinha contato permanente com Carlos Estevão de Oliveira e com Mario Melo, em menor proporção. Pensando na sua contribuição como representativa da antropologia que se praticava no período, menciona Marta Rosa Amoroso que o etnólogo alemão-brasileiro:

Utilizava uma metodologia só mais tarde consagrada pela antropologia, que conjugava controle da língua nativa, longa permanência com os índios e imersão no modo de vida das comunidades indígenas. ‘Consciência empírica’ e ‘lipidez etnográfica’ são atributos reconhecidos na obra de Nimuendajú até por autores que, como Florestan Fernandes (1975, p. 119), cobraram do etnólogo alemão maior elaboração interpretativa do material apresentado. Deslocava-se sozinho para as aldeias, evitando tanto quanto possível a companhia de outros pesquisadores ou aparatos que considerava incompatíveis com o tipo de investigação que dependia exclusivamente da aceitação pelo grupo visitado, da generosidade da hospedagem e, acima de tudo, da extrema paciência dos índios para ensinar (2001, p. 175).

E mais adiante ressalta Amoroso:

Suas cartas são verdadeiras crônicas das mudanças que se processavam entre as sociedades indígenas do sertão do Brasil. Nelas, Nimuendajú mostra-se às voltas com a história, a sua própria história de imigrante alemão que aporta no Brasil (2001, p. 176).

Além da transformação da antropologia no início do século XX, processavam-se as mudanças da política indigenista oficial. Criou-se em 1910, no âmbito do Estado, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a ciência etnográfica

passou a ser a produtora de subsídios com vistas a mudar a orientação de base missionária, projetando-se em defesa de uma razão de Estado e de uma ordem legal e racional de proteção às populações indígenas. Assumindo uma postura crítica em relação às premissas do *processo civilizador* de base missionária, até então vigente na recém instalada República Brasileira, Curt Nimuendajú:

... ingressou no Serviço de Proteção aos Índios em 1910, instituição que propunha, entre outras inovações, o respeito à religiosidade, à língua e a toda forma de expressão das tradições nativas. Foi demitido em 1915, por denúncias de espionagem, voltando a atuar no período de 1921-1923, quando foi novamente demitido (GRUPIONI, 1987, p. 177). Manteve, entretanto, ao longo da vida contato com alguns de seus funcionários e com a instituição, para a qual prestava serviços esporádicos. Arrojado e firme nas decisões, Nimuendajú compunha o grupo de indigenistas que a ‘inspetoria’ contava para implementar o novo programa, juntamente com Horta Barbosa, Bento Pereira Lemos e José Maria da Gama Malcher. O grupo trabalhou na ‘pacificação’ de populações indígenas, na transferência de aldeias, operacionalizou intervenções a favor dos índios nos conflitos por questões territoriais com os ‘cristãos’. Também participou na reformulação da política indigenista leiga do Estado republicano (2001, p. 177).

Destacar este contexto e a participação de Curt Nimuendajú, neste momento, representa buscar conexões e indícios históricos do cenário do qual participavam Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo. Nas correspondências entre Nimuendajú e Carlos Estevão fica evidente a importância deste e a conexão estabelecida entre eles. Vejamos:

A correspondência com Carlos Estevão de Oliveira se dá no momento em que Nimuendajú, aos 43 anos de idade, vinte dos quais passados entre os índios, abandonava definitivamente o Serviço de Proteção aos Índios e optava por se dedicar aos estudos etnológicos. Nas *Cartas do Sertão*, escritas do Araguaia, do Tocantins, das aldeias xerente, canela, mawé, ecoam a um só tempo a denúncia de extermínio físico dos índios que se processava cotidianamente no interior do Brasil e o sentido do exercício da ciência antropológica na primeira metade do século XX: o salvamento das ‘preciosidades indígenas’ (2001, p. 177).

O desenvolvimento da antropologia no Brasil, naquele momento, pode ser dividido em duas fases. A primeira caracterizou-se pela coleta sistemática da

cultura material, registro linguístico das populações indígenas e a montagem de coleções etnográficas e arqueológicas com o objetivo de atender a demanda dos museus, mas também de registrar a mudança cultural das populações indígenas “fadadas a desaparecer ou a se aculturar”. Atividade que ocupou boa parte da etnologia praticada entre o século XIX e início do XX. De acordo com Marta Rosa Amoroso:

‘Excursões pela Amazônia’ nos remete ao contexto específico das investigações conduzidas pelo Museu de Gotemburgo, na Suécia, e ao *mapeamento das áreas culturais que caracterizaram a ocupação pré-colonial da América*. Assim, a primeira excursão de Nimuendajú à Ilha de Marajó, em 1922, buscava identificar os montículos (*mounds*) e cemitérios de urnas, evidências arqueológicas que na maioria dos casos estão associadas a enterramentos humanos. Em Santarém observou à superfície da terra ‘estratos culturais extraordinariamente interessantes e ricos sobre os quais a atual cidade está edificada’ e assim construiu a hipótese que ali seria o ponto de difusão da cultura tapajó. Pesquisas posteriores em Alter do Chão, Óbidos e Amapá buscaram delinear os limites geográficos da cultura Santarém. Os diferentes tipos de cerâmica encontrados na região documentavam, por sua vez, a complexidade da história do povoamento da foz dos Amazonas (2001, p. 178).

É importante observar que neste contexto o que vai se delineando como critério da ciência etnológica passa a ser o seu fundamento por quase todo o século XX. Pode-se tomar como exemplo o mapeamento das áreas culturais no território nacional onde se definia uma escala, por região, de maior ou menor vigor das culturas indígenas considerando-se a fase de contato em que as respectivas populações se encontravam. Frise-se que neste esquema a região da Amazônia apresentava-se para a etnologia indígena como a área cultural mais pujante e, inversamente, o Nordeste aparecia como uma área de menor interesse etnográfico.

A segunda fase, por outro lado, caracterizou-se pelo maior interesse em estabelecer um diálogo mais intenso entre a teoria antropológica e a cultura material arqueologicamente encontrada. De forma sucinta, os trabalhos etnográficos foram marcados pela preocupação de salvar as culturas indígenas em contato com a sociedade nacional. Para tanto, o objetivo era percorrer e registrar a situação dos povos e culturas indígenas em território nacional e a partir daí estabelecia estágios de contato como critério antropológico. Como ferramenta política, caracterizou-se também pela denúncia de extermínio físico dos indígenas. Características expressas

em toda uma geração de antropólogos brasileiros e na política indigenista oficial que prevaleceram, pelo menos, até a década de 1980⁵. Para Curt Nimuendajú, e de acordo com estágios de contato antropológicamente definidos, considerava-se, por exemplo, que:

...a Aldeia do Ponto dos índios Canela uma verdadeira ‘mina etnográfica, onde se poderia estudar instituições sociais e religiosas dos Timbira em toda a sua extensão’ (NIMUENDAJÚ, 2000:139). Dispunha na outra extremidade do gradiente do contato os Mura, os Santaré-Maué, os Mundurucu, os índios do rio Negro, os Palikur do Oiapoque, populações indígenas em estado avançado de ‘aculturação’ e, portanto, quase sem valor para a pesquisa etnográfica da época (2001, p. 179).

Nesse sentido, é possível compreender o pouco interesse da antropologia brasileira em formação pelos índios da região Nordeste. Levando em consideração um dos expoentes dessa antropologia, Curt Nimuendajú, o seu interesse científico declinava visivelmente diante das populações indígenas que se encontravam em alto grau de ‘aculturação’ (2001, p. 180), caso da região supracitada. Diante do exposto, há que se considerar o pioneirismo de Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo ao navegar na contramão do campo antropológico nacional em construção. Inclusive, o de estabelecer conexões e parcerias com o expoente da etnologia brasileira, despertando nele a curiosidade de conhecer esta área etnográfica de menor importância para os seus objetivos e para a nação do ponto de vista da antropologia praticada por ele. Talvez esse sintoma significasse para Nimuendajú a busca de uma reação a:

...um estado geral de desânimo que reconhecia nos colega e nele próprio, recomendava que se lançasse mão do estudo das organizações sociais indígenas, atividade que considerava um verdadeiro elixir para reanimar os índios a cultivarem suas tradições. Em sua opinião, a simples presença de alguém interessado nas tradições indígenas operava na maioria das vezes uma reversão no processo gradativo de aculturação. Relata que estimulados pela presença do etnólogo, os índios do rio Negro realizaram – à revelia dos missionários católicos – o que se julgava ser um último ritual Jurupari. Constatava algo semelhante entre os Xerente, os Apinayé e os Ticuna: seu interesse pela morfologia social, pelas cosmologias, sua presença atuante nos

5. A esse respeito atentar para a linhagem da antropologia desenvolvida no Brasil a partir de Eduardo Galvão, Darci Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Ver dissertação de mestrado de Marcondes de Araujo Secundino, 2000.

conflitos com fazendeiros e patrões na condição de representante do Estado faziam ressurgir das cinzas rituais e instituições nativas aparentemente esquecidas (2001, p. 181).

Em função da perspectiva antropológica adotada, a compreensão era a de que a realidade indígena brasileira não passava de um mapa cultural geograficamente descontínuo e desigual e, por conseguinte, fadado a desaparecer. Esse diagnóstico resultante da lente exclusiva da mudança cultural, motivava o registro intenso daquilo que estava por esvaír, ou seja, a cultura material e as línguas indígenas. Mas levava também os indigenistas ao desânimo, que produzia a sua outra face, o humanismo e a incessante busca de salvamento e proteção das culturas indígenas.

Por outro lado, em meio ao desânimo e ao desafio do trabalho do antropólogo daquela geração com a cultura indígena em interação com a sociedade nacional, e *às voltas com a história*, Curt Nimuendajú parece ter lançado para o futuro uma nova interpretação de cunho sócio-histórico, ou lançou *fleches de consciência histórica*, sem, no entanto, romper com a interpretação de seu tempo. É possível defender esse argumento a partir do momento em que o referido etnólogo afirma que *o contato do antropólogo com populações indígenas em situação de contato poderia impulsionar a reversão do processo de aculturação ou mesmo de ativar a reinvenção de rituais e instituições peculiares aos grupos*, sobretudo levando-se em consideração situações de conflito. Considerando essa agenda de trabalho, o desânimo e o desafio dessa geração de antropólogos, é possível perceber o pioneirismo e as conexões de Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo no Nordeste brasileiro.

O primeiro texto de Carlos Estevão de Oliveira sobre os Índios do Nordeste, “Os Carnijó de Aguas Bellas”, publicado em 1931, demonstra a sua preocupação com a defesa dos direitos indígenas, as conexões com personalidades do campo indigenista em formação – Pe. Alfredo Dâmaso, Mario Melo, Antonio Estrigarribia, Curt Nimuendajú, etc –, bem como com a importância do desenvolvimento dos estudos etnográficos sobre os índios desta região para a ciência etnológica. Em seguida, parabeniza Mario Melo pelo trabalho realizado com os Fulni-ô por dois principais aspectos. Primeiro por ressaltar a importância do trabalho para a defesa dos direitos territoriais dos Carnijó, graças a repercussão do intelectual e o empenho político. Segundo, pelo pioneirismo do trabalho etnográfico sobre aqueles índios, pela promessa de novos horizontes para o desenvolvimento da etnologia, pelo registro da cultura indígena em transformação e pela premissa do salvamento. Na

sequência, e em sintonia com a antropologia praticada naquele momento, o autor estabeleceu uma comparação entre os Carnijó (Fulni-ô) e os Cariri com o objetivo de averiguar se ambos pertenciam ao mesmo tronco linguístico, mas chegou a conclusão de que se trata de famílias linguísticas distintas. Passando pelo sistema linguístico, Oliveira adentra no universo dos costumes e práticas culturais dos grupos indígenas em foco, estabelecendo, inclusive, uma escala de referência no território nacional, o qual estaria organizado em nichos culturais indígenas, onde as regiões seriam representadas pela frequência de maior ou menor grau de aculturação. Sendo assim, a Amazônia seria o polo mais expressivo, ou seja, o local onde se encontraria as *preciosidades indígenas* e, o Nordeste, o seu oposto. Nessa perspectiva, afirma Carlos Estevão de Oliveira:

Dos outros pontos que afastam ainda sensivelmente os “Carnijó” dos “Cariri” são o systema de dormida e a arte cerâmica. Estes usavam rede e tinham, conforme Carlos Von Den Steinen, “a cerâmica dos índios do Amazonas”, o que equivale dizer, a mais perfeita das cerâmicas indígenas do Brasil. Aqueles, conforme informações que me foram dadas, em carta, por Mário Mello, “dormem no chão e alguns em girau”, não tendo cerâmica própria (1931, p. 520-521).

Mais adiante, e levando em consideração a peculiaridade dos Fulni-ô, Carlos Estevão de Oliveira levanta a hipótese de que esta coletividade é formada de índios de mesmo perfil etnográfico, podendo não ser da mesma rede étnica dos Kariri. Entretanto, pode também ser formada por indivíduos de diferentes tribos, mas concluiu que não existiam dados suficientes para tal afirmação. Afirmou ainda serem os Fulni-ô bastante resistentes a mestiçagem e muito reservados às suas práticas, crenças e costumes. Quanto a possibilidade de pertencerem às famílias indígenas Tupi-guarani, Aruak, Caribe e Gê, estabeleceu paralelos culturais e, por exclusão, chegou à hipótese de que os Fulni-ô poderiam pertencer a família Gê. Após defender a sua hipótese e ressaltar a resistência dos Fulni-ô em se misturarem com os brancos, incentivou e apresentou pistas para novas investigações sobre os Índios do Nordeste a partir desse grupo. Mencionou que: “fazendo essas referências, viso primeiro mostrar como os ‘Apinagé’ têm, também, resistido á nossa absorpção; segundo – proporcionar aos que tiverem de estudar os ‘Fulnió’ elementos de cultura ‘Gê’ para base de investigações” (1931, p. 526).

Além de suas observações analíticas, fica patente o seu vínculo à antropologia cultural e as categorias de análise a ela vinculadas. Para este campo científico, o território nacional está geograficamente organizado por diferentes

áreas culturais e a observação recaí sobre os costumes e as práticas socioculturais. Nesta ótica, os indígenas estão categorizados como remanescentes, descendentes, caboclos, aborígenes, assim como a abordagem procurava se legitimar através da “ciência da pá”, da arqueologia, a qual se voltava para a observação dos vestígios da cultura material de grupos humanos para autenticar a sua existência.

No seu principal texto na área da etnologia indígena brasileira, “O ossuário da ‘gruta-do-padre’, em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do nordeste”, de 1937, o diretor do Museu Goeldi demonstrou argúcia histórica, estratégia política e imaginação antropológica. Inicialmente percebeu a lacuna existente na etnologia brasileira sobre o nordeste chegando mesmo a reclamar que se tratava de um campo “demasiadamente frágil para suportar uma obra de base científica” (1937, p. 156) e, partir daí, decidiu realizar uma excursão com o objetivo de dar início aos estudos sobre os “remanescentes indígenas ainda existentes nessa região”(1937:156). Realizou a primeira viagem em 1935 quando visitou os Fulni-ô (Águas Belas-PE) e os Pankararu (Brejo dos Padres, Tacaratu-PE). A segunda viagem foi realizada em 1937, ano de publicação do texto. Nesta segunda, visitou a Cachoeira de Itaparica, as obras da Companhia Industrial e Agrícola do Baixo São Francisco e um Serrote onde estava localizado o *ossuário indígena*. A partir das informações coletadas, traçou um mapa de relações étnicas do sertão nordestino. Realizou, no ossuário indígena, sua grande descoberta etnográfica. Segundo ele, uma obra do acaso!

Essa descoberta foi toda filha do acaso. Era ao entardecer. O panorama que se ia formando pelo descambar do sol por trás da serra que, do lado do poente, emoldura a Cachoeira de Itaparica, dando às águas do São Francisco uns laivos cor de rosa e colorido idêntico à “serrania” de nuvens que se elevava no espaço, tocara bem de perto a minha sensibilidade. Impressionou-me o quadro. E eu quis fotografá-lo. Com essa intenção, fui, pouco a pouco, afastando-me do rio, à procura de uma elevação que me proporcionasse a possibilidade de transportar para o “film” de minha “Roleflex” uma imagem do lindo ocaso que se descortinava diante dos meus olhos. E, assim, encaminhei-me para o “Serrote-do-Padre”. Quando, porem, já principiava a ascensão, uma cerca de arame farpado interrompeu-me o caminho. Debalde tentei transpô-la naquele lugar. Já desvanecido, percebi de repente, que, do lado oposto, alguém cortava o mato. Aproximando-me do local, avistei a pessoa que estava naquele trabalho. Era um caboclo já idoso, mas bastante forte. Cumprimentei-o. Correspondeu-me. Perguntei-lhe, então, como poderia passar para o lado em que ele estava. Ensinou-me o caminho, que era galgando umas pedras que a cerca

atravessava poucos metros distantes do ponto em que estávamos. Guiado pelo meu informante, subi às pedras, e, galgando a cerca, passei-me para o outro lado. Chegando ali, o velho Anselmo, como é conhecido em Itaparica o caboclo a que me refiro, perguntou-me qual o meu destino. Respondi-lhe que pretendia subir o “Serrote”. Retorquindo-me, disse que eu não conseguiria o que desejava. Compreendendo, entretanto, existir exagero naquela afirmativa, por ter verificado, no correr da conversa, que ele próprio já havia, por diversas vezes, chegado aonde eu queria ir, disse que iria tentar a subida. Em vista disso prontificou-se a me acompanhar. E partimos. Entabulando conversa, meu companheiro falou-me de uma gruta existente no “Serrote” e na qual tinham sido queimados vivos um Padre e u’a moça. Interessando-me o assunto, perguntei-lhe se sabia onde ficava a gruta. Respondeu-me afirmativamente, dizendo-me, até, que na última vez que nela tinha penetrado, vira os ossos do Padre. Essa comunicação, aguçando-me ainda mais a curiosidade, obrigou-me a pedir-lhe esclarecimento sobre o caso. Satisfazendo-me o pedido, contou-me que, uma vez, há muitos anos, passados, um padre, no Piauí raptara u’a moça. Perseguidos pela família desta, fugiram para cá. Chegando a Itaparica, sempre acompanhados dos seus perseguidores, esconderam-se na gruta. Descoberto o esconderijo, seus inimigos taparam com lenha a entrada da gruta e tocaram fogo na lenha. Não podendo fugir, morreram o padre e a moça (1937, p. 156-157).

Depois da descoberta do lugar que se apresentou como uma fonte de redes étnicas, o Brejo dos Padres, situado num vale entre Itaparica e Tacaratú, no sertão pernambucano, Carlos Estevão de Oliveira foi descortinando a história local, a origem de populações étnicas que habitaram o vale e as conexões regionais a partir de dados obtidos com os seus informantes “caboclos”, entre outros, Anselmo e Sarafim. De partida indica que os primeiros índios habitantes do Brejo foram os Pankararú em função do aldeamento missionário, advindos do “antigo ‘Curral dos Bois’, hoje ‘Santo Antonio da Glória’, na Baía” (1937, p. 159)⁶. Não bastasse, descobriu também que este lugar recebeu índios da Serra Negra (PE)⁷, Rodelas (BA), Serra do Urubá (PE)⁸, Águas Belas (PE), Colégio (AL)⁹ e Brejo do Burgo (BA)¹⁰.

6. Atual município de Glória, situado ao norte do território baiano.

7. A Serra Negra, territorialmente, localiza-se nos referidos municípios pernambucanos: Tacaratu, Inajá e Floresta. É tido como um dos maiores lugares de refúgio indígena na região entre os séculos XVII e XX.

8. Refere-se provavelmente a Serra do Ororubá, município de Pesqueira-PE, onde localiza-se a atual TI Xucuru.

9. Atual município de Porto Real do Colégio, em Alagoas.

10. Refere-se ao atual território indígena dos Pankaré que se encontra localizado nos municípios de Glória, Rodelas e Paulo Afonso, no estado da Bahia.

Dito isto, o então diretor do Museu Goeldi passou a descrever com detalhes etnográficos as festas tradicionais dos Pankararu, a Festa do Umbú, o Menino do Rancho, o Toré e o ritual da Jurema ou Ajucá. Talvez insinuando que esta seria uma das principais fontes de revitalização da identidade coletiva e, conseqüentemente, o distintivo para a garantia dos direitos territoriais indígenas daquela população. Inclusive descrevendo os adornos, tais como, Praiá (vestimenta ritual), o cachimbo, o maracá, entre outros. Do ponto de vista culturalista, a descrição de elementos da cultura material e imaterial do grupo, ou seja, sua fonte de produção de elementos étnicos que valorizava e reforçava a revitalização das identidades indígenas e, até mesmo, estabelecia o *princípio da alteridade* ao possibilitar compreender a interação do etnólogo como impulsionador desse processo junto à coletividade. Assim como, trouxe à reflexão elementos para se pensar a presença de elementos negros na cultura indígena ou o próprio processo de miscigenação brasileiro.

Após descrever de forma minuciosa a tradição Pankararú, construiu um roteiro de viagem que parece ter o objetivo de elucidar redes étnicas indígenas, sugeriu linhas de pesquisa para futuros estudos etnográficos no Nordeste brasileiro e demonstrou para o estado nacional a existência de populações indígenas na região, as quais viviam a margem da assistência e reconhecimento oficial. Seu roteiro tem início em Itaparica (PE) que, seguindo pelas águas do Rio São Francisco, passou por Piranhas (AL); continuou em direção a Porto Real do Colégio (AL) onde afirmou ter encontrado “descendentes das tribus: ‘Natu’, ‘Chocó’, ‘Carapotó’, ‘Prakió’ e ‘Naconã’” as quais “segundo me declarou a velha cabocla ‘Natu’, Maria Tomázia, foram, também, aldeadas em Colégio” (1937, p. 172). Tendo em vista o objetivo de elucidar redes étnicas, ressaltou Carlos Estevão de Oliveira que: “A cultura espiritual dos ‘caboclos’ de ‘Colégio’, cai na mesma estratificação da do ‘Brejo-dos-Padres’ e de ‘Águas Belas’” (1937, p. 173). Em seguida, partiu para Palmeira dos Índios (AL) passando por Penedo (AL) e Maceió (AL) com o objetivo de visitar os índios “Chucurus”. E, comentou:

De todos os remanescentes indígenas que tenho visitado no Nordeste, são aqueles caboclos os que se apresentam em melhor estado de pureza física. Naqueles ‘Chucurus’ ‘Caririzeiros’, como eles se proclamam, os traços característicos da raça estão ainda muito bem conservados. Achei-os, também, bastante inteligentes. De raciocínio mais pronto, não tenho ideia de haver encontrado nenhum outro povo nos grupos que visitei (1937, p. 174).

Depois de denunciar as condições econômicas e territoriais em que se encontravam os índios Xucuru-Kariri, o referido etnólogo descreveu as principais atividades econômicas, as tecnologias utilizadas e estabeleceu comparações etnográficas para chegar a seguinte conclusão:

Do exposto, só podemos concluir pelo seguinte: ou os índios a que se refere Herckman não eram ‘Cariris’, ou nem todas as tribus desse grupo comiam os mortos. Os ‘Chucurus’, pelo menos, conforme ficou demonstrado, tinham o hábito de fazer enterramento dentro de potes, como os ‘Tupis’. Salvo, se os ‘Chucurus’, ao contrário do que se consideram, não são ‘Cariris’. Devo, aliás, declarar que entre os povos por mim estudados, não encontrei nenhum caracterizadamente ‘Cariri’.

Antigamente, segundo me informou José Francelino, os ‘Chucurus’ usavam, em suas festas, vestimentas de ‘Crauá’ e ‘Uricuri’. Hoje, pelo esfacelamento da Tribu, em virtude da perda das terras, já não lhes é possível exteriorizar as crenças (1937, p. 175).

Continuando o roteiro, de Palmeira dos Índios (AL) partiu para Águas Belas (PE) via Santana do Ipanema (AL). Hospedou-se na residência do amigo e pároco do município, Padre Nelson de Carvalho. Ver figura 1.



Figura 1. Roteiro de Viagem de Carlos Estevão de Oliveira

Após o primeiro contato com os índios, fez um interessante comentário:

De todos os descendentes dos primitivos habitantes de Pernambuco, são os Fulniôs os únicos que conservam a primitiva língua. E é assombroso que em 1937 existam neste Estado, ao lado de uma cidade bastante adiantada como 'Águas Bellas', um milhar de pessoas falando um língua inteiramente estranha à nossa e que, por não ter sido possível identificá-la com qualquer uma das demais conhecidas, continua isolada.

... Ao que eu saiba, dos povos indígenas do Brasil, estudados concisamente, talvez não exista nenhum em que o totemismo esteja mais bem caracterizado (1937, p. 176).

Comentou, ainda em relação aos Fulni-ô, que:

Dos povos por mim visitados, o 'Fulniô' é o que apresenta situação econômica menos precária. Sob a guarda de seu grande benfeitor Padre Alfredo Dâmaso, e amparado pelo 'Serviço de Proteção aos Índios', aqueles caboclos têm garantidas as suas terras, recebendo, de vez em quando, outros benefícios (1937, p. 176).

Retornando as buscas para evidenciar uma rede étnica, afirmou Carlos Estevão de Oliveira que:

As crenças dos 'Fulniôs' giram dentro do mesmo círculo das dos povos do 'Brejo-dos-Padres', de 'Colégio', e, muito possivelmente, também de 'Palmeira-dos-Índios'. Isso, porém, não quer dizer que sejam todas elas inteiramente idênticas. Para comprovação, basta o fato de, enquanto em 'Colégio' e 'Brejo-dos-Padres', as mulheres fazem parte integrante das festas religiosas, em 'Águas-Belas' tal não acontece. Todavia sobre o assunto é preciso esclarecer um ponto. Em 'Águas-Belas' como disse, as mulheres não tomam parte nas festas. Mas, ao contrário do que se acreditava, podem vê-las. E impossível seria evitar que isso acontecesse, fazendo-se somente entre o local em que aquelas se realizam e aquele em que as mulheres se conservam durante o 'Uricuri', uma simples cerca (1937, p. 176-177).

Em seguida e após descrever uma narrativa do mito Fulni-ô, conclui o texto, talvez vislumbrando uma rede étnica mais ampla, com as seguintes palavras:

... peço ainda ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, que torne extensivo o meu apelo aos Institutos de Alagoas, Sergipe, Baía, Paraíba, Rio-Grande-do-Norte e Ceará, para que estes, por sua vez, amparem e protejam os remanescentes indígenas que, por ventura, existam naqueles estados (1937, p. 180).

Ao texto, Carlos Estevão de Oliveira anexa a “consideração em torno do desgaste dos dentes” encontrados na Gruta-do-Padre feita pelo antropólogo Bastos de Ávila, integrante da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, onde, inclusive, realizou comparações entre o material encontrado com os crânios de Botocudos das coleções da referida instituição (ver Figura 2).

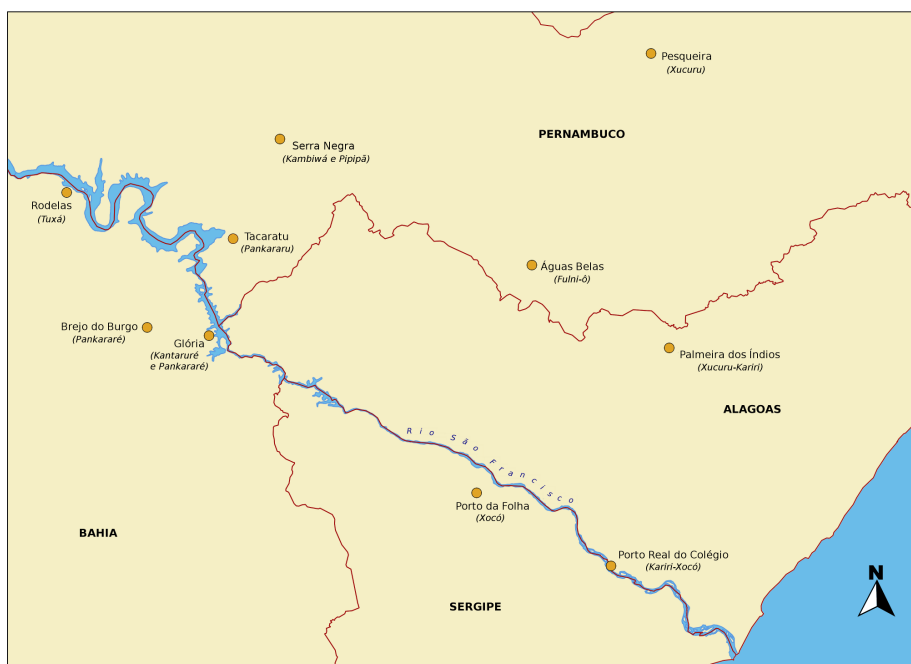


Figura 2: Rede Étnico-indígena no Sertão do Nordeste Brasileiro

Do ponto de vista político-administrativo, o então diretor do Museu Paraense no seu texto “Resumo Histórico do Museu Paraense Emílio Goeldi” (1938) fez um percurso dos objetivos que ergueram a instituição. Resgatou as crises porque passara o Museu, os grandes feitos, as personalidades políticas e os cientistas envolvidos. Após referir-se a aquisições de cientistas renomados internacionalmente para consolidar o Museu como uma instituição de referência na

área de pesquisa, registrou a crise de 1874. Mais adiante e citando as palavras do então Presidente do Pará, Dr. Pedro Vicente Azevedo, Carlos Estevão de Oliveira expressou a sua cumplicidade com os princípios e as condições propícias para o pleno desenvolvimento do campo científico e as reais intenções que nortearam a criação do Museu Paraense:

Mas a ciência não tem, como a política, a propriedade de viver, expandir-se, e vigorar-se sob todas as atmosferas: ela só vive e se desenvolve à sombra da mais completa liberdade, ao ar livre, e definha nas estufas da submissão por mais douradas que sejam, e assim como o interesse científico é incompatível com o individual, o do Museu, que é um instituto científico, nunca poderá ser bem atendido e consultado pelos que procuram satisfazer, antes de tudo, as conviniências das suas individualidades (1938, p. 10).

Reforçando as palavras do Presidente do Pará, ressaltou Oliveira:

Judiciosas palavras. Mas, a história se repete. Ainda na atualidade, infelizmente, a política persiste em colocar nos Institutos científicos pessoas que ocupam cargos, sem, entretanto, desempenhar suas funções, ‘e que, como bem diz o referido Presidente, procuram satisfazer antes de tudo, as conviniências de suas individualidades’ (1938, p. 13).

Acrescentou que Domingos Soares Ferreira Penna, em 1872, a convite do então Presidente da Província Dr. Justino Ferreira Carneiro, voltou a dirigir o Museu. Mas as dificuldades persistiram apesar da ampliação física e de investimentos, a ponto de acontecer um fato histórico curioso e digno de nota, registrado em relatório pelo Presidente da Província, agora o Conselheiro João Antonio de Araújo Freitas Henriques, pois: *“Tudo que havia de melhor foi levado pelo infatigável Diretor do Museu Nacional, para a exposição antropológica da Côte, com promessa de restituição que ainda não se realizou”* (1938, p. 15).

Apesar das crises político-institucionais que passara o Museu Paraense, Carlos Estevão de Oliveira apresentou outra etapa de desenvolvimento da instituição em fases distintas do contexto político nacional. Destacou não apenas o contexto político favorável ao Museu, mas a inserção do renomado zoólogo Emilio Goeldi, sua desenvoltura em retomar os objetivos originais da instituição e, mais tarde, o reconhecimento da dedicação deste zoólogo ao Museu Paraense. Para sua sucessão foram nomeados alguns dos seus colaboradores, entre eles, o

Botânico Dr. Jacques Huber que faleceu pouco tempo depois. Em seguida, assume o cargo Dra. Emilia Snethlage, momento em que foi publicado o “Catálogo das Aves Amazônicas” de autoria de Emilio Goeldi e no qual foi nomeado chefe da “Seção de Etnografica o conhecido etnólogo Snr. Curt Nimuendaju, que, para desventura do Museu, só lhe poudes dispensar seus valiosísimos serviços durante um ano” (1938, p. 17).

Carlos Estevão de Oliveira lamentou que “... por aquela época o Museu não mais apresentava a eficiência que o fez transpor as fronteiras do País”. Ademais, ressaltou que “Dos cientistas trazidos pelo Dr. Emilio Goeldi e que lhe proporcionaram tanto brilho, restavam somente a Dra. Emilia Snethlage e o Dr. Adolpho Ducke” (1938, p. 17), os quais não tiveram mais condições de permanecerem em função da crise financeira e saíram respectivamente para o Museu Nacional e o Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Mencionou ainda que só foi possível erguer o Museu na década de 1930 porque contou com o apoio incondicional do Governo do Tenente-Coronel Joaquim Cardoso de Magalhães Barata, no início da Era Vargas, e quem estava na Diretoria era o Dr. Antonio Ó de Almeida que fora substituído pelo Prof. Ernesto Barandier da Cunha “nomeado no dia 10 de Novembro e dispensado do cargo a 19 do referido mês. A este ultimo substituiu o autor deste resumido histórico” (1938, p. 18). Na gestão de Carlos Estevão de Oliveira o Museu retomou suas diretrizes e voltou a publicar o Boletim, aumentou enormemente as coleções de etnografia e zoologia, o acervo da biblioteca e os terrenos pertencentes ao Museu. E, por fim, fez o seu apelo as autoridades públicas para a construção do novo prédio do Museu.

Diferentemente de Carlos Estevão de Oliveira que se dedicou ao fortalecimento e consolidação de uma instituição de pesquisa e a descoberta de uma rede étnica indígena no Nordeste, Mario Melo pautou a sua vida pelo jornalismo e a política, mas dedicou-se à defesa do direito territorial dos índios Fulni-ô. Inclusive por sugestão do próprio colega Carlos Estevão. Mario Melo referindo-se aos Fulni-ô, no início do seu texto, relatou que “Não conhecia os silvícolas intitulados Carnijós, ultimo rebento dos cariris que dominaram os nossos sertões, senão por estudos e por informes mais ou menos precários” (1929, p. 03).

Mencionou que realizou a primeira viagem a Águas Belas, designado pelo então Governador Estácio Coimbra, acompanhado de Antonio Estigarribia, a mando do General e Emissário do Ministro da Agricultura, com o objetivo de estudar a situação daquele grupo indígena o qual denunciara a violência e a estratégia de ocupação territorial das elites locais ávidas em anular o direito dos índios. Narrou que a viagem estava marcada para ser feita na companhia

do General Rondon, mas que em função de outros compromissos o General não pôde acompanhá-lo. Adotando a perspectiva da antropologia cultural, dedicou-se ao estudo dos hábitos, das tradições, do culto e da língua dos Carnijós/Fulni-ô. E logo chegou a fazer uma comparação da cultura e da densidade populacional com outros grupos indígenas do Brasil:

É uma das grandes tribus que ainda se conservam. Enquanto os crenáques do rio Doce não somam cinquenta almas; enquanto os botocudos da serra dos Aymorés não atingem a quarenta – uns e outros visitados por mim em companhia do general Rondon – os carnijós se representam por cento e trinta famílias aldeadas, numa população de cerca de setecentas almas” (1929, p. 04).

E continuou: “E, no entanto, o que se tem visto é a campanha dos políticos de Águas Belas no afã de fazer crer ao governo que não existem mais silvícolas naquela região, motivo por que se apossaram de suas terras!” (1929, p. 04). Mais adiante procurou encontrar a origem dos Fulni-ô, ou carijó, ou ainda carnijó, como eram denominados na literatura. Chegou mesmo a afirmar que os atuais Fulni-ô que viviam no aldeamento de Ipanema/Águas Belas seria fruto de uma junção de diferentes grupos indígenas e que este fato se reflete na atual organização social desses índios. Historiando a legitimidade do direito de posse da terra por parte dos índios e contrapondo-se a elite local que negava e espoliava essa terra e a existência dos índios em Águas Belas, Mario Melo referiu-se ao Alvará de 1700 e a Carta Régia de 1703. Informou que o Alvará, o qual tem força de Lei, definia que cada aldeamento deveria ser formado por 100 casais de indígenas. Ressaltou ainda que a posse era dos índios e não dos missionários e que a referida lei nunca deixou de suscitar conflito entre donatários, sesmeiros e missionários. Ainda ressaltou que “a coroa portuguesa [entendeu] que melhor seria aldeia-los e, por isso, mandou lavrar o ... alvará” que “representa o primeiro passo no direito incontestado que tem os carnijós às terras de que os espoliaram” (1929, p. 08). Na sequência, informou que a cidade de Águas Belas ergueu-se onde os índios foram aldeados e explicou a trama da formação do município que passa pela relação dos índios com a Igreja e com a remanescente elite regional.

Observou que em 1850 o Governo Imperial revalidou o direito de posse dos índios, mas que em 1875 o Presidente da Província, “Henrique Pereira de Lucena, futuro Barão de Lucena”, através de Ato, extinguiu os aldeamentos de Riacho do Mato, Barreiros, Ipanema, Brejo dos Padres e Santa Maria (1929, p. 12). Ressaltou, entretanto, que:

A extinção dos aldeamentos não teve o efeito de sonegar os direitos dos carnijós. O que o governo extinguiu foi o serviço de curatela aos selvicolas, tanto que, por outro acto de 30 de outubro do mesmo anno, foi esclarecido que ‘as terras dos extintos aldeamentos pertencem às províncias e os foros aos respectivos municípios respeitando-se as posses dos índios, sendo consideradas devolutas as terras não ocupadas’. E, em parecer sobre uma resolução parlamentar de 1860, o procurador fiscal dr. Lacerda de Almeida opinou que ‘a simples extinção de um aldeamento não importa na devolução das respectivas terras ao domínio do Estado, para o fim de poder este vende-las ou afora-las. A devolução só se opera se houver abandono por parte dos índios, cujo aldeamento é extinto, como claramente se evidencia da lei n. 1114 de 27 de setembro de 1860 e nota do art. 59 da Constituição das leis civis de Teixeira de Freitas.

Com a extinção do aldeamento, porém os civilizados gananciosos entenderam de escorraçar para a catinga, tomando-lhes os terrenos cultivados, os aborígenes que a corôa portuguesa aldeara, numa légua de terra que lhes doara, contra a vontade dos semeiros. (1929, p. 12-13).

Anos depois (1876-1878), o governo provincial determinou a medição e demarcação do território Fulni-ô. Designou o engenheiro Luis José da Silva para a tarefa argumentando estar amparado pelos alvarás e cartas régias. Mas afirmou que:

...a ganância não cessou, antes prosseguiu no regime republicano, e hoje estão os selvicolas despojados de uma posse bi-secular, fundada em justo título, fazendo crer os usurpadores que já não existem caboclos em Águas Belas, quando estes se mantêm na continuidade etnográfica, nos usos dos seus troncos, na religião dos seus antepassados, falando a mesma língua que naquela região se falava antes do descobrimento (1929, p. 13).

Posteriormente registrou a tradição dos Fulni-ô destacando a organização sócio-política, as principais atividades econômicas e o artesanato, bem como alguns saberes tradicionais praticados pelos adultos e crianças do grupo. Segundo Mario Melo, os índios têm uma organização própria que elege suas lideranças tradicionais e a sucessão não é por hereditariedade. A escolha é feita no ouricuri onde são tomadas todas as decisões importantes dos Fulni-ô. Formam, por assim dizer, um estado dentro do estado em função de conservarem algumas tradições, a língua e o culto religioso (1929, p. 14). Suas principais atividades são: agricultura

e indústria de utensílios da palha do ouricuri (chapéu, cestas, espanadores, vassouras) e a feitura de cordas de caroá. Percebeu também que entre os índios prevalecia o rigor dos valores morais. Creditou o rigor desses valores a presença do padre Alfredo Dâmaso que gozava da confiança dos índios, chamado por eles de “sacerdo magnus”. Por fim, identificou que as crianças indígenas são exímios atiradores de pedras em passarinhos e calangos e se divertiam em armar *arapucas* (armadilha) e usar o *bodoque* (arma usada na caça). E os adultos, por sua vez, extraordinários pescadores, mergulhavam no rio Ipanema por longo tempo e de onde traziam peixes nos dentes e nas mãos.

Para Mario Melo, dois fatos históricos definem a fronteira entre índios Fulni-ô e a população de Águas Belas, ou melhor, os elementos fundantes retidos da memória coletiva indígena em função da experiência vivida com a sociedade envolvente. Primeiro, destacou um combate entre tribos a uma distância de três léguas ao sul da serra do Comunaty em função de disputas por nascentes e afirmou que se pode encontrar cadáveres no local. Assim como Carlos Estevão de Oliveira, buscou aliar a antropologia à arqueologia com o objetivo de conferir legitimidade ao direito e a existência indígena. O segundo, destacou a participação dos índios na guerra do Paraguai, momento em que, segundo Mario Melo, as autoridades de Águas Belas em ato de traição prenderam índios adultos e os enviaram para a capital onde foram apresentados ao presidente da província e ao comandante das armas como patriotas voluntários. Da capital foram embarcados para o campo de guerra de onde poucos voltaram. As autoridades de Águas Belas lhes tomaram a lavoura e suas terras e os índios que ficaram – na maioria crianças e mulheres – se refugiaram na caatinga. Este fato marca uma diferença entre eles e os habitantes da cidade (1929, p. 17-18)

Em seguida descreveu com detalhe a preparação do ritual religioso indígena (o tolê), sua organização, a performance, os adornos, as expressões corporais e o uso de instrumentos musicais, a tuba e o maracá. Registrou ainda o côco entre os Fulni-ô como dança lúdica e de caráter público. Fez comparações com outras manifestações populares e marcou sua posição contrária a recepção de influências externas, marcadamente norte americana, e a defendeu como dança típica do Brasil. Diz que a seu pedido foi realizado o côco na aldeia.

A partir de uma classificação hierárquica, registrou a principal expressão religiosa Fulni-ô, o Ouricuri, de cunho sigiloso, e informou que é nesse espaço e nessa prática que se constitui a organização e se constrói a unidade do grupo. Por fim, ressaltou a importância da língua indígena para o grupo – o iatê – tentando encontrar a origem e admirando-se com a capacidade de preservação tendo em

vista o contato com os não índios e a obrigação de falarem o português. Além da etnografia realizada com os índios Fulni-ô, duas passagens neste texto de Mario Melo são dignas de registro e, por sua vez, marcam também a diferença entre ele e Carlos Estevão de Oliveira. Refiro-me aos comentários de Mario Melo sobre as crianças indígenas cantarem o hino nacional na escola e sobre a dança do côco na aldeia:

... Uma das sensações agradáveis da minha vida foi, visitando a escola, ouvir dos lábios semi-selvagens dos caboclinhos e das caboclinhas, a música e a letra do hino nacional, cantadas com entusiasmo e relativa perfeição... (1929, p. 14).

vissem no dansar os nossos homens de sociedade, com a perfeição com que os carnijós o dansam, houvesse um pouco mais de sentimento de brasilidade, de entusiasmo pelo que é nosso, e, dos nossos salões, abertos a quantos ritmos selvagens nos mandam da África, via Nova York, seriam eliminadas as dansas exóticas, sensuais, que importamos, para dar lugar a essa, dos aborígenas pernambucanos, a um tempo elegante e distinta, e, acima de tudo, nossa, nacional, brasileira!” (1929, p. 23).

Aqui Mario Melo lançou os elementos de seu ideário de uma Identidade Nacional baseada no ato cívico – catar o hino – e na defesa de manifestações culturais autenticamente brasileiras, oriundas da cultura popular, do frevo e das tradições indígenas pernambucanas. O que se insinua neste primeiro texto, aparece com mais frequência nos demais.

No ensaio “Genealogia Luso-Tupi” constrói uma narrativa ao mesmo tempo saudosista, por exaltar as qualidades dos primeiros habitantes, e de louvação, ao celebrar de forma eloquente a capacidade dos conquistadores. Evoca a ideia de construção de uma Identidade Nacional baseada nos elementos indígenas e portugueses, para ele o mito fundador da do *Novo Mundo*. Através de uma narrativa histórica, explicita sua posição de reverência à conquista portuguesa em aliança com os indígenas no que resultou no “progresso da capitania” e na “grande família brasileira que ilustrou a história do velho mundo com o pulso do Marquês de Pombal e deu ao novo mundo o primeiro cardeal sul americano”.

Mario Melo relata a chegada da embarcação comandada por Duarte Coelho em 1532, a qual trazia a esposa, o cunhado Jerônimo Albuquerque e parentes com a missão de defender a maior capitania hereditária brasileira das investidas dos franceses no território comandado pelos portugueses. Narra o seu

mito fundador com detalhes da chegada da nau de Duarte Coelho que, ao aportar, os seus tripulantes travou guerra com os índios Tabajara com o objetivo de ocupar o espaço em que os índios se encontravam, por oferecer visão estratégica para cumprir com a sua missão em terra firme. O principal fato da narrativa foi a prisão do seu cunhado Jerônimo de Albuquerque pelos índios que, após tornar-se prisioneiro e ficar por vários dias aguardando o ritual para eliminá-lo, terminou por estabelecer uma relação afetiva com a filha do pajé que o soltou da prisão e ensinou-lhe o caminho de volta ao acampamento de Duarte Coelho. Lá:

A mulher do donatário acolheu a índia sob sua proteção, vestiu à moda dos brancos, ensinou-lhe o catecismo, e parafinou a sua iniciação no cristianismo, dando-lhe o nome de Maria do Espírito Santo Arcovêrde.

Porque não fosse ponto fixo que os aborígenes se incluíssem entre os racionais, o que só posteriormente se resolvêra com uma bula do Papa, e porque não era lícito a fidalgo casar com selvagem tida como irracional, Jerônimo não santificou a sua união com a princesa tabaiara, de quem teve oito filhos, que el-rei legitimou” (1934, p. 42).

Em seguida, Mario Melo mencionou no fim do ensaio o seu mito fundador da nação brasileira:

O aprisionamento do fidalgo português teve, porém, destacado valor para o progresso da capitania. Foi por intermédio da índia convertida ao cristianismo que português e tabaiaras se aliaram, do que resultou o recuo, para o norte, dos potiguaras e o desalojamento de Marim dos caetés, para a fundação da Nova Luzitania. E do cruzamento da princesa tabaiara com o cunhado do donatário originou-se a grande família brasileira que ilustrou a história do velho mundo com o pulso do Marquez de Pombal e deu ao novo mundo o primeiro cardeal sul americano” (1934, p. 42).

Conclui o texto mencionando que Duarte Coelho fundou a povoação de Igarauçu e a primeira Igreja do Brasil, a Igreja dos Santos Cosme e Damião.

No ensaio intitulado “Adornos indígenas” focou a análise na cultura material indígena e nos seus adornos. Mencionou no início a aquisição de três peças indígenas pernambucas que fora feita por ele para o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco. Nesse momento, ofereceu indícios das suas preocupações etnográficas e o estilo científico adotado. Descreveu o local onde

as peças foram localizadas e os objetos, bem como evidenciou a sua interlocução científica ao afirmar que fez uma memória acerca de um dos objetos, o miraquitá, e o apresentou no XX Congresso Internacional de Americanistas em 1922. E ressaltou “... quando se reuniu o Congresso, era o único miraquitá pernambucano conhecido” (1935:49). É importante chamar atenção pelo fato de que quando descreveu o local e os objetos apresentou vestígios de antiga ocupação indígena na região.

Em “Etnografia Pernambucana: os xucurus de ararobá” demonstrou participar de relações institucionais e científicas de prestígio, tais como, manter correspondência com Carlos Estevão de Oliveira, Curt Nimuendajú, Alfred Metraux... Nos seus trabalhos adotou a perspectiva culturalista muito em voga naquele período ao privilegiar em sua análise o modo de vida, os adornos e cultos religiosos indígenas. Adotou também uma visão salvaçãoista ao tentar garimpar/ registrar o que ainda existia daquela cultura original indígena.

Neste ensaio, Mario Melo evidenciou a sua rede de interlocução no campo da etnologia indígena em formação no Brasil. Encontrou-se em Recife com o etnólogo bastante conhecido na Europa e que se tornara, em 1928, diretor do Instituto de Etnografia da Universidade de Tucumán, na Argentina, Alfred Metraux¹¹. Este etnógrafo nutria interesse de estudar os índios do Brasil. Trocou correspondência com o então diretor do Museu Paraense Emílio Göeldi (1930-1945), Carlos Estevão de Oliveira, como anteriormente mencionado, com quem tomou conhecimento do trabalho do etnólogo alemão Curt Nimuendajú e do seu interesse em visitar os índios de Pernambuco, bem como de que o mesmo vinha acompanhando a publicação dos artigos dele sobre os índios Fulni-ô publicados no Diário de Pernambuco. Segue confirmando sua interlocução e a estima de manter contato com nomes de expressão no campo da etnologia indígena. Em seguida, evidenciou a sua afinidade teórica com os trabalhos antropológicos realizados naquele momento e fez comparações etnográficas entre os Xucuru e as demais famílias étnicas da região. Por fim, ressaltou:

Que esplêndida oportunidade para o governo facilitar-lhe (à Nimuendajú) meios de estudar e identificar todos os remanescentes indígenas que ainda aqui se encontram em pequenos grupos – na Serra Negra, na serra de Tacaratú, no antigo sertão de Rodelas do São Francisco – material precioso que vai desaparecendo sem deixar vestígios!... (1935b, p. 43)

11. MELO, Mario. Etnografia Pernambucana: os xucurus de ararobá.

No ensaio seguinte, “Aspectos de Etnografia Brasília”, além de alguns poucos elementos etnográficos discutidos, apresentou/identificou relações institucionais de prestígio acadêmico e indigenista – sociedade portuguesa de geógrafos e Rondon -, mas em grande medida não passa de um discurso laudatório à Portugal. Na sequência, confirmou a sua posição contrária ao estrangeirismo em função da classificação “índio” e exaltou a autenticidade da cultura local. Para tratar de tal assunto ressaltou a sua origem a partir da qual reclamou uma descendência indígena e, em seguida, defendeu a designação “Ameraba” em substituição a classificação “índio”. Para tanto, apresentou uma justificativa:

Produto de duas raças que o sou – bisneto de português pelo materno lado, e bisneto de brasileiro pelo paterno – a sentir, às vezes, a predominância ora de outra, sem que m’o compreendam alguns de vossos patrícios de alémar quando me atua nas veias o sangue indígena, ou sem m’o aplaudam alguns coestadanos quando o sangue materno está mais rico e provoca exaltações atávicas, escolhi para tema desta conversa um assunto brasileiro, porque menos familiarizado convosco e mais próximo de minhas observações e de meus estudos: A maternidade virginal na mitologia dos amerabas (1937, p. 04-05).

Por um erro geográfico de Colombo, os selvagens da América foram indistintamente denominados índios. Durante quatrocentos anos, aceitamos a classificação. Ultimamente vimos procurando reagir. A índios da América, antepomos a designação de ameríndios, que é a ais usual, e a índios do Brasil, brasilíndios. Jorge Hurley, meu confrade do Instituto-Histórico-Parãense, criou um vocábulo mais expressivo e de formação mais crioula. Com a raiz *amer*, de América, americano, e o sufixo *abá* que, em nheengatú quer dizer homem, formou *ameràba*, equivalente a homem da América, nativo americano” (1937, p. 05)

Para concluir, relatou a situação dos Fulni-ô e seus estudos realizados com aqueles índios, referindo-se a eles como “remanescente ameràbas”.

No trabalho seguinte, “Um ‘machado de ancora’ de argila dos tapuias pernambucanos”, ora demonstra preocupação de etnógrafo do seu tempo ao buscar identificar vestígios da cultura material indígena como forma de legitimar e autenticar a herança e a presença indígena, ora se investe com status de ideólogo de uma Identidade Nacional formada por elementos da cultura indígena regional, acontecimentos heroicos pernambucanos e suas personalidades e revoluções. Menciona também a influência negra em menor proporção, assim como exalta as

qualidades da Coroa Portuguesa. Mario Melo relata que encontrou no gabinete do então governador de Pernambuco, Manoel Borba, de onde frequentava quase que diariamente, um machado de pedra. Ao encontrá-lo, perguntou ao governador do que se tratava. Em resposta, o governador mencionou que se referia a um objeto indígena encontrado no engenho de Santo Antônio da Vitória – atual município de Vitória de Santo Antão – e que o tinha recebido de presente de Dr. José de Barros. De imediato, falou da importância do objeto para os estudos sobre os indígenas de Pernambuco e solicitou ao governador que doasse o machado para o museu do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco. Mais adiante, embasado em informações de pesquisa, informou que:

... Spix e Von Martius fazem referências ao machado de cabo curto que usavam os chefes gês do nordeste como emblema de dignidade, e que Kissenberth relata a existência, em tempos antigos, de machados em forma de meia-lua, usados pelos paés ao ombro, pendentes de fios de algodão, como distintivo (1941, p. 191).

Por fim, conclui o ensaio com duas hipóteses:

- a) a região constitui o município da Vitória e onde se travou o célebre combate do monte das Tabocas, distante mais ou menos trinta quilômetros da costa, era habitada pelos gês, moderna denominação dos tapuios;
- b) Com o estudo do dr. Stig Rydén aumenta o valor de nosso machado de âncora que é o único exemplar conhecido em Pernambuco pela sua forma, e talvez único no Brasil pela sua natureza, se realmente de barro cozido como o classificou Fritz Arckmann, opinião agora reforçada com a do professor José Otávio de Barros, confrade do Instituto. Segundo este, que o examinou, a matéria prima é argila, colocando assim nosso machado de âncora como único da espécie até hoje conhecido (1941, p. 192).

Por conseguinte, no seu último ensaio, “O afro-indianismo na orografia pernambucana”, lista nomes de lugares de origem africana e indígena de Pernambuco, catalogados com significados que se destinavam em princípio para o Dicionário Geográfico Brasileiro, organizado pelo Conselho Nacional de Geografia, a ser publicado naquele momento.

Considerações finais

Dois perfis distintos, caminhos diferentes, um objetivo em comum. Esse é o legado da trajetória de Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo acerca do

indigenismo, da etnologia indígena e da antropologia brasileira em formação.

Com posturas distintas diante do seu objeto cognitivo, as populações indígenas do Nordeste, ambos acumularam capital científico capaz de intervir na formação da antropologia brasileira, na defesa dos direitos indígenas e na assistência do Estado a essas populações na região. A mobilização desses dois autores/atores no campo científico demonstra a dinâmica desse campo e a sua relação com o mundo social. Desenvolveram estudos etnográficos, participaram de seminários e congressos nacionais e internacionais, procuraram fortalecer instituições de pesquisa – Museu Paraense Emílio Goeldi e o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano –, estabeleceram relações com autoridades políticas – governadores de Estado e Presidente – com o objetivo de acumularem capital científico e político capazes de provocar transformações sociais e, no caso específico, mudanças em prol dos direitos indígenas.

Dentro do que estamos denominando de economia política da produção científica, na esteira de Bourdieu, Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo fizeram usos sociais da ciência com o objetivo de dá visibilidade aos *Índios do Nordeste*, armando conexões no campo científico e estabelecendo alianças políticas com representantes do poder público. Nesse sentido, o pioneirismo destes personagens reside na mudança da condição política das populações indígenas do Nordeste e na transformação dessa região em área de interesse etnográfico no início do século XX.

Carlos Estevão de Oliveira, particularmente, dedicou-se a missão institucional e político-administrativa do Museu Paraense Emílio Goeldi enquanto instituto de pesquisa, defendendo a autonomia e a liberdade para as condições de produção científica. Estabeleceu alianças políticas com representantes do poder público, a exemplo de Getúlio Vargas, com o objetivo de federalizar o Museu e criar condições de sustentabilidade financeira, bem como de transformá-lo em uma instituição reconhecida no campo científico. Na concorrência com o Museu Nacional do Rio de Janeiro não obteve capital científico e político suficiente para equipará-los, mas não economizou esforço. Entretanto, a sua gestão é considerada exitosa. Retomou os objetivos originais do instituto de pesquisa, reestruturou o espaço físico, conseguiu verba necessária a manutenção, contratou cientistas e conquistou reconhecimento e prestígio político e científico.

Com o capital político e científico acumulado, investiu etnograficamente na região Nordeste, na contramão do campo antropológico brasileiro em formação que se voltava para a região Norte. Com consciência histórica

e política aguçada, dedicou-se a descortinar uma rede étnico-indígena no Nordeste e produziu subsídios para justificar a atuação do estado brasileiro junto às populações indígenas. Colocou-se como mediador entre o direito dessas populações e o Estado.

Investido de conhecimento antropológico, começou a visitar o sertão pernambucano e descobriu, “repentinamente” e “inesperadamente”! que o Brejo dos Padres, em Tacaratu, poderia ser uma ponta de rama étnica que compunha uma árvore genealógica capaz de conectar famílias indígenas nos estados da Bahia, Alagoas e Pernambuco. Não satisfeito, conclamou aos institutos históricos e geográficos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará a “ampararem e protegerem os remanescentes indígenas que, por ventura, existam naqueles estados” (1937, p. 180).

A descoberta científica de Carlos Estevão de Oliveira mudou o cenário político do Nordeste indígena no início do século passado. Chamou a atenção do campo indigenista brasileiro para a região e criou interlocução com lideranças indígenas de diferentes grupos, tendo em vista a defesa do direito indígena e a assistência estatal. E o estado brasileiro, por sua vez, iniciou sua atuação na região através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Por outro lado, Mario Melo, detentor de um perfil completamente diferente de Carlos Estevão de Oliveira, embora compartilhassem objetivos relativos à defesa dos direitos indígenas, de forma eloquente reivindicava uma descendência indígena e se envolveu na política partidária de forma polêmica e contraditória. Durante a República Velha (1918) elegeu-se deputado e teve o mandato cassado pela Comissão de Reconhecimento. De 1938 a 1945 fez parte do Conselho Administrativo que substituiu a Assembleia Legislativa no governo interventor de Agamenon Magalhães e, em seguida, em 1948, foi eleito deputado novamente. Defendia o Estado Novo justificando que era uma estrutura política necessária frente às investidas dos integralistas e comunistas brasileiros. Sem esquecer as infundáveis polêmicas que se metera no campo jornalístico.

No entanto, em determinado momento, manifestou sua militância indigenista e dedicou-se aos estudos etnográficos. Quando ficou responsável pela definição das fronteiras geográficas de Pernambuco, a nomeação e a criação de municípios, sempre que possível lançava mão de nomes indígenas. Fato curioso foi em relação ao município de Tupanatinga que tinha o nome de Santa Clara, pois:

Como havia outras localidades com esse nome e, como sempre ocorre, a população manifestasse o desejo de permanecer com o mesmo topônimo, criou-se um impasse. Ele encontrou, então, uma saída que, de certa forma, preservava o nome original, obedecia à lei e, ainda por cima, materializava sua militância indigenista. *Batizou a nova cidade de Tupanatinga*. Era uma palavra inventada, trazida por ele do Tupi-guarani. Juntava os termos Tupana – divindade e que, por extensão, deveria corresponder a santo ou santa- e tinga, que significa claro/clara. Até hoje a cidade sertaneja ostenta o nome inventado por ele. (pág.28)

No mais, talvez pela relação construída com os institutos históricos tenha desenvolvido o interesse pela pesquisa. Dedicou-se aos estudos históricos regionais versando sobre fronteiras geográficas, revoluções, heróis, maçonaria. Entre esses estudos, desenvolveu ensaios sobre os indígenas pernambucanos, sobretudo os Fulni-ô. Sobre este povo, teve uma intervenção de destaque em defesa do direito territorial ao se contrapor a elite local que negava a existência desse povo em Águas Belas. Assim como Carlos Estevão de Oliveira, integrava o campo indigenista em formação no Brasil.

Seus trabalhos, por conseguinte, contém outra faceta. Deliberadamente nacionalista e liberal ao seu modo, era ideólogo de uma identidade nacional baseada na reverência cívica, numa perspectiva saudosista em relação aos índios, os primeiros habitantes do território, e de louvação a conquista portuguesa. Além de defensor fervoroso da cultura popular, em especial, do frevo pernambucano e da cultura indígena, como expressões autenticamente brasileiras. Seu mito fundador da nacionalidade estava personificado nos feitos e na figura do donatário Duarte Coelho e na história da chegada de sua família no litoral pernambucano. Segunda a sua narrativa, o cunhado do donatário, Jerônimo, teria sido aprisionado pelos índios Tabajara. No cativeiro recebeu ajuda da filha do pajé para voltar ao seu acampamento com quem mais tarde se casaria e teria oito filhos. Dessa união, para Mario Melo, resultaria o progresso da capitania e a grande família brasileira. Os pilares do Novo Mundo.

Diante do exposto, ficam aqui nossos apontamentos acerca de duas personalidades que no início do século XX contribuíram político e cientificamente com os *Índios do Nordeste* e a formação da antropologia brasileira a partir da etnologia indígena.

Referência

ABREU, Regina; CHAGAS, Mario & SANTOS, Myrian Sepúlveda (Orgs). 2007. **Museus, Coleções, e Patrimônio: narrativas polifônicas**. Brasília-DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro- RJ: IBRAM.

AMOROSO, Marta Rosa. 2001. Nimuendajú às voltas com a história in **Revista de Antropologia**, Vol. 44, nº 2. São Paulo:USP.173-186pp.

BOURDIEU, Pierre. 1998. **O Poder Simbólico**, 2ª Edição. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Bertran Brasil.

_____. 2004. **Os Usos Sociais da Ciência: por uma sociologia clinica no campo científico**. São Paulo: Editora Unesp.

_____. 2004. **Coisas Ditas**. São Paulo-SP: Ed. Brasiliense.

_____. 2006. **A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. Porto Alegre-RS: Ed. ZOUK.

_____. 2009. **O Senso Prático**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

CAMPOS, Roberta B. C.; REESINK, Mísia L. 2011. Mudando o Eixo e Invertendo o Mapa: para uma antropologia da religião plural In **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 31(1): 209-227.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. **Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro; Brasília-DF: Ed. UnB.

_____. 2003. **Sobre o Pensamento Antropológico**, 3ª Edição. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro.

_____. 1998. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília-DF: Paralelo 15; São Paulo-SP: Ed. Unesp.

CARTAS DO SERTÃO: de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. 2000. Apresentação e Notas de Thekla Hartmann. Lisboa-Portugal: Museu Nacional de Etnologia.

CASTRO FARIA, Luiz de. 1993. **Antropologia: espetáculo e excelência**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro.

_____. 1998. **Antropologia: escritos exumados – espaços circunscritos-tempos soltos**, Vol 1. Niterói-RJ: Ed. EDUFF.

_____. 2000. **Antropologia: escritos exumados – dimensões do conhecimento antropológico**, Vol 2. Niterói-RJ: Ed. EDUFF.

_____. 2006. **Antropologia: escritos exumados – lições de um praticante**, Vol 3. Niterói-RJ: Ed. EDUFF.

_____. 2001. **Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte**. Rio de Janeiro-RJ: Ouro sobre Azul.

_____. 2002. **Oliveira Vianna – de Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 – Niterói: o autor, os livros, a obra**. Rio de Janeiro-RJ: Relume Dumará.

_____. 2003. Virchow e os Sambaquis Brasileiros: um evolucionismo antidarwinista In DOMINGUES, Heloisa M. B.; ROMERO SÁ, Magali; GLICK, Thomas (Orgs). **A Recepção do Darwinismo no Brasil**. Rio de Janeiro- RJ: Ed. Fiocruz.

_____. 2006. **Antropologia: duas ciências. Notas para uma história da Antropologia no Brasil**. (Orgs) ALMEIDA, Alfredo W. B. de; DOMINGUES, Heloisa M. B. Brasília: CNPq; Rio de Janeiro-RJ: MAST.

CASTRO GOMES, Ângela de; NEDER, Gizlene. 1997. Antropologia no Brasil: trajetória intelectual do professor Luiz de Castro Faria (entrevista) In **Revista Tempo**, Vol 2, nº 4. Rio de Janeiro-RJ.

CORREA, Mariza. 1987. **História da Antropologia no Brasil (1930-1960) Testemunhos: Emilio Willems e Donald Pierson**. São Paulo- SP: Ed. Unicamp.

_____. Traficantes do Excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60 In **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 6. ANPOCS.

CUNHA, Osvaldo Rodrigues da. 1989. Carlos Estevão de Oliveira In **Talento e Atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi**. Belém-PA: Museu Paraense Emílio Goeldi.

ESTUDOS HISTÓRICOS – História das Ciências Sociais, vol 3, nº 5. 1990. Rio de Janeiro-RJ: CPDOC/FGV.

FONSECA, Homero. 2001. **Mario Melo: a arte de viver teimosamente – perfil parlamentar do Século XX**. Recife-PE: Alepe.

GUILHERME VELHO, Otávio. 1984. Processos Sociais no Brasil Pós-64: as Ciências Sociais In SORJ, Bernado; ALMEIDA, Maria H. T. de (Orgs). **Sociedade e Política no Brasil Pós-64**, 2ª Edição. São Paulo-SP: Ed. Brasiliense.

História da Antropologia no Brasil – Projeto da Unicamp (Mariza Corrêa). 1995. In **Manguinhos**, Vol II (2). São Paulo-SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Unicamp.

MELATI, Julio Cezar. 1990. A Antropologia no Brasil: um roteiro In **O que se deve ler em ciências sociais no Brasil**, BIB nº 15 a 19. São Paulo-SP: Cortez: ANPOCS.

MELO, Mario. 1929. **Os Carnijós de Águas Belas – Separata do Tombo XVI da Revista do Museu Paulista**. São Paulo-SP. Diário Oficial.

_____. 1935a. Genealogia Luso-Tupi In **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, Vol XXXIII. Recife-PE.

_____. 1935b. Etnografia Pernambucana: os xucurus de ararobá In **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, Vol XXXIII. Recife-PE.

_____. 1941. Um “machado de ancora” de argila dos tapuias pernambucanos In **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, Vol XXXV. Recife-PE.

_____. 1946. O afro-indianismo no orografia pernambucana In **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, Vol XL. Recife-PE.

MICELI, Sergio (Org). 1989. **História das Ciências Sociais no Brasil**, vol. 1. São Paulo-SP: Vértice: Ed. Revista dos Tribunais: IDESP.

_____. 1995. **História das Ciências Sociais no Brasil**, vol. 2. São Paulo-SP: Ed. Sumaré: FAPESP.

NIMUENDAJU, Curt. 2002. **Mapa Etno-Histórico**, Edição fac-similar. Rio de Janeiro: IBGE; Brasília-DF: Ministério da Educação.

_____. 1993. **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. São Paulo: Ed. da UNICAMP.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. 1931. Os “Carnijó de Águas Bellas. Separata do Tomo XVII (parte I). **Revista do Museu Paulista**. São Paulo-SP.

_____. 1937. O Ossuário da “Gruta do Padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do nordeste In **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro-RJ. 155-184pp.

_____. 1938. Resumo Histórico do Museu Paraense Emílio Goeldi In **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº2. Rio de Janeiro-RJ: Ministério da Educação e Saúde. 7-19pp.

PARAISO, Rostand. 1997. **Cadê Mario Melo**. Recife-PE: Comunigraf.

PEIRANO, Mariza. 1999. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada) In MICELI, Sergio (Org). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, Vol 1. São Paulo-SP: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília-DF: CAPES.

_____. 2000. A Antropologia como Ciência no Brasil. **Etnográfica**, 4(2):219-32.

_____. 2004. “IN THIS CONTEXT”: as várias histórias da antropologia In PEIXOTO, Fernanda Areâs; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilian (Orgs). **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte-MG: Ed. UFMG.

SANJAD, Nelson. 2001. Bela Adormecida entre a Vigília e o Sono: uma leitura da historiografia do Museu Paraense Emílio Goeldi 1894-2000 In FAULHABER,

Priscila; TOLEDO, Peter Mann (Orgs). **Conhecimento e Fronteira: história da ciência na Amazônia**. Belém-PA: Museu Paraense Emílio Goeldi.

_____. 2010. **A Coruja de Minerva: o Museu Paraense entre o Império e a República**. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus; Belém-PA: Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro-RJ: Fundação Osvaldo Cruz.

SECUNDINO, Marcondes de A. 2000. **Tramas e Conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô**. Recife-PE: PPGS/UFPE.

_____. 2004. Dialética da Redemocratização e Etnogênese: emergência das identidades indígenas no nordeste contemporâneo In **Revista Antropológicas**, Ano 7, vol 14. Recife-PE: PPGA/UFPE. 161-183pp.

_____; BURITY, Joanildo de A. 2010. Estados Nacionais e Novos Atores Sociais: cartografia das teorias da etnicidade In BURITY, Joanildo de A; RODRIGUES, Cibebe Maria L; SECUNDINO, Marcondes de A. (Orgs). **Desigualdades e Justiça Social: diferenças culturais & políticas de identidade**. Belo Horizonte-MG: Ed. Argvmentvm.

_____. 2011. “Índios do Nordeste”: alguns apontamentos sobre um domínio da antropologia In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). **A presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Contra Capa.

TAVARES, Claudio. 1978. **Mário Melo: jornalista e historiador democrata**. Recife-PE: Associação de Imprensa e Pernambuco.

