

REVISTA

ECOLOGIAS HUMANAS

Sociedade Brasileira de Ecologia Humana

Vol. 9 | Nº 10 | 2023

ISSN 2447-3170



SABEH

Sociedade Brasileira de Ecologia Humana

REVISTA ECOLOGIAS HUMANAS

ISSN: 2447-3170 | Vol. 09 N° 10 | 2023

INSTITUIÇÃO

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECOLOGIA HUMANA / EDITORA SABEH

CHEFES DE EDITORAÇÃO

Dr. Sérgio Luiz Malta de Azevedo

Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida

EQUIPE EXECUTIVA

MSc. Alzení de Freitas Tomáz

Ana Paula Silva de Arruda

Luiz Gustavo Nóia

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA E DIAGRAMAÇÃO

Ana Paula Silva de Arruda

CAPA

Ana Paula Silva de Arruda

IMAGEM CAPA

Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida

DIREÇÃO EXECUTIVA DA SABEH

PRESIDENTE: Maria do Socorro Pereira de Almeida

VICE-PRESIDENTA: Ioná Pereira da Silva

SECRETÁRIA GERAL: Robson Marques dos Santos

TESOUREIRO: André Luís Oliveira Pereira de Souza

CONSELHO GESTOR

Silvia Janayna Oliveira Veriato

Nilma Carvalho Pereira

Edivânia Granja da Silva de Oliveira

CONTATO

revista.sabeh@gmail.com | editora.sabeh@gmail.com

Copyright © 2023 SABEH

DEZEMBRO 2023

CORPO EDITORIAL

Brasil

- Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (UFAM/PPGAS)
Dr. Anderson da Costa Armstrong (UNIVASF)
Dr. Artur Dias Lima (UNEB/PPGECO)
Dr. Carlos Alberto Batista Santos (PPGEcoH/UNEB)
Dra. Dinani Gomes Amorim (PPGEcoH/UNEB)
Dr. Ernani M. F. Lins Neto (UNIVASF)
Dra. Eliane Maria de Souza Nogueira (NECTAS/PPGEcoH/ UNEB)
Dr. João Pacheco de Oliveira (UFRJ/ Museu CORPO EDITORIAL)
Dr. José Geraldo Wanderley Marques (UNICAMP/UEFS/PPGEcoH)
Dr. Júlio Cesar de Sá Rocha (PPGEcoH/UNEB)
Dr. Juracy Marques dos Santos (GPEHA /UNEB)
Dr. Luciano Sérgio Ventin Bomfim (PPGEcoH/UNEB)
Dr. Ricardo Amorim (PPGEcoH/UNEB)
Dr. Sérgio Malta de Azevedo (PPGEcoH/UFC)
Dra. Maria Cleonice de Souza Vergne (CAAPA/PPGEcoH/UNEB)
Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida (UFRPE)
Dra. Gisele das Chagas Costa (UNEB)

Internacional

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



ÍNDICE

7

EDITORIAL

*Coordenação editorial da Revista
Ecologias Humanas da SABEH*

9

**ECOLOGIA HUMANA E A TEORIA BIOECOLÓGICA DE
BRONFENBRENNER: DIÁLOGOS POSSÍVEIS**
(HUMAN ECOLOGY AND BROFENBRENNER'S BIO-ECOLOGICAL THEORY:
POSSIBLE DIALOGUES)
(ECOLOGÍA HUMANA Y LA TEORÍA BIOECOLÓGICA DE
BRONFENBRENNER: DIÁLOGOS POSIBLES)

Doutorando Ricardo Bitencourt

Doutoranda Esdriane Cabral Viana

Doutorando Pascoal Eron Santos de Souza

18

A VOZ DO RIO OPARÁ NO XAMANISMO DE UM PAJÉ
(THE VOICE OF OPARA RIVER IN A PAJÉ'S)
(LA VOZ DEL RÍO OPARÁ EM EL XAMANISMO DE UN PAJÉ)

Doutoranda Alzení de Freitas Tomáz

Msc. André Luís O. P. de Souza

Pajé Washington Tenório da Silva

Dr. Juracy Marques

Docente Leonardo Lins

48

DESAFIOS E OPORTUNIDADES: SUSTENTABILIDADE E EDUCAÇÃO AMBIENTAL EM LAGOA DE DENTRO, IBIPITANGA-BA

(CHALLENGES AND OPPORTUNITIES: SUSTAINABILITY AND ENVIRONMENTAL
EDUCATION IN LAGOA DE DENTRO, IBIPITANGA – BA)

(DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES: SUSTENTABILIDAD Y EDUCACIÓN AMBIENTAL
EN LAGOA DE DENTRO, IBIPITANGA-BA)

Msc. Angelita Rosa de Oliveira Rocha

Especialista Mateus Rodrigues dos Santos

Dra. Eliane Maria de Souza Nogueira

60

GEOGRAFIA E AMBIENTE NO SEMIÁRIDO PARAIBANO

(GEOGRAPHY AND ENVIRONMENT IN THE SEMI-ARID REGION OF PARAÍBA)

(GEOGRAFÍA Y AMBIENTE EN EL SEMIÁRIDO DE PARAÍBA)

Dr. Sérgio Murilo Santos de Araújo

78

MEIO AMBIENTE E ECOLOGIA HUMANA EM DIÁLOGO E PERSPECTIVAS NO NORDESTE BRASILEIRO

(DIALOGUE BETWEEN ENVIRONMENT AND HUMAN ECOLOGY AND
PERSPECTIVES IN NORTHEASTERN BRAZIL)

(MEDIO AMBIENTE Y ECOLOGÍA HUMANA EN DIÁLOGO Y PERSPECTIVAS
EM EL NORESTE BRASILEÑO)

Doutoranda Alzení de Freitas Tomás

Doutoranda Kilma Manso R. Rocha

Doutoranda Maria Rosa Almeida Alves

Dr. Sérgio Luiz Malta de Azevedo

Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida

94

**APROXIMAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS SOBRE
AGRICULTURA FAMILIAR E PARTICULARIDADES DO
SEMIÁRIDO BRASILEIRO**

(THEORETICAL-CONCEPTUAL APPROACHES ON FAMILY AGRICULTURE
AND THE PARTICULARITIES OF BRAZILIAN SAMIARID REGION)
(ACERCAMIENTOS TEÓRICO-CONCEPTUALES SOBRE LA AGRICULTURA
FAMILIAR Y PARTICULARIDADES DEL SEMIÁRIDO BRASILEÑO)

Dr. Sérgio Luiz Malta de Azevedo

104

**CONCEPÇÃO DO SAGRADO NA PERSPECTIVA AMBIENTAL
E A RELAÇÃO HUMANO/NÃO-HUMANO EM BICHOS, DE
MIGUEL TORGA E VIDAS SECAS DE GRACILIANO RAMOS**

(CONCEPTION OF SACRED THROUGH THE ENVIRONMENTAL
PERSPECTIVE AND THE RELATION HUMAN/NON-HUMAN IN BICHOS, BY
MIGUEL TORGA AND VIDAS SECAS BY GRACILIANO RAMOS)

(LA CONCEPCIÓN DEL SAGRADO EN LA PERSPECTIVA AMBIENTAL Y LA
RELACIÓN HUMANO/NO-HUMANO EN BICHOS, DE MIGUEL TORGA Y
VIDAS SECAS DE GRACILIANO RAMOS)

Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida

122

**E A MINHA HISTÓRIA, QUEM VAI CONTAR? (RE)
DESCOBRINDO AS MEMÓRIAS QUE ENTRELAÇAM O
PERTENCIMENTO ÉTNICO-TERRITORIAL DO POVO GUERÉM
COM A COMUNIDADE TUKUM MIRIM, VALENÇA-BA**

(Y MI HISTORIA, ¿QUIÉN LA CUENTA? (RE) DESCUBRIENDO LAS MEMORIAS
QUE ENTRELAZAN LA PERTENENCIA ÉTNICO-TERRITORIAL DEL PUEBLO
GUERÉM CON LA COMUNIDAD TUKUM MIRIM, VALENCIA-BA)

Bel. Demison dos Santos Nascimento



EDITORIAL

Neste número da *Revista Ecologias Humanas da SABEH*, abraçamos artigos e resultados de pesquisas acadêmicas sobre o grande tema: Ecologia Humana: teoria e prática. A ideia de aglutinar concepções em torno dessa grande vertente de conhecimentos não tem a pretensão de reunir todo estado da arte dessa vertente. O que intentamos foi **iniciar esforços** (grifo nosso) para trazer conhecimentos epistemológicos e de natureza prática sobre a Ecologia Humana, no intuito de contribuir com nossos leitores para um melhor entendimento sobre esse campo de conhecimento, de pesquisa e de trabalho que ainda é pouco difundido.

Ao nos voltarmos para a diversidade e coexistência de diferentes concepções da Ecologia Humana, adentramos em um terreno em que se prestigia a pluralidade na unidade do saber, tendo como elemento de centralidade o reconhecimento de que tal unidade prescinde de diálogo, cooperação e motricidade solidária dos diversos sujeitos sociais que atuam e interatuam para compreender a diversidade da vida, como um todo, no seu movimento de ser e estar no mundo cujas contradições e desigualdades se tornam cada vez mais agonizantes, ao contrário do que se deveria buscar, que é o direito à vida e a humanidade numa cultura de respeito aos direitos de todos, a democracia, a tolerância e a paz.

Nesse sentido, o primeiro artigo contempla a condição plural da Ecologia Humana, como diriam os próprios autores: “a ecologia humana seja adisciplinar, científica, disciplinar ou como constructo teórico-epistemológico, possibilita processos de produção científica que contribuem para a consolidação desse campo de conhecimento que parece estar em um contínuo processo de construção”.

No segundo artigo, trata-se do Povo Pankararu Opará em suas lutas para assegurar caminhos para sua existência com dignidade, com respeito à pluralidade, e reconhecimento da diversidade de ser-partícipe da construção de sua própria história e das relações por eles estabelecidas com a Natureza, em particular com sua relação multidimensional, no qual compreendem o Rio Opará ou Rio São Francisco como sujeito de Direito. No terceiro artigo, busca-se evidenciar o papel que as escolas desempenham na educação ambiental na localidade de Lagoa de Dentro no município de Ibipitanga-BA.

No quarto artigo, como bem acentua o autor, as preocupações se voltam para a abordagem geosistêmica quanto à região semiárida, evidenciando-se as características das “unidades de paisagens, quanto às suas potencialidades e limitações ao uso pelas atividades humanas”.

No quinto artigo, discute-se primeiramente, a agricultura dinamizada com uso de capital e tecnologias intensivas para depois refletir sobre os processos socioespaciais de organização da agricultura familiar, tendo como objetivo compreender suas características e principais formas de atuação.

No sexto artigo, o estudo apresenta um olhar panorâmico sobre alguns aspectos do Nordeste brasileiro no intuito de evidenciar perspectivas da Ecologia humana de modo que se emergem fatores essenciais dos subespaços nordestinos sob o prisma da relação humano-natureza.

No sétimo e último artigo, o texto é revelador de algumas observações sobre as perspectivas ambientais nas obras *Bichos*, de Miguel Torga, e *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos. A autora tem como objetivo revelar as concepções de sagrado nessas obras, especialmente através do conto *Jesus*, da obra torquiana, e do episódio *Inverno de Vidas Secas*.

O oitavo artigo traz uma contação autobiográfica de visões de ancestralidade e identidade indígena Guerém e da comunidade Tukum Mirim no processo de reconhecimento e pertencimento étnico-territorial em Valença – BA.

Fica, portanto, o nosso convite ao regozijo de se conectar pela leitura com o conhecimento, saberes e fazeres estruturais do mundo, sejam eles sociais-metabólicos ou das concepções simbólicas diligentemente tratadas pela Ecologia Humana.

ECOLOGIA HUMANA E A TEORIA BIOECOLÓGICA DE BRONFENBRENNER: DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Ricardo Bitencourt¹

Esdriane Cabral Viana²

Pascoal Eron Santos de Souza³

RESUMO

A Ecologia Humana (EH) suscita o debate sobre a complexa relação humano-natureza no contexto acadêmico. Sua condição múltipla, seja adisciplinar, científica, disciplinar ou como constructo teórico-epistemológico, possibilita processos de produção científica que contribuem para a consolidação desse campo de conhecimento que parece estar em um contínuo processo de construção. Por valorizar o constante diálogo com outras áreas, sem, necessariamente, perder sua essência, é possível que teorias inicialmente consolidadas em outras ciências se aproximem da Ecologia Humana, contribuindo para a compreensão dos fenômenos por ela estudados. Desta forma, este trabalho se propõe a discutir eventuais aproximações da teoria Bioecológica do Desenvolvimento Humano de Urie Bronfenbrenner, surgida no campo da psicologia, com a Ecologia Humana.

PALAVRAS-CHAVE: Bronfenbrenner; ecologia humana; pesquisa qualitativa; PPCT; inserção ecológica.

HUMAN ECOLOGY AND BRONFENBRENNER'S BIO-ECOLOGICAL THEORY: POSSIBLE DIALOGUES

ABSTRACT

Human Ecology (HE) instigates a debate about the complex human/nature relationship in the academic context. Its multiple condition, either non-disciplinary, disciplinary, scientific or as a theoretical/epistemological construct, enables scientific projects that contribute with the consolidation of this field that appears to be under a constant construction process. For valuing the

¹ Doutorando em Ecologia Humana / Professor IFSertãoPE. Universidade do Estado da Bahia / IF Sertão Pernambucano – Campus Petrolina, Petrolina-PE, Brasil. E-mail address: ricardo.bitencourt@ifsertao-pe.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3438-6912>

² Doutoranda em Ecologia Humana / Professora IFBA. Universidade do Estado da Bahia / Instituto Federal da Bahia - IFBA campus Paulo Afonso, Paulo Afonso-BA, Brasil. E-mail address: esdriane@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9585-0424>

³ Doutorando em Ecologia Humana / Professor UNEB/Campus VII. Universidade do Estado da Bahia / UNEB/Campus VII – Senhor do Bonfim, Senhor do Bonfim – BA, Brasil. E-mail address: pascoalsan@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2974-2919>

continued dialogue with other fields without, necessarily, losing its essence, it is possible that theories previously consolidated in other sciences are related to Human Ecology, which helps to understand the phenomena studied by it. Therefore, this paper aims to discuss eventual approaches of Urie Bronfenbrenner's Bio-ecological Theory of Human Development, which was created in the psychology field, to Human Ecology.

KEYWORDS: Bronfenbrenner, Human Ecology Qualitative research, PPCT, Ecological Insertion

ECOLOGÍA HUMANA Y LA TEORÍA BIOECOLÓGICA DE BRONFENBRENNER: DIÁLOGOS POSIBLES

RESÚMEN

La Ecología Humana (ES) plantea un debate sobre la compleja relación hombre-naturaleza en el contexto académico. Su condición múltiple, ya sea adisciplinaria, científica, disciplinar o como constructo teórico-epistemológico, posibilita procesos de producción científica que contribuyen a la consolidación de este campo de conocimiento que parece estar en un continuo proceso de construcción. Valorando el diálogo constante con otras áreas, sin necesariamente perder su esencia, es posible que teorías inicialmente consolidadas en otras ciencias se acerquen a la Ecología Humana, contribuyendo a la comprensión de los fenómenos que estudia. De esta manera, este trabajo se propone discutir posibles aproximaciones entre la Teoría Bioecológica del Desarrollo Humano de Urie Bronfenbrenner, surgida en el campo de la psicología, y la Ecología Humana.

PALABRAS CLAVES: Bronfenbrenner; Ecología humana; investigación cualitativa; PPCT; inserción ecológica.

1 INTRODUÇÃO

Para aqueles não iniciados nos estudos e discussões no campo da Ecologia Humana (EH), é comum pensar esta área do conhecimento como uma mera ramificação da Ecologia, voltada para questões inerentes ao ser humano e à complexidade de fenômenos que o circunda. Este tipo de concepção, contudo, não dá conta de compreender a Ecologia Humana em sua plenitude, inclusive como um campo de conhecimento autônomo, no sentido de possuir objeto e corpo teórico-epistemológico próprio.

A Ecologia Humana Clássica utiliza conceitos da Ecologia Clássica na Ecologia Humana. Na obra *The Introduction to the Science of Sociology*, escrita por Burges e Robert

Park, que se tornou o marco da ciência da Ecologia Humana, os autores demonstram as semelhanças e diferenças do que ocorre na esfera vegetal e animal, com o ambiente humano.

O conceito de Ecologia Humana, apesar de ter o foco definido na relação humano-natureza, apresenta-se, com o passar do tempo, de forma diversa nos trabalhos de vários pesquisadores. Para Moran (1990, p. 34) a Ecologia Humana “visa integrar o conhecimento sobre a diversidade de comportamentos das populações humanas com os sistemas dentro do qual tais populações se encontram”. Machado (1984, p. 33), por sua vez, considera que *a Ecologia Humana é antes de tudo um novo nível de pensamento ao alcance de diferentes disciplinas*. Mais recentemente, Pires e Craveiro (2011) propõem que a EH seja compreendida como uma ciência social pluridisciplinar que aborda as múltiplas dependências entre sistemas naturais e sociais, destacando questões culturais e tecnológicas que, de certo modo, impactam a relação da civilização humana com o ambiente natural.

De todo modo, há uma tendência entre pesquisadores contemporâneos, dentre eles, Alpina Begossi (1993), em compreender que *A Ecologia Humana transcende a Ecologia*. Afinal, segundo, Bomfim (2021 p.32) “A natureza paradigmática da Ecologia Humana não está restrita aos limites de uma dada ciência, visto que ela é metadisciplinar, demanda uma discussão dos diversos tipos de metadisciplinaridades – multi, pluri, Inter e transdisciplinaridade”.

De acordo com Marques (Bomfim, 2021) a expressão *Ecologia Humana* foi utilizada pela primeira vez por uma pesquisadora americana, Ellen Swallow, ainda no final do século XIX. No começo do século XX, essa autora definiu a Ecologia Humana como o estudo do entorno dos seres humanos nos efeitos que eles produzem na vida dos homens (Richards, 1907; Dyball; Carlsson, 2017).

Buscar uma definição clara para a Ecologia Humana não significa, necessariamente, delimitar (no sentido de impor limites/barreiras) esta área do conhecimento; na verdade, implica em conceitualmente compreender a EH, sem confundi-la com outras ciências. É importante reconhecer, no entanto, que uma das principais características dos estudos em EH é o diálogo permanente com outras áreas de estudo, inclusive com o intuito de ampliar a compreensão dos fenômenos por ela estudados.

Há perspectivas de se fazer ciência em áreas do conhecimento, as mais diversas, que se aproximam de questões ou fenômenos que também são de interesse das pesquisas em Ecologia Humana. Neste trabalho, buscamos destacar os estudos de Urie

Bronfenbrenner (1917-2005), psicólogo e autor da Teoria Bioecológica do Desenvolvimento Humano, que formulou sua teoria expondo, ao campo científico, importantes premissas para o planejamento e desenvolvimento de pesquisas em ambientes naturais no campo da psicologia. As proposições teórico-epistemológicas de Bronfenbrenner guardam estreita aproximação com princípios caros à Ecologia Humana, sobretudo na perspectiva de compreender o humano dentro de um contexto sistêmico.

2 A TEORIA BIOECOLÓGICA DE BRONFENBRENNER

A Teoria Bioecológica do Desenvolvimento foi inicialmente sistematizada por Urie Bronfenbrenner (1917-2005). O teórico nasceu em Moscou, mas migrou ainda na infância, para os Estados Unidos onde viveu até a morte, em setembro de 2005. Seu primeiro trabalho sobre a temática foi apresentado em 1979, com a publicação da obra *The Ecology of Human Development: Experiments by nature and design*, na qual o autor mostra a influência significativa em seu pensamento da teoria do Campo de Kurt Lewin e os primeiros conceitos associados de sua teoria, como validade ecológica da pesquisa, tempo e transição ecológica, entre outros (Koller, 2016; Cecconello; Koller, 2003; Bronfenbrenner, 1996; Coscioni et al, 2018).

O termo *bioecológico* foi introduzido na teoria de Bronfenbrenner a partir da publicação da obra *Handbook of Child Psychology*, em parceria com P.A. Morris em 1998. A perspectiva é compreender o desenvolvimento do sujeito dentro de um paradigma ecológico, daí a proposição de um modelo sistêmico envolvendo a Pessoa, o Processo, o Contexto e o Tempo (PPCT).

Para o autor, desenvolvimento é o processo que envolve o complexo relacional das características biopsicológicas de um ser humano por gerações e não apenas ao longo de sua vida. É um continuum tanto individual, quanto coletivo em uma perspectiva temporal. Para Martins e Szymanski (2004, p. 69) *O desenvolvimento humano ocorre, permeado por processos progressivos de interação duradoura entre o organismo biopsicológico, as pessoas, objetos e símbolos, em seu ambiente e em períodos estendidos.*

O Processo, para Bronfenbrenner, tem relação com as interações construídas pelo sujeito, de forma complexa, com outros sujeitos, objetos etc. em seus contextos mais imediatos. Essas formas mais íntimas de relação são entendidas como processos proximais e estruturam significativamente o processo de desenvolvimento. Demandas,

recursos e disposições/força são atributos que fazem parte do arquétipo da Pessoa em sua teoria e revelam a importância dos processos biológicos e genéticos para as definições das características pessoais e sua relevância em sociedade. O Contexto, é materializado nas condições externas do indivíduo que podem influenciar e/ou serem influenciadas no processo de desenvolvimento. Do mais próximo ao mais distante do indivíduo, enquanto ser biológico, temos: Microsistema, Mesossistema, Exossistema e Macrossistema. E, por fim, o cronossistema que inclui as dimensões de Tempo às estruturas existentes (Bronfenbrenner, 2005; Martins, Szymanski, 2004; Bronfenbrenner, Evans, 2000; Benetti et al, 2013, Coscioni et al, 2018).

O ambiente ecológico do qual o indivíduo faz parte é percebido em seu contexto como uma série de estruturas encaixadas uma dentro da outra, partindo das características individuais até sua camada mais externa, fig. 1, composta pelos valores culturais, crenças etc. (Bronfenbrenner, 2005; Martins, Szymanski, 2004; Bronfenbrenner, Evans, 2000; Benetti, 2013).

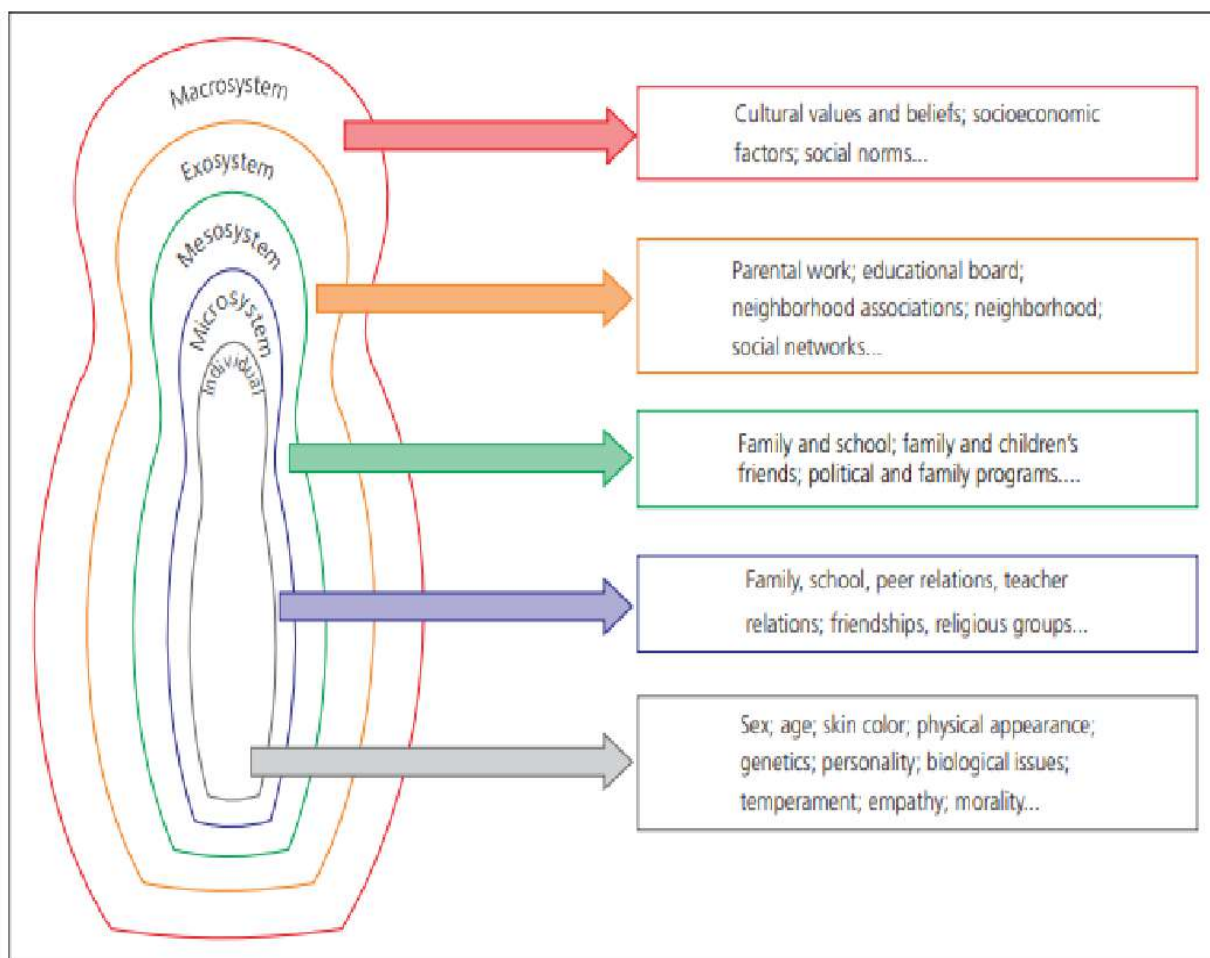


Figura 1. Ilustração dos sistemas definidos por Bronfenbrenner, partindo de sua camada mais interna à mais externa. Fonte: Oliveira et al, 2019.

3 APROXIMAÇÕES ENTRE ECOLOGIA HUMANA E A BIOECOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO HUMANO

A Ecologia Humana e a Bioecologia do Desenvolvimento Humano possuem algumas características bastante semelhantes. A primeira possui um processo contínuo de busca de seu reconhecimento como ciência (Di Felice, 2009), apesar de ser, por vezes, enquadrada como disciplina ou mesmo como um nível de pensamento (Bomfim, 2021). A segunda orbitou um status de teoria, até o momento em que o próprio criador a atribuiu o status de paradigma. Coincidentemente, é justamente na condição de paradigma que tanto a EH quanto a Bioecologia se assemelham, permitindo a atuação de diversos campos científicos. No caso da EH, o lugar da sua nomeação como ciência é secundário à questão sobre uma Ecologia, paradigmática ou científica, que dê conta do fenômeno humano em sua complexidade (Marques, 2016 apud Bomfim, 2017).

Nas duas visões, o contexto considera as ramificações da relação humano-natureza, incluindo aí, também, o ambiente artificial. Dessa forma, possibilitam uma visão complexa da interpretação dos fenômenos investigados. Na figura 02 essa relação é demonstrada. De um lado, um esquema apresentado por Barton, H., & Grant, M. (2006) sobre o campo de abrangência da Ecologia Humana e, do outro, a estrutura do contexto, a partir da definição de Bronfenbrenner, ilustrada por Guy-Evans (2020) fig. 2.

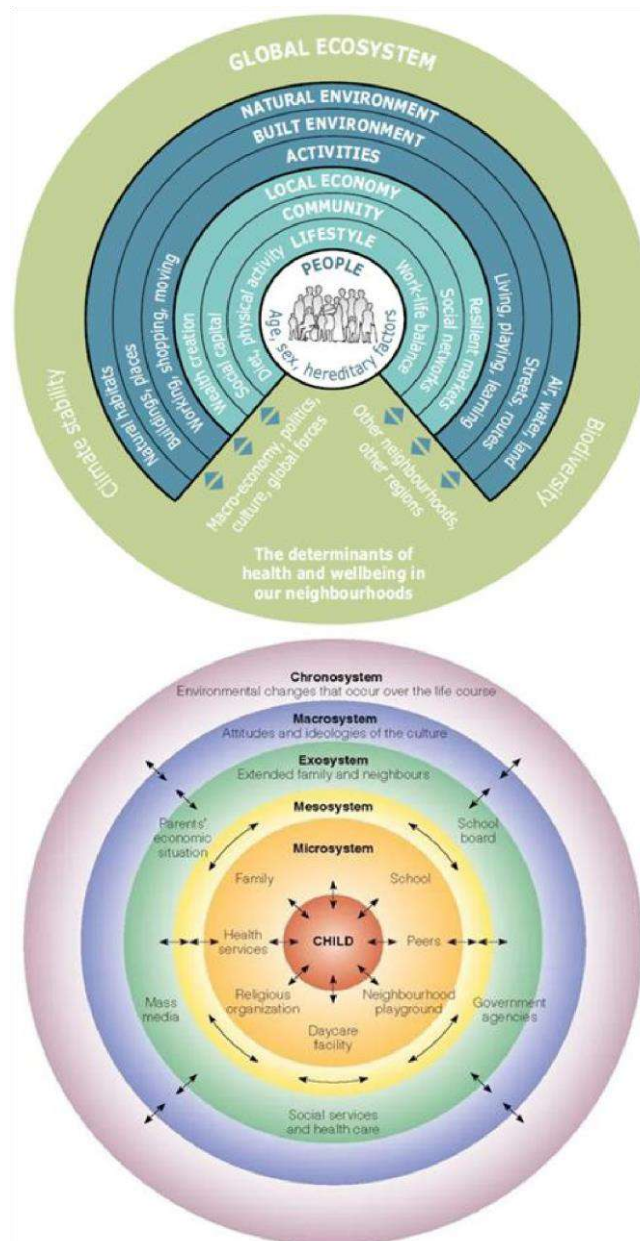


Figura 2. Ilustração das perspectivas de análise pela Ecologia Humana (Barton, H., & Grant, M. 2006) acima e do Contexto definido na Bioecologia do Desenvolvimento Humano (GuyEvans, O. (2020), abaixo).

Tanto a Ecologia Humana, quanto a bioecologia evocam os ambientes naturais e os artificiais na observação dos contextos ecológicos. A partir disso, o foco da ecologia humana passou a incluir a preocupação com as maneiras pelas quais as populações humanas se organizam a fim de se manterem em determinados ambientes (Hawley, 1986).

Essa forma de pensar, conecta-se também com o conceito de contexto da teoria bioecológica e as correlações existentes entre os sistemas que envolvem o desenvolvimento humano, que abrange desde o desenvolvimento individual até o ambiente mais externo de influências ideológicas (Bronfenbrenner, 2011; Koller, 2016; Coscioni et al, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No campo da psicologia, Bronfenbrenner construiu uma teoria que transcende a compreensão simplista do desenvolvimento humano como fruto de um processo natural de amadurecimento biopsicológico dos indivíduos. Sua teoria, assim como várias premissas da Ecologia Humana, propõe estudar/compreender/explicar o Humano como sujeito/parte constituinte e constituído de um contexto mais amplo, que envolve interações com outros sujeitos, com o ambiente natural, cultural e simbólico, numa perspectiva dinâmica e, sobretudo, sistêmica.

Metodologicamente, o campo da ecologia humana se utiliza de estratégias já consolidadas em outros campos científicos, especialmente das etnociências. Uma suposta ausência metodológica ainda é pontuada por alguns teóricos como um ponto que limita, inclusive, o reconhecimento da EH enquanto ciência. Igualmente, Bronfenbrenner não se ocupou em definir um corpus metodológico próprio. Sobre este aspecto, há possibilidades de desenvolvimento de trabalhos futuros no sentido de não apenas problematizar a questão do método, mas de identificar as pesquisas que estão sendo desenvolvidas e, talvez, sistematizar proposições para o preenchimento desta lacuna.

De qualquer modo, ainda que desenvolvendo seus trabalhos no campo da psicologia, Bronfenbrenner e aqueles que trabalham em torno da teoria bioecológica do desenvolvimento humano, acabam por discutir aspectos próprios da natureza humana numa perspectiva integral e sistêmica, superando velhas dicotomias e simplificações, tão presentes nas ciências que epistemologicamente se identificam com o pensamento racional/instrumental das perspectivas cartesianas de compreender a realidade. O trabalho do autor, não apenas dialoga com a Ecologia Humana, mas tem o potencial de trazer contribuições para o avanço das pesquisas nessa área de conhecimento.

REFERÊNCIAS

BARTON, Hugh; GRANT, Marcus. A health map for the local human habitat. **Journal of the Royal Society for the Promotion of Health**, v. 126, n. 6, p. 252-252, 2006.

BEGOSSI, Alpina. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. **Interciência**, v. 18, n. 3, p. 121-132, 1993.

BENETTI, Idonézia Collodel et al. Fundamentos de la teoría bioecológica de Urie Bronfenbrenner. **Pensando Psicología**, v. 9, n. 16, p. 89-99, 2013.

- BONFIM, L. As raízes da ecologia humana no Brasil. **As raízes da ecologia humana**. Paulo Afonso: **SABEH**, p. 100-153, 2017.
- BRONFENBRENNER, U. **A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- BRONFENBRENNER, Urie. **Making human beings human: Bioecological perspectives on human development**. sage, 2005. BRONFENBRENNER, U. (2011). *Bioecologia do desenvolvimento humano: tornando os seres humanos mais humanos*. Artmed Editora.
- BRONFENBRENNER, Urie; EVANS, Gary W. Developmental science in the 21st century: Emerging questions, theoretical models, research designs and empirical findings. **Social development**, v. 9, n. 1, p. 115-125, 2000.
- CECCONELLO, Alessandra Marques; KOLLER, Sílvia Helena. Inserção ecológica na comunidade: uma proposta metodológica para o estudo de famílias em situação de risco. **Psicologia: Reflexão e crítica**, v. 16, p. 515-524, 2003.
- COSCIONI, Vinicius et al. Pressupostos teórico-metodológicos da Teoria Bioecológica do Desenvolvimento Humano: Uma pesquisa com adolescentes em medida socioeducativa. **Psicologia USP**, v. 29, p. 363-373, 2018.
- DI FELICE, M. **Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar**. São Paulo: Annablume, 2009
- DYBALL, Robert; CARLSSON, Liesel. Ellen Swallow Richards: mother of human ecology? **Human Ecology Review**, v. 23, n. 2, p. 17-28, 2017.
- GUY-EVANS, Olivia. **Bronfenbrenner's ecological systems theory**. Disponível em <https://www.simplypsychology.org/Bronfenbrenner>. Acesso em 01/01/2021.
- HAWLEY, Amos H. **Human ecology: A theoretical essay**. University of Chicago Press, 1986.
- KOLLER, Sílvia Helena (Ed.). **Inserção ecológica: um método de estudo do desenvolvimento humano**. Casapsi, 2016.
- MACHADO, Paulo de Almeida. **Ecologia humana**. - [São Paulo: Cortez; [Brasília]: conselho nacional de desenvolvimento científico e tecnológico; [São Paulo]: autores associados, 1984.
- MARTINS, Edna; SZYMANSKI, Heloisa. A abordagem ecológica de Urie Bronfenbrenner em estudos com famílias. **Estudos e pesquisas em Psicologia**, v. 4, n. 1, p. 0-0, 2004.
- MORAN, Emílio F. **A Ecologia Humana das Populações da Amazônia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- OLIVEIRA, W. A. D., SILVA, J. L., FERNANDEZ, J. E. R., SANTOS, M. A. D., CARAVITA, S. C. S., & SILVA, M. A. I. Family interactions and the involvement of adolescents in bullying situations from a bioecological perspective. **Estudos de Psicologia** (Campinas), 2019.
- PIRES, I. M. CRAVEIRO, J. L. (2011). **Ética e prática da Ecologia humana: questões introdutórias sobre a Ecologia humana e a emergência dos riscos ambientais**. Lisboa: Apenas, 2011
- RICHARDS, E. H. Sanitation in daily life. Boston, MA: **Whitcomb & Barrows**, 1907.

A VOZ DO RIO OPARÁ NO XAMANISMO DE UM PAJÉ

Alzení de Freitas Tomáz¹
André Luís O. P. de Souza²
Washington Tenório da Silva³
Juracy Marques⁴
Leonardo Lins⁵



Figura 1. Fonte: Tomaz, 2020

¹ Doutoranda do PPGEcoH/UNEB. Membro do Grupo de Pesquisa em Ecologia Humana da UNEB e do Projeto da Nova Cartografia Social de Povos e Comunidades Tradicionais do São Francisco. ALZENI@efa.g12.br

² Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental - PPGEcoH/UNEB, Membro do Grupo de Pesquisa em Ecologia Humana da UNEB e do Projeto da Nova Cartografia Social de Povos e Comunidades Tradicionais do São Francisco. andrecarta@gmail.com

³ Pajé Jaguriçá do Povo Pankararu Opará, professor de Educação Artística da Aldeia e membro do Projeto da Nova Cartografia Social do São Francisco. Editora.sabeh@gmail.com

⁴ Professor da PPGEcoH e Orientador da Pesquisa em “O Rio Opará, um Direito da Natureza”. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Ecologia Humana e Coordenador do Projeto da Nova Cartografia Social do São Francisco. juracymarques@yahoo.com.br

⁵ Professor do PPGEcoH/UNEB na disciplina Interculturalidade no Ensino de Ciências, que orienta este artigo. ldlins@uneb.br

RESUMO

“A Voz do Rio Opará no Xamanismo de um Pajé”, versa sobre a cosmologia da práxis do Pajé Jaguriçá Pankararu Opará, que vem na luta pela reterritorialização de seu Povo que autodemarcaram um território às margens do Rio São Francisco, a jusante da Barragem de Itaparica no município de Jatobá – Pernambuco, Brasil. Há um pouco mais de cinco anos, os Pankararu Opará, reivindicam da FUNAI, a regularização de uma Reserva Indígena, isto porque, para este Povo, trata-se de um território considerado o mais sagrado, próximo às antigas Cachoeiras Sagradas submersas após a construção da hidrelétrica de Itaparica, que naufragou a gruta dos padres, entre outros lugares de rituais realizados pelos antepassados da Nação Pankararu. O estudo com base etnográfica e revisão bibliográfica através da Nova Cartografia Social do Povo Pankararu Opará (2022) e dos estudos, sobre a ontologia fenomenológica pensado a partir de Foucault (2007), Sartre (1997), entre outros autores clássicos, vem a possibilitar caminhos em torno da multiculturalidade, na sustentabilidade simbiótica que promova o equilíbrio dos ecossistemas e da vida humana. O Rio São Francisco ou Rio Opará, na cultura dos Povos Originários, é considerado mais que uma divindade, é o Rio que cria e recria os elementos da vida, e a vida humana como parte integrante dele, tornando-se guardiões. É nesta cosmologia, que os enunciados do Rio com um ente, aparecem na ritualidade xamânica do Pajé Jaguriçá, tornando-se um ser personificado, detentor de direitos.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade. Tradição Indígena. Ontologia. Fenomenologia. Multiculturalidade.

THE VOICE OF OPARA RIVER IN A PAJÉ'S

ABSTRACT

“The voice of Opará River in a *Pajé's* Shamanism” discusses the cosmology in the work of *Pajé* Jaguriçá Pankararu Opará, who has been fight for the territorialization of his people, whoch self-marked a territory by the São Francisco river, dowstream the Itaparica dam, in the city of Jatobá – PE, Brazil. More than five years ago, the Pankararu Opará people has been demanding from FUNAI the regulation of an indigenous reserve, since the territory is considered the most sacred one for that people for being located close to the Sacred Waterfalls, which have been submerged by the construction of the Itaparica Hydroelectric Power Station, also responsible for the sinking of the Gruta dos Padres and other ritualistic places used by the ancestors of the Pankararu people. The study, with ethnographic foundation and bibliographic revision based on the New Social Cartography of the Pankararu Opará People (2022) and the studies on phenomenologic ontology by Foucault, Sartre and other classic authors, opens paths towards multiculturality and a symbiotic sustainability that promotes balance between ecosystems and human life. São Francisco river, called Opará River by some native people, is considered more than a divine entity, it is the river that creates the elements of life and humans, as

part of it, are meant to be its guardians. It is in this cosmology that the River is seen as an entity, which shows in the shamanic rituals of *pajé* Jaguriçá as a personified being owner of its own rights.

KEYWORDS: Identity, indigenous tradition, ontology, phenomenology, multiculturalism

LA VOZ DEL RÍO OPARÁ EM EL XAMANISMO DE UN PAJÉ

RESÚMEN

“A Voz do Rio Opará no Xamanismo de um Pajé”, aborda la cosmología de la praxis del Pajé Jaguriçá Pankararu Opará, que lucha por la reterritorialización de su Pueblo, que autodemarcó un territorio a orillas del río São Francisco, aguas bajo de la Represa de Itaparica, en el municipio de Jatobá. – Pernambuco, Brasil. Hace poco más de cinco años, el Pankararu Opará, exigió a la FUNAI la regularización de una Reserva Indígena, porque, para este Pueblo, es un territorio considerado el más sagrado, cercano a las antiguas Cataratas Sagradas sumergidas tras la construcción de la hidroeléctrica de Itaparica. planta, que destruyó la cueva de los sacerdotes, entre otros lugares de rituales realizados por los antepasados de la Nación Pankararu. El estudio de base etnográfica y la revisión bibliográfica a través de la Nueva Cartografía Social del Pueblo Pankararu Opará (2022) y los estudios sobre el pensamiento ontológico fenomenológico de Foucault (2007), Sartre (1997), entre otros autores clásicos, posibilita recorridos en torno al multiculturalismo, en sostenibilidad simbiótica que promueva el equilibrio de los ecosistemas y la vida humana. El Río São Francisco u Río Opará, en la cultura de los Pueblos Originarios, es considerado más que una deidad, es el Río que crea y recrea los elementos de la vida, y la vida humana como parte integral de ella, convirtiéndose en guardianes. Es en esta cosmología que las declaraciones de Río con un ser aparecen en el ritual xamánico de Pajé Jaguriçá, convirtiéndose en un ser personificado, titular de derechos.

PALABRAS CLAVES: Identidad. Tradición Indígena. Ontología. Fenomenología. Multiculturalidad.

1 INTRODUÇÃO

Como pensar sobre a imaginação, o sentimento ou a voz das coisas inanimadas? Antes de começarmos a experienciar a natureza das coisas e a concepção dos fatos ontológicos da vida, tudo estava vivo: o ar, a água, a terra, o fogo, até nos transformarem em coisas. Eles não viram nossas almas, menos ainda a de meus irmãos. Não me escutaram, mas, também não escutaram a voz de meu irmão mais velho, – o rio; não escutaram a voz

de minha mãe, – a terra; não escutaram os gritos de meus filhos – o fogo, e nos colocaram como seres sem alma, inertes, renegaram meu avô – o ar.

Um dia ao me rebelar, pude conquistar o direito da inteligência, da cognição, da cultura, mas não reconheceram, ainda, a cultura de meu irmão mais velho, quando ele fez silhuetas, molhando a pele da terra para dar vida a minha família de gigantes verdes que se erguem aos céus para nos dar oxigênio, não reconheceram que meu irmão molha a terra, fazendo rabiscos por entre o ventre dos areais quentes das praias, ou quando esculpe sua linguagem na minha irmã pedra, deixando sinais de saberes, molha também o fogo da alma que devora minhas tristezas, de um tempo que se foi e um dia virá. Meu irmão Rio é como eu, emotivo.

Lembro daquele tempo que com alegria e compaixão parávamos nas barrancas de minhas pedras gigantes, para assistir ao pôr do sol que se escondia para dar lugar às estrelas, que brilhavam de emoção, reluzindo cores na minha pele, a lua, ah a lua! Gostava de se ver nos espelhos de meu corpo. Quando cheia, alumia todos os seres desvelando suas marcas de um tempo ingrato.

Para Jaguriça, interpretar a natureza do rio é perceber sua existência como um ser vivo, a experiência demonstra que tudo está relacionado de alguma forma numa profunda e complexa dinâmica da vida. Aqui, Jaguriça e o Rio se confundem como narrador, o ser que fala e o ser que enuncia torna-se um só, narrador. Tal constatação, faz do animismo uma cosmovisão muito forte no mundo do universo indígena. Uma visão do mundo, que permeia os grupos em que o xamanismo se faz presente.

De fato, na cosmovisão deste Pajé, a dinâmica do Rio, corresponde a um ser que tudo dele e nele é vivo. Revela um inventário que sua consciência produz e que sua práxis define. Sinaliza a experiência da matéria que se relaciona à dinâmica da vida fática onde água, ar, terra, fogo, às matas, os animais, estão intrinsecamente relacionados no fenômeno do conhecimento e do ser que está em si.

Uma consciência que Sartre vai chamar de fenômeno ontológico. “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 1997, p. 22).

Para fazer essa intersecção do método fenomenológico com o enunciado de um Rio na voz de um Pajé, é necessário demonstrar a ruptura que Foucault faz com o estruturalismo europeu numa crítica ao pensamento antropocêntrico. Esse determinismo, coloca a fenomenologia no campo da filosofia da subjetividade e a ontologia no campo antropocêntrico, cujo pensamento, acentua a ideia de que tudo que está fora do Ser (humano), parece não existir nas coisas exteriores ao humano.

Para compreender a ontologia do ser, no rompimento desta vertente determinista, é necessário um percurso no reconhecimento dela, uma passagem da representação clássica à episteme moderna, numa ruptura com as garantias metafísicas que sustentam o Ser em si. O potencial crítico de Foucault, permite pensar outros horizontes do pensamento e da ação, através da analítica do poder, no qual desloca o transcendental em direção àquilo que antes era visto como objeto, do ponto de vista da formação histórica e não da experiência possível ou do sujeito universal.

Ao analisar a personificação do ser inanimado, como o Rio na percepção de sujeitos individuais e coletivos, criam-se multiplicidades rizomáticas que no pensamento de Deleuze e Guattari (2011) consiste numa “ruptura de escala” de análise da realidade. Pensamento atualizado a partir do perspectivismo ameríndio aprofundado por Viveiro de Castro (2015), para o qual, tudo na natureza é personificado.

2 UM PERCURSO CONCEITUAL DA FENOMENOLOGIA

2.1 Fenomenologia Transcendental

Apresentaremos de maneira breve uma introdução ao pensamento fenomenológico e seus desdobramentos na contemporaneidade. A fenomenologia é considerada uma das mais influentes e importantes correntes de pensamento do século XX, a partir das leituras e aplicação do método criado pelo alemão Edmund Husserl (1859-1938), “a expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um conceito de método” (HEIDEGGER apud LIMA, 2014, p. 9).

A fenomenologia, tem como concepção aquilo que se manifesta ou aparece. Como método de investigação, tem o propósito de apreender e não de explicar o fenômeno, partindo de uma consciência, de um modo radical de pensar. Husserl captura essa essência do método na filosofia. Sua análise compreensiva da consciência, parte da ideia de que todos vivenciam, experimentam, e tratam da noção de intencionalidade. Para Husserl, a palavra intencionalidade significa apenas a característica geral da consciência de ser, consciência de alguma coisa.

Husserl promoveu rupturas com o positivismo científico e filosófico de sua época: autores como Max Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas e outros desenvolveram suas filosofias à luz desse método de investigação. A fenomenologia de

Husserl argumenta que a consciência transcendental estabelece os limites de todo conhecimento possível, sua fenomenologia é conhecida como uma filosofia transcendental-idealista ou **fenomenologia transcendental**.

Edmund Husserl vai chamar de fenômeno, àquilo que se refere à observação intelectual, isto é, à observação pura. “Para poder chegar a esta observação é necessário deixar de lado todas as ideias preconcebidas, todos os preconceitos. O que o método fenomenológico exige é que se inicie investigação a partir daquilo que se vê diretamente, quando não se deixa desviar do fenômeno. Trata-se de voltar às próprias coisas, interrogá-las na sua própria maneira de nos oferecerem” (LIMA, 2014:12), um método de investigação dos fenômenos como experiência consciente.

Em Husserl, o método da análise intencional é capaz de acessar às leis puras essenciais do conhecimento, os fenômenos enquanto manifestações que só possuem sentido quando interpretados pela consciência humana. O fundamental do fenômeno é sua essência, mas só através de uma superação do **aspecto fático** do fenômeno e de uma intencionalidade da consciência humana, que é a portadora de significados e sentidos dos fenômenos do mundo, investigando os **aspectos formais e ideais**, que os fenômenos se tornam puros a consciência.

Posteriormente, pensadores como Michel Foucault (1926-1984) e Theodor Adorno (1903-1969) associaram a filosofia de Husserl ao pensamento liberal burguês alemão de sua época. Na aula do dia 07 de fevereiro de 1979, em um curso sobre o Nascimento da Biopolítica (FOUCAULT, 2008), Michel Foucault faz um levantamento sobre os principais economistas que redefiniram o liberalismo alemão na primeira metade do século XX, e das relações entre o pensamento fenomenológico husserliano e a economia neoliberal contemporânea.

Nessa comissão científica de que lhes falei e que havia sido reunida por Erhard em 1948, havia um certo número de pessoas, sendo as principais delas primeiro alguém que se chamava Walter Eucken, que era economista de profissão, discípulo no início do século XX de Alfred Weber, irmão de Max Weber. Eucken havia sido nomeado professor de economia política em Friburgo em 1927, e foi ali que travou conhecimento com Husserl, que entrou em contato com a fenomenologia, que conheceu certo número de juristas que acabaram sendo tão importantes na teoria do direito na Alemanha do século XX, juristas esses também com noções de fenomenologia e que tentavam reelaborar uma teoria do direito que escapasse tanto das injunções do historicismo do século XIX, quanto da concepção formalista, axiomática, estatal de Kelsen (FOUCAULT, 2008, p. 141).

Foucault ressalta os vínculos de amizade entre Walter Eucken, economista de profissão, e Edmund Husserl, da mesma maneira Franz Böhm é um discípulo direto de Husserl; “e que Wilhelm Röpke (que escreveu *A crise da sociedade* – uma das obras que fundamentam o neoliberalismo) se refere explicitamente à *Crise das ciências europeias* e a fenomenologia transcendental de Husserl” (MANZI, 2018, p. 176). Esses autores tentavam redefinir ou reencontrar a racionalidade econômica, superando o irracionalismo social do capitalismo, tal como havia denunciado Max Weber. A ideia de formalização, de suspensão da atitude natural, de tomar o abstrato como essencial. Essas são as características que Foucault localiza na formação do pensamento neoliberal associado à filosofia de Husserl. (MANZI, 2018, p. 177).

Foucault termina sua aula de maneira peremptória:

A concorrência é uma essência. Não é de modo algum um dado natural. A concorrência é um *eídos*. A concorrência é um princípio de formalização. A concorrência possui uma lógica interna, tem sua estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada. É, de certo modo, um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos... A concorrência é, portanto, um objetivo histórico da arte governamental, não é um dado natural a respeitar. Temos aqui, está claro, nesse tipo de análise, tanto a influência de Husserl, inútil dizer, como a possibilidade de articular, um pouco à maneira de Weber, a história com a economia”. (FOUCAULT, 2008, p. 163-164).

O filósofo da Escola Crítica de Frankfurt, Theodor Adorno escreve entre os anos de 1934-1937, *Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológica*, relacionando a experiência de pensamento de Husserl a um certo tipo de economia política burguesa. (MANZI, 2018, p. 177). Ao analisar o pensamento de Husserl, a reflexão de Adorno visa “mostrar que é impossível pensarmos a filosofia fora do seu contexto econômico”. Sendo assim, Husserl teria seguido cegamente a burguesia no começo do século. No fundo, sua filosofia reflete a forma-de-vida burguesa. Diz Adorno: “*com Husserl, o espírito objetivo da burguesia se dispõe a perguntar como é que o idealismo seria ainda possível sem ideologia*” (ADORNO, 2015, p. 311).

O sujeito transcendental que fundamenta o campo de experiência transcendental seria uma cegueira: Husserl não faria senão uma reprodução do desejo de dominação do espírito burguês – uma mônada que fundamenta a si e seu campo de experiência, suspendendo tudo aquilo que lhe é exterior. Para isso, essa mônada teria que hipostasiar as verdades que ela mesma cria e validar o campo que ela desvenda. O sujeito husserliano é aquele que só num segundo momento pensa o social – só depois de fundamentar sua individualidade – mesmo que esse fundamento conte com uma linguagem e princípios comuns a outros indivíduos. (MANZI, 2018, p. 180).

Segundo a crítica de Adorno, ao tomar a si mesmo como fundamento e como objeto de descrição, Husserl teria reificado a própria noção de sujeito; aprisionando o sujeito a “uma região absurda”, pois a “região consciência” seria independente da “região mundo”. Colocando o mundo entre parêntesis, o fenomenólogo visa *subverter* a relação todo/partes, algo a ser superado no que ele denomina de atitude natural. “A redução seria uma inversão: o sujeito não é parte de um todo maior, o mundo, mas este é parte da subjetividade transcendental, portanto, sem nada exterior a si, incluindo o conjunto de objetos a qual ela se reporta”. Para Adorno, Husserl seria um historiógrafo inconsciente, fiel à autoalienação do pensamento. “O humano só adquire valor para a fenomenologia em sua desumanidade: como algo completamente estranho ao homem, no qual ele não consegue se reconhecer, algo que se torna eterno enquanto algo morto” (ADORNO apud MANZI, 2018, p. 190).

2.2 Fenomenologia Hermenêutica

Martin Heidegger (1889-1976) foi o aluno mais conhecido de Husserl e escolhido pelo mesmo como seu sucessor. Em sua obra mestra *Ser e Tempo* (1927), Heidegger não só pretende colocar a questão do Ser, mas ressaltar a excelência do ser enquanto questão fundamental que move o próprio sentido da existência. Sua obra aponta que toda e qualquer ontologia regional é histórica, e busca estabelecer uma ontologia fundamental do existente humano (TRZAN-ÁVILA, 2020).

O conceito de “Ser” e sua universalidade abriga uma amplitude tal, que seu significado resulta vago, indeterminado, uma mera palavra vazia, condenando previamente ao fracasso todas as investigações que ousem apreender seu sentido” (GUIMARÃES, 2014, p. 52)

Mas, o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo inteiramente como o Nada. Assim a palavra 'Ser' é, de fato, apenas uma palavra vazia. Não diz nada de efetivo, palpável, real. Sua significação é um vapor irreal. Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, toda razão, ao chamar esses '*conceitos supremos*' como Ser, a '*última fumaça da realidade evaporante*' (Crepúsculo dos deuses, VIII, 78). Quem ainda se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande erro! '*De fato, até agora nada teve um vapor de persuasão mais ingênuo do que o erro do Ser*' (HEIDEGGER apud GUIMARÃES, 2014, p. 52).

Em *Ser e Tempo*, o problema do sentido da “presença” ontológica abriu o problema da questão do ser e do ente para pensar o homem como o ser existente, o “ser-aí”, o Dasein, diferente das outras coisas do mundo. Nesse processo, Heidegger passa por uma dissolução

do sentido de sujeito e objeto, aproximando-se da perspectiva fenomenológica. Ela seria um caminho para retorno à ontologia e a investigação do problema do esquecimento do ser.

A proposta de Heidegger, pela sua estruturação, exige uma aproximação, um assumir por parte do homem, do próprio momento histórico que o constitui. A radicalidade da proposta heideggeriana demanda muito mais que a supressão da distância; ela exige um mergulho, um aprofundamento do homem rumo às condições de relacionamento consigo mesmo e, ao mesmo tempo, com o próprio mundo. O que se quer dizer com tudo isto é que, antes de qualquer espécie de referência do homem para com o mundo, para com os entes, para com tudo o que “é”, faz-se necessário que já exista, previamente, uma referência original, possibilitadora de todas as outras: a compreensão por parte do homem do que significa Ser. (GUIMARÃES, 2014, p. 53).

Se a espacialidade, a temporalidade e corporalidade são *locus* da pesquisa fenomenológica, partilhados por Husserl e Heidegger em suas análises sobre o mundo da vida (cotidiano e imediato) onde nos encontramos de forma indissociável, imediata e direta com o mundo, Heidegger, diferentemente de Husserl, tratou de incluir a historicidade em suas reflexões fenomenológicas. Husserl vai dizer que a fenomenologia é a ciência que descreve como as coisas se dão a ver. Heidegger que se dão a ver historicamente, enquanto o primeiro se coloca na ideia de que as coisas falam por elas mesmas, o outro observa a fenomenologia como interpretativa, por uma hermenêutica da historicidade.

A fenomenologia é uma hermenêutica, pois atua como tentativa de determinar o sentido do ente em geral. Heidegger, vai chamar isso de '*Dasein*', para designar a manifestação do ser como ente ou '*ser-aí*', o ser no mundo, na projeção da liberdade humana, portanto, a fenomenologia é uma hermenêutica do espaço finito, do espaço vazio, capaz de conter e de buscar qualquer projeção dessa liberdade. Também é analítica existencial, em razão de buscar demonstrar a estrutura fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo e projeção da liberdade do homem.

Para Heidegger, todo fenômeno é expressão da vida histórica, de forma que as opiniões, gostos, sonhos, imaginação, são determinados historicamente. Para ele, compreender um fenômeno só é possível a partir da totalidade da vida do fenômeno, essa totalidade é historicamente constituída. Em outros termos, cada um de nós é ser-no-mundo e compreende o mundo a partir de certo horizonte histórico sedimentado por tradição, a isso nomeamos de círculo hermenêutico.

O pensamento heideggeriano tem sido retomado em diferentes áreas do conhecimento: filosofia, biologia, história, direito, arquitetura, antropologia, entre outras. O

filósofo italiano Giorgio Agambem retoma a questão do *Aberto* deixada por Heidegger, à luz da Filosofia Política contemporânea (AGAMBEM 2013; RIBAS, 2013), a questão da relação do homem-animal, os dispositivos científicos e sua incapacidade de definição sobre o humano e sobre a vida, apresentando de tempos em tempos através de recortes imprecisos, conceituações que incidem diretamente na jurisdição, que instituem formas de legislar e de governar.

Para Agambem, o aberto não se situa unicamente numa analítica fenomenológico-existencial do ser: politicamente, o lugar privilegiado de movimentação desse conceito situa-se especificamente na biofilosofia dos graus do orgânico. A definição desses graus torna-se cada vez mais imprecisa à medida em que se propõe distinguir o limite entre o que é o animal e o que é o humano". (RIBAS, 2013, p. 01).

Agambem inova em sua abordagem sobre o tema, na maneira como traz para o campo da política a questão do "aberto", situando-o numa zona estratégica entre a zoologia e as políticas do homem. "A ciência, especificamente, a biofilosofia e as ciências do homem, são legisladoras da decisão pública acerca do que é homem. E quem decide o que é o homem, decide ex ante, qual política e qual moral deve dispor sobre a ordem pública". (RIBAS, 2013, p. 01).

2.3 Fenomenologia Existencial

O que Sartre (1997) chama de transfenomenal, é o Ser-Em-si (ser dos objetos) e Ser-Para-si (ser da consciência), ou seja, a consciência e os objetos. A consciência de si e a percepção que os elementos das coisas lhes propiciam. Não se trata com isso, de dizer que o fenômeno é apenas fruto das impressões do sujeito, não se reduz os fenômenos apenas à consciência, nem também há separação entre consciência e objeto. Para Sartre, só existe consciência porque tem algo, o que resulta que tanto a consciência como o objeto só se dão em conjunção. O fenômeno, portanto, é a vivência da experiência consciente de algo.

Sartre em um maior contato com o pensamento marxista e com a história, discute a fenomenologia existencial, que culmina no método progressivo-regressivo, a partir de uma filosofia do concreto, ocupa-se na compreensão do ser humano concreto e seu fazer-se no mundo. Mas, Sartre percorre por uma tendência a explicar os fatos com base em um conceito geral e a-histórico, numa crítica à razão dialética. Diferente da abordagem marxista de processo histórico como universalizantes e totalizantes, Sartre recoloca o particular na universalização. O caráter singular dado por ele, evidencia o movimento singular no universal

e do universal no singular, num movimento dialético.

O método em Sartre, nos abre caminhos para um olhar fluido, que não é vazio de totalizações, mas reconhece que toda compreensão possível requer sempre um equivalente movimento destotalizante, num jogo constante e infindo de constituir-se.

2.4 Rizoma e Cartografia

O conceito de Rizoma, tomado da Botânica, aparece em Deleuze e Guattari como um contraponto às estruturas arborescentes do pensamento, os filósofos propõem uma maneira de entender o indivíduo, o conhecimento e os agenciamentos entre pessoas, ideias e territórios, assumindo uma perspectiva de multiplicidades, linhas e fluxos, desprovidos de um centro ou raiz, multiplicidades acêntricas. “O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensõesuperficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos”(DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 22).

O rizoma é descrito a partir de alguns princípios como a *conexão e heterogeneidade*, – qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado com qualquer outro, um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais; *princípio multiplicidade* – é diferente do múltiplo que faz relação com o uno, como sujeito ou como objeto, a multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem mudar de natureza; *princípio de ruptura assignificante* - o rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e retomado por alguma de suas linhas. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, tribuído, etc.; mas, compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar, daí a sua característica movente e impermanente. Por Fim, *o princípio da cartografia e decalcomania*, – fazer um mapa permite uma experimentação ancorada no real, ao invés de reproduzir um inconsciente fechado sobre ele mesmo, o mapa constrói ou agência novos modos de ver e ouvir, é aberto, conectável, reversível, desmontável, suscetível de modificações constantemente.

No mapeamento, a atividade cartográfica permite trazer à tona novas perspectivas, ao atualizar os processos e transmutações dos fenômenos ou indivíduos de um dado campo de pesquisa. O mapa é um platô, uma plataforma que desenha ou performatiza o campo de forças à qual o fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente. Nesse sentido:

Um platô está sempre no meio, nem início nem fim. Um rizoma é feito de platôs. Gregory Bateson serve-se da palavra “platô” para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior... Chamamos “platô” toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender o rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 44).

A inspiração dos platôs vem de “Mente e Natureza” (1979), do antropólogo Gregory Bateson (1904-1980), cujo conceito de Ecologia da Mente resulta de uma rede de intercâmbios de informações entre a humanidade, as forças bióticas e abióticas da terra mediadas pela tecnologia, interconectadas e em transformação contínua. O conceito batesoniano de Informação é o da diferença que produz diferença. Bateson “declarou que o mundo mental – a mente – o mundo do processamento de informação – não é limitado pela pele” (BATESON *apud* INGOLD, 2015, p. 140), essas “*tramas que conectam*” a mente e o mundo onde são elaboradas essas informações culturais e ecológicas não está limitado pela epiderme, constitui um todo coerente e caótico.

Uma das grandes influências do conceito de cartografia como um princípio do rizoma vem da filosofia de Michel Foucault, a quem Deleuze referiu-se como cartógrafo, e que o próprio Foucault assumiria a partir de seu vínculo com o campo da geografia. O método foucaultiano transita na arqueologia do saber, genealogia do poder e genealogia da ética. A linha metodológica saber-poder- subjetividade é uma derivação e uma incorporação na análise cartográfica como proposta metodológica do rizoma deleuziano.

Há no procedimento empreendido por Foucault uma discussão sobre a “especialização da história” presente em suas genealogias, uso da arqueologia como cartografia ou geopolítica dos discursos, que se tornam evidentes a partir da utilização de “metáforas espaciais”, “como: posição, campo, deslocamento, território, domínio, solo, arquipélago, geopolítica, paisagem, entre outras, dando mostras de uma dimensão espaço-temporal em suas análises”. (PRADO FILHO & TETI, 2013, p. 46).

Mas, a cartografia de que falam Deleuze e Foucault não diz respeito às cartografias tradicionais, ligadas ao campo da geografia e que busca ser um conhecimento preciso, fundado em bases matemáticas, estatísticas, traçando mapas referentes a territórios, regiões e suas fronteiras, demarcações, topografias, acidentes geográficos, etc. A cartografia social aqui descrita liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade.

O método cartográfico não está posto como uma proposição de regras, protocolos de pesquisa, mas como procedimento de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência. Fazer o mapa nesse sentido é também um ato performático do pesquisador, a partir de diagramas, “que não se referem à topografia, mas a uma topologia dinâmica, a lugares e movimentos de poder”, o mapa “traça diagramas de poder, expõe as linhas de força, enfrentamentos, densidades, intensidades”. (DELEUZE *apud* PRADO FILHO & TETI, 2013, p. 47- 48).

O diagrama em Deleuze não é mais o arquivo (auditivo ou visual), mas o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social, é o que o filósofo define como máquina abstrata, cuja definição se dá por meio de funções e matérias informes, ignorando as distinções de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não discursiva. Uma máquina quase muda e cega, mas cujo aparecimento cria campos de visibilidade e dizibilidade. Todo diagrama é uma multiplicidade espaço-temporal, há tantos diagramas quanto campos sociais na História. (DELEUZE *apud* PRADO FILHO & TETI, 2013:47-48).

O mapa, a escritura cartográfica revela a relação de forças à medida que não decalca a “grande política” (do Estado, da sociedade, das instituições), mas cria, desenha um esboço de relações capilares de poder, dando visibilidade à dinâmica micropolítica de um campo social, invisibilizado ou silenciado.

2.5 Perspectivismo Ameríndio e Ecologia da Comunicação Indígena

Viveiro de Castro (2015), ao propor uma nova antropologia, redimensiona questões que tangem a reflexão sobre a esfera da Natureza e Cultura e sobre a existência concreta de diversas perspectivas oriundas de mundos distintos. O perspectivismo ameríndio insere o ponto de vista xamânico indígena, diferente do antropocentrismo europeu, diz ele: “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50). É um cruzar de barreiras corporais de perspectivas subjetivas, que faz do xamã “interlocutor ativo no diálogo transespecífico”. Mas isso não o coloca necessariamente em pé de igualdade com o antropólogo que detém a forma, o xamã detém a matéria.

Todavia, nesta nova perspectiva, há uma inversão de valores importantes, os ameríndios apontam um multinaturalismo, não como uma representação ou uma unidade cosmológica, ou mesmo um ‘ativado’ ou ‘agenciado’, mas como manifestação da ‘multiplicidade biossocial’. A natureza como lugar de potência, garante novos modos de

conhecer, materializados a partir da ação e da experiência. O multinaturalismo se opõe ao multiculturalismo do pensamento europeu, ele entende que ao invés de diferentes culturas habitando e partilhando uma natureza única, só existe uma cultura, a humana, partilhando diferentes naturezas.

É uma nova epistemologia do ponto de vista indígena, que desobjetifica todas as coisas e os coloca como detentores de alma, “Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade forma” (VIVEIROS, 2002, p.377). O xamã reconhece a forma do outro e o personifica (humano, animal, planta, água, espírito) como manifestação da ‘multiplicidade biossocial’. Todos veem-se a si próprios e aos outros seres do mundo, o Xamã passa a ser interlocutor ativo do diálogo transespecífico.

Ao passo que na perspectiva ameríndia, reconhecer é personificar a forma do Outro como pessoa, portanto, reconhece cada evento como sendo, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. Na visão da epistemologia objetivista, se coloca ao contrário, estabelece o aprisionamento do sujeito e objeto, convertendo em ‘coisa’ a forma do outro. A subjetividade indígena e seus ecossistemas, desconstrói conceitos como ‘natureza’, ‘cultura’ e ‘sobrenatural’. Neste sentido, uma perspectiva para Viveiro de Castro (2015) não é uma representação, mas um multinaturalismo, epistemologia constante e ontologia variável.

O pensamento de Viveiros de Castro é retomado na teoria da comunicação, proposta por Massimo Di Felice e Eliete S. Pereira organizadores de “Redes e Ecologias Comunicativas Indígenas” (DI FELICE, *et al.*, 2017); Sobre a dimensão conectiva da ecologia indígena, não pode ser sistêmica, nem separada, nem delimitada, possui esfera social complexa, não apenas dialética entre os vários membros que habitam um território, mas, possui emergências, uma dimensão conectiva que permite uma ‘*transubstanciação*’, torna-se outro por meio da circulação ao interno de diversas entidades.

Para Di Felice (2017), o papel do Xamã, da curandeira, passa a ser fundamental na intermediação entre as forças do mundo não-humano e humano, uma vez que na ecologia comunicativa ameríndia, “tudo no cosmos é capaz de assumir um ponto de vista (universalidade do espírito ou da humanidade)” (DI FELICE, 2017, p. 136-137). A comunicação é resultado do encontro pragmático com o mundo, adquirindo materialidade onde a natureza é viva, com suas potências, seus dons, onde os espíritos encantados são percebidos. O xamanismo se converte em mediação, entre o mundo humano e não-humano dotado de capacidade comunicativa.

3 MÉTODOS E MATERIAIS

As Águas Sagradas

A Água é o segredo da vida dada ao fluxo.

O fluxo é o segredo da vida. Mesmo parado irradia alegria.

A origem da vida do espaço da terra é dada à água.

Osun tem essa consciência e a protege com a sua vaidade, exuberante e a sabedoria feminina. A louvação é ao sol que condecora a coroa do *Osun* mostrando o rosto estratificado em degraus. Tal beleza feminina, não deve ser a própria terra, que é água.

Osun é essa água adorada no coração pulsante a nascer de uma criança. (BADIRÚ, 2016)



Figura 2. Pajé Jaguriçá, na ritualidade no Território Pankararu Opará às margens do Rio São Francisco. Fonte: (Tomáz, 2023)

3.1 Da Fenomenologia como Método de Análise à Cartografia como Método Rizomático

O presente trabalho, se fundamenta numa abordagem bibliográfica que permeia as ideias teóricas do método fenomenológico ao método cartográfico, o que nos permite trazer o pensamento dos clássicos ao contemporâneo, numa imersão quanto as rupturas da narrativa que giram em torno do antropocentrismo aos novos paradigmas ecológicos, ecocêntricos. A concepção ecocêntrica para Guattari (1990) é entendida como um modelo

prático e especulativo, ético-político e estético, uma simples e eficaz renovação das antigas formas de concepção do ser humano, da sociedade e do meio ambiente.

A maneira como compreendemos e interpretamos as coisas determina a epistemologia de um saber, que para Foucault (2007) é fruto de uma construção histórica não linear, de caráter não natural e de uma invenção de animais inteligentes. Sua postura contra instintivo e contra natural, expõe uma ideia do saber como fruto de relação de luta e poder, dominação e guerra, procedimento de exclusão.

Foucault (2007), rompe com o pensamento empírico-transcendental, para um pensamento 'quase-transcendental', ou seja, uma analítica da tripla raiz da finitude: vida - trabalho - linguagem. Para ele, a gênese material do transcendental não visa nos esclarecer sobre estruturas formais que tenham valor universal, mas, questiona as condições formais através da pesquisa históricas, desvelando o que nos levou a se constituir como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.

A cartografia surge em Deleuze como método de análise de dispositivos, para o filósofo, dispositivo é um conjunto multilinear, composto de linhas de diferentes naturezas que percorrem os dispositivos em todos os sentidos, desenrolando processos diversos em permanente desequilíbrio. A cartografia seria um método apropriado para desemaranhar as linhas de um dispositivo, tal qual se desfaz um novelo, assim, percorre caminhos desconhecidos, Foucault chama isso de 'trabalho de terreno'. Não se compõe apenas um dispositivo, mas, atravessa-o por todos os ângulos.

Deleuze e Guattari defendiam a cartografia como uma política cognitiva do cartógrafo, como um ato performático, a atividade cartográfica promove a criação de um território de observação, faz emergir um mundo que já existia como virtualidade e que, enfim, ganha existência ao se atualizar. Para tal, o cartógrafo deve valer-se tanto dos dados qualitativos como quantitativos para enriquecer a percepção sobre o tema (PASSOS, KASTRUP E ESCÓSSIA, 2015), uma vez que os processos de produção da realidade se expressam de maneiras diversas. "O objetivo da cartografia é justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente." (BARROS E KASTRUP, 2015, p.57).

3.2 As Dinâmicas Territoriais e o Fenômeno Historiográfico

O Rio Opará, também conhecido como Rio São Francisco, é um ente que alimenta e dá vida a todo o povo. *"Tudo que Deus criou é vivo, todos os seres são apoiadores que suprem*

nossas necessidades do corpo e da alma. Porque a água é vida, e nossa geração vem da água” (Pajé Jaguriça, 2023). O Rio Opará encontra-se quase todo inserido no semiárido brasileiro, percorre seis Estados do Brasil, sendo quatro deles no Nordeste no Bioma Caatinga (Goiás, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Sergipe e Alagoas), mais de 60 territórios indígenas se localizam em sua bacia e mais de 32 Povos possuem modos de vida que dependem exclusivamente de suas águas.

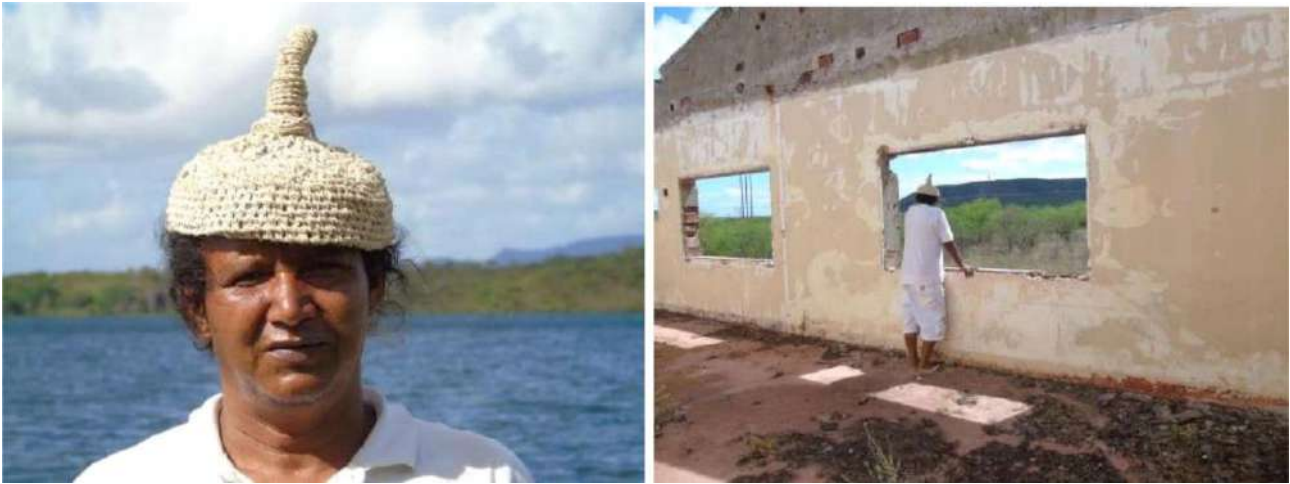


Figura 3. Pajé Jaguriça, realizando visitação no Território na constru o da Nova Cartografia Social (Tomáz, 2022)

A denomina o Opar , que significa *rio-mar*, representa a artéria por onde circula a vida de diversos Povos. Para os Povos Originários, os sentidos das coisas passam pela experimenta o aberta do complexo sist mico que gera a vida e constitui suas rela es.

O Povo Indígena Pankararu Opar  está situado   margem esquerda do Rio, a jusante da Barragem de Itaparica, no município de Jatobá/PE.   um povo que se reagrupou em uma dinâmica nova de reterritorializa o, num lugar de pertencimento ancestral. São parte dos Povos Pankararu do Brejo dos Padres, que tinham a tradi o e o seu modo de vida integrados ao Rio Opar , que no processo de coloniza o foram aldeados no território hoje conhecido como Brejo dos Padres e Entreserras (Jatobá/PE e Tacaratu/PE). Algumas das suas principais famílias, possuem rela es interétnicas entre o Povo Pankararu (PE), Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio (AL) e Xukuru-Kariri (AL). As persegui es missionárias ainda no século XVII, criaram dinâmicas, dispersões e ataques de natureza necropolítica, que complexificavam as estratégias de sobrevivência dos Povos Originários. O Rio São Francisco, ao servir de rota para os colonizadores no Sertão do Nordeste, era também o principal veículo de sustenta o das tradi es étnicas.

As novas dinâmicas territoriais são importantes veículos de resistência e sobrevivência para nos aproximarmos desta realidade, nos valem da história e da experiência de vida de Jaguriça, coautor deste texto, que nos levou, como pesquisadores, para dentro da sua realidade situacional. Jaguriça não é apenas transmissor de conhecimentos, mas responde a uma virtualidade entre-ouvida na compreensão e construção dos conhecimentos que evidenciam possibilidades num mundo de aberturas e relações. Nós pesquisadores, pesquisamos e participamos efetivamente, na proeminência de uma cartografia do saber.

Tomamos como base, a etnografia descrita pelo Pajé Jaguriçá, contida principalmente no fascículo da Nova Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá - Pernambuco (2022), numa pesquisa que não é apenas sobre os Povos, mas com os Povos, uma vez que a relação dialógica acontece em conjunto na construção dos saberes que o tema exige.

4 RESULTADOS

4.1 Quando Nos Tornamos Peregrinos na Luta



Figura 5. Pajé Jaguriçá, no apoio a luta de retomada dos parentes no Território Kariri-Xokó da Bahia (Thomás Bauer, 2019)

Eu sou Washington Tenório, conhecido na língua indígena Kariri-Xokó como Jaguriça, que significa *peixe com cobertura de tigre*, minha Mãe Lindaura Tenório disse: *“meu filho você tem que ser Pajé do Povo Pankararu Opará para ajudar suas irmãs que estão na luta pelo território. Precisa de um Pajé para equilibrar as forças de uma luta como essa”*. Meu avô, Sebastião Tenório, pai de minha mãe era de uma linhagem de Pajé, os espíritos escolhiam o Pajé que sempre caía na mesma família. E eu caí pela luta. Os espíritos atuam de um jeito ou de outro.

Nosso território é de pertencimento sagrado. Antigamente, antes da barragem hidrelétrica, a gente vivia das grandes cachoeiras sagradas, a cachoeira de Itaparica onde banhávamos nossos antepassados que faziam a passagem, onde cantávamos, rezávamos e dançávamos o toré com a força dos espíritos que nos ensinavam. Nessa luta, que também foi uma luta de nossos antepassados, chegamos de volta para nos reintegrarmos novamente ao meu irmão, o Rio Opará, que nos abraça com carinho.

Antigamente meu Povo falava três dialetos, com a chegada dos Jesuítas perdemos nossa língua materna e muitas de nossas terras, apenas algumas palavras ainda estão vivas entre nós. E já venho desde criança, acompanhando a luta porque não tínhamos terra. Lá em Kariri-Xokó vivíamos numa área que dividia uma estrada, e a primeira luta que eu participei foi essa, em que o Povo conseguiu a demarcação da Fazenda Modelo, uma fazenda que estava sob o domínio da CODEVASF, lá em Porto Real do Colégio/AL, mesmo com a demarcação desse território, os indígenas não tiveram o domínio dela porque estava ocupada por não indígenas.

Nesse tempo nós só tínhamos um pedacinho de terra para praticar nossos rituais, mesmo assim, meu pai contava que saiam 11 horas da noite para fazer os rituais escondidos dos não indígenas, porque éramos perseguidos, eram nesses lugares que praticávamos a ciência e a medicina indígena. Depois, com as perseguições que estavam acontecendo lá, voltamos para Pankararu, eu tinha 13 anos de idade, viemos porque lá tinha família nossa em Xukuru- Kariri de Palmeira dos Índios – Alagoas, uma parte de minha família estava lá, aí nós fomos ajudar nossos parentes na luta.

Mas a convivência de meu pai com minha mãe não deu certo e aí ele voltou para Porto Real do Colégio em Kariri-Xokó e nós voltamos para Pankararu. Foi aí que minha mãe percebeu que as terras que eram de nosso avô, o pai dela, os parentes tinham tomado conta, até um rancho que ela morou, um parente pediu de volta. Foi aí que ela pediu muito aos espíritos de luz que nos desse uma solução. Uma noite veio uma pessoa muito precisada que estava doente e pediu um remédio, minha mãe, através das forças dos Encantados, fez o remédio com a medicina indígena e a pessoa foi válida (alcançou a cura), ela cobrou a quantia que o espírito tinha orientado, a

pessoa pagou e ainda deu mais outros suprimentos que ela precisava. O dinheiro deu para comprar um pedacinho de terra, eram 7 tarefas na mão de um primo.

Então, passamos a viver nesse lugar, que fica fora da demarcação do território Pankararu. Fizemos um rancho de palha e fomos viver aí. Com o tempo eu viajei para Salvador para fazer uma apresentação de nossas danças e vender uns artesanatos, o dinheiro que conseguimos lá, deu para fazer uma casa melhor. Minha mãe começou a trabalhar na parte da ciência, fazendo as garrafadas e ajudando muita gente, tinha remédios para banhos, chás e garrafadas. E assim fomos sobrevivendo em Pankararu. Ela ajudou muitos parentes na parte espiritual e eu a acompanhava, quando ela precisou sair para acompanhar minhas irmãs, eu fiquei fazendo essa parte espiritual, rezava em crianças. Acontece que nossas terras eram muito poucas para a demanda da família. Foi quando minhas irmãs resolveram partir pra luta. Durante o processo da Cartografia Social em 2022, a Anciã Lindaura Tenório, se posiciona diante da luta pela demarcação do território:

Eu sou Lindaura Tenório, liderança tribal. Eu sou a mãe dessa comunidade que está aqui retomando esse território. A nossa vida sempre foi sofrida, porque ficamos deserdados de nosso território sagrado a muito tempo. Tiraram esse direito nosso e, até hoje, estamos tendo que fazer luta para conseguir um lugar de moradia. A beira do Opará é esse lugar que meus filhos têm direito, é o território sagrado que meus filhos são herdeiros, é a beira do Opará que com a força divina, que atua na nossa ancestralidade a segurança que meu Povo tem para viver. Nós sempre vivemos para ajudar aos outros, na esperança que um dia Deus nos permitisse a honra de resgatar de volta nós pra o lugar Sagrada de onde nós nunca deveríamos ter saído. O rio é nossa alma e nosso espírito. Sem isso, Pankararu fica pela metade, porque se distanciou das beiradas do Opará. (Lindaura Tenório, Anciã da Aldeia Pankararu Opará) (Cartografia social, 2022).

As marcas coloniais, conduziram os povos a obliteração cultural. Fanon (2022) infere que o colonizador tortura o colonizado a confessar uma inferioridade de sua cultura, as consequências disso é um território usurpado, a miséria consagrada, o banimento de qualquer sorte de organização. Nesse desfecho, o colonizado realiza uma luta aberta e organizada. Sua libertação é a libertação da própria natureza em disputa. O rio amarrado na técnica, grita horrores sob a voz dos Opará, ao denunciar o lixo, as amarras, sua poluição, sua desilusão. O tensionamento provocado pelo conflito é libertário.



Figura 6. Anciã Lindaura Tenória, mãe do Pajé Jaguriçá (Tomáz, 2020)

4.2 Os Dispositivos do Método e da Técnica do Aprisionamento

“[...] deixamos de lado essa Europa que não para de falar do homem, ao mesmo tempo que o massacra por toda parte onde o encontra, em todos os cantos de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo” (FANON, 2022, p. 323). Reconhecendo a sua história no contexto da coletividade, é preciso quebrar os paradigmas que envolvem a exploração e a segregação, e criar um novo pensamento experiencial capaz de dignificar a vida. Por muito, o pensamento determinista do ser na totalidade, em grande medida, influenciou e legitimou a ação política de objetificação das pessoas e da natureza. As novas dinâmicas territoriais, ao influenciarem uma consciência étnica, instaura disputas entre diferentes forças sociais, como as que os Pankararu Opará instauram, ao enfrentar a Chesf - Companhia Hidrelétrica do São Francisco como uma empresa que aprisionou o Rio São Francisco nas paredes das hidrelétricas.

Os dispositivos técnicos que sequestraram o Rio São Francisco e seu Povo, nas velhas tramas dominantes, moveram-se por uma concepção ideológica da ‘verdade’ desenvolvimentista, isso envolve modelos de dominação como a concentração de terras,

imobilização da força de trabalho e continua a reduzir o humano pobre a condição de coisa, acentuando a objetificação da natureza, como sua maior estratégia. Foucault diz no livro *Vigiar e Punir* (1987), que o discurso de poder acontece no controle dos corpos e na regulação da população, configurado numa biopolítica.

A rota de fuga para os sujeitos coletivos, é o de escapar da armadilha do relativismo, da normalidade, na afirmação do território da terra e da água, na interlocução guiada politicamente. Mas como chave epistemológica, isso acontece numa cartografia de saberes de novos movimentos identitários, territoriais e culturais, quiçá ontológicos, ou melhor dizendo, “guerras ontológicas”⁶, na crítica ao relativismo antropológico. A guerra é contínua. Abaixo, algumas imagens do rio Opará ocupado pelas hidroelétricas e o lixão no município de Jatobá – PE.



Figura 7. Território Pankararu Opará sendo reivindicado junto ao governo Federal à ser demarcado, áreas de conflitos com a Chesf, Lixões da Prefeitura de Jatobá e produção de tilapia em áreas de captação de água de beber (Tomáz, 2020)

⁶ Ver Almeida (2007), na crítica do relativismo antropológico

A retomada de um território de pertencimento, significa para os indígenas a libertação dos 'encantados' que aprisionados também permaneceram por décadas, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações específicas, como movimentos reivindicatórios de direitos para si e para o ambiente da natureza, as lutas reivindicatórias são econômicas e identitárias. É uma quebra de correntes entre o paradigma da tutela, a guerra política e a concepção desenvolvimentista. Uma cartografia de saberes ecológicos: o Ser Pajé, as lendas, o campiô, cantos danças e rezas

4.3 Uma Cartografia de Saberes Ecológicos: o Ser Pajé, as Lendas, o Campiô, Cantos Danças e Rezas

Não há nada mais libertador que a Encantaria [...]



Figura 8. Pajé Jaguriçá e suas contações de histórias (André Luís, 2019)

Diz a lenda que um espírito que fica na água é peixe, já na terra é humano e animal: gente, réptil, ave ou felino, depende de como o espírito queira se apresentar. De modo que nem todo peixe que está no rio é meio de produção, pode ser meio de equilíbrio que a natureza precisa. Nossos antepassados nos contavam como os espíritos lhes ensinavam a entoar um canto e a dançar um toré, contam que uma voz saía das águas e, no idioma dos antigos, ensinavam as palavras, a entonação e a batida do toré. Um dos idiomas de meu

Povo era o Natu.

Sou Pajé, não por acaso, houve necessidade do Povo de ter uma liderança espiritual, e minha mãe chamou para assumir essa missão. Os espíritos me levaram a assumir. Em meus sonhos muitos ensinamentos estão presentes, quando descubro um achado arqueológico ou aprendo uma trama do manto de Pajé que devo usar. Nas beiradas dessas águas aparece muito ensinamento, desde os antigos até hoje. Muitos Fulni-ô vinham para essas cachoeiras, para aprender os cantos no idioma dos antigos, as forças energéticas ensinavam até as defesas. Das lendas muitas lendas que escutei:

Tinha um casal de índios nativos, que preparavam as ervas medicinais de cura e o cachimbo com fumo que eram os campiôs de cura. Num certo dia, o pai e a mãe esqueceram de dar para os três filhos o caqui para se defumar, os filhos se deram falta desse momento e procura do pai e da mãe: cadê o campiô? porque estavam esperando esse momento para ir dançar para pegar força pra poder pescar. Os pais avisam que o fumo havia acabado, mas, os filhos, continuaram então o ritual, onde cantaram e dançaram, mas, ao término do ritual eles conversaram entre si, quanto os pais foram fazer a pescaria, um dos filhos não participava da dança, porque não tinha a idade certa, mas, ele achava aquilo muito bonito. Ele não podia entrar na dança, mas, observou que no aió dos pais ainda tinha fumo num campiô, observando aquilo como uma negação do pai, o filho mais velho resolveu ir embora, os outros acompanharam.

Embora o irmão mais velho tivesse convencido o mais novo a ficar para cuidar dos pais, o mais novo não aceitou, queria ir junto com os irmãos. Juntos eles começaram a fumar o campiô e a fumaça saia pelos poros dos braços, o mais novo foi indagado, que se a fumasse não saísse dos poros teria que ficar com os pais. Ocorre que o mais novo passou no teste e a fumaça sai pelos poros.

Os pais nas corredeiras perceberam o que estava acontecendo e que os filhos estavam seguindo para as cachoeiras dos Veados em Paulo Afonso. Os filhos, ao chegarem na grande cachoeira, o mais velho ao conversar com a água, percebe que uma grande laje se erguia e percebeu que era uma grande pedra de diamante. O mais velho, o do meio e o mais novo entram e desaparecem na água, mesmo escutando o chamamento dos pais. Ocorre que quando eles desaparecem em água, a mãe transforma-se num pequeno animal e o pai em um Umbuzeiro.

É por isso que para nós Pankararu, temos a tradição da flechada do primeiro Umbu para dar início ao grande ritual dos Praiás. Que dançam conforme os passos da natureza, os pássaros, os ventos, etc., como foi a mãe que se encantou como animal, as danças acontecem imitando esses pequenos animais como homenagem a esta mãe que se encantou. Quanto aos filhos, ao se encantarem nas cachoeiras eles vivem lá como aqueles que nos dão proteção. (Pajé Jaguriçá, NCS, 2022).

Importa saber, que a relação que entrelaça os sujeitos coletivos com a vida do ser da natureza, torna-se uma coisa só, um complexo sistema de simbiose. O saber, a linguagem e

a ritualidade são marcadas pela ecologia sonora ou musical (SOUZA, 2018), por uma ecologia da estética, que instaura fenômenos de cura e do sagrado.

A performance ritualística indígena evoca uma cadeia intersemiótica complexa a música como sistema pivotante que intermedia na performance ritualística “os universos das artes verbais (poética, mito) em relação àqueles das expressões plástico-visuais (grafismos, iconografia, adereços) e coreológicas (dança, teatro)” (MENEZES BASTOS, 2007, p. 297). No caso da performance ritualística ameríndia, Anthony Seeger (2015) entende como a música, dança, movimento, ritual e a linguagem das artes verbais são fundamentais nas relações e processos sociais e conceituais: “Cada performance recria, restabelece ou altera a significação do cantar, bem como a de pessoas, ocasiões e lugares” (SEEGER, 2015, p. 139 apud SOUZA, 2015, p. 92).

O horizonte ecológico nos enunciados da linguagem artística das sociedades indígenas demonstram um laço inseparável entre o entorno ambiental e as interações do conjunto de *artes e artisticidades*; Cruciais no que a etnologia apresenta como uma ampla malha comunicacional que se estenderia por toda a paisagem sul americana, do Brasil até os Andes, “esse estado geral [...] cobrindo não apenas o que o Ocidente consagrou como ‘belas artes’, é uma característica marcante das culturas da região, para as quais, as coisas e os seres do mundo são (e constantemente vem a ser) obras de arte.” (MENEZES BASTOS, 2007, p. 295 apud SOUZA, 2015, p. 93).

O Pajé Jaguriça compartilha das ecologias comunicativas de dois importantes troncos indígenas do São Francisco, o Pankararu (Pernambuco) e Kariri-Xocó (Alagoas), povos onde há predominância por uma linguagem oral. Essa partilha de experiência faz com que o pajé seja detentor de um rico acervo de cânticos utilizados de diversas maneiras e distintos contextos. Os cantos compõem uma dimensão ampla das artes narrativas e de sua ecologia simbólica, ao que somariam-se: a oratória (contida na fala pública), a contação de história, o conjunto de rezas, que nos permite traçar um paralelo com essa característica de invocações empregando a palavra cantada, onde a partir da entonação do falante, seja: pajé, xamã, curandeira, rezadeira, (fazendo ou não uso de plantas); que conhece a maneira de invocar o poder da cura e empregá-lo através da palavra-canto no corpo da pessoas doente; entre os povos Kisêdjê da Amazônia, as invocações ou cânticos de cura eram diferentes dos cantos rituais, e na farmacologia desse povo "as invocações tinham importância maior que as plantas medicinais (SEEGER apud SOUZA, 2015:83 apud SOUZA, 2015, p. 102).

São caminhos de multiplicidade, multiculturalidade, que nos ensinam a ideais de sustentabilidade e equilíbrio. Fanon (2022) desconstrói a imagem do colonizado depreciado

e demonstra a possibilidade emancipatória, os Povos Originários colonizados e massacrados, descobrem mecanismos de luta, uma luta desde a autoconsciência ao reconhecimento, desde a ressignificação de sua própria estética às suas contações de histórias e estórias que geram ritmos respiratórios.

Nesse ambiente cultural e político, Sartre (1997) em sua filosofia existencialista, aponta a condição humana para se construir sua própria existência, como um ser que existe para aquilo. Isso significa dizer que o ser humano não possui uma essência que o define de imediato, mas ele é definido de acordo com o modo como vive.

A fenomenologia como método, procura entender a essência das coisas, por meio das impressões que o fenômeno provoca nas pessoas. Contudo, em vez da implantação de um universalismo relativista ou da aceitação de um multiculturalismo absoluto, conceitos como verdade e ética universal entre culturas, devem dimanar de um processo autopoietico; reconhecendo direitos e conferindo dignidade aos membros de quaisquer povos, culturas ou comunidades. O conceito de autopoiese ou autopoietico, para Félix Guattari (1986), se define como ferramenta para entender a realidade cotidiana como autoprodução de modos de existência, forma de problematizar as dinâmicas sociais e os sistemas relacionais.

A multiplicidade e os fluxos das dinâmicas sociais, são fenômenos que dizem respeito não apenas a fatores biológicos, mas a fatores que envolvem as dinâmicas políticas, tecnológicas, do Estado, dos espaços cartográficos, da vida do cotidiano e das formas variadas de agenciamento. Guattari chama atenção para uma multiplicidade de vetores que se entrelaçam constante e incessantemente, de modo que a subjetividade no método cartográfico é indissociável da multiplicidade, pelos quais se constituem nos próprios vetores ao invés de simplesmente advir deles. Tal concepção, se alinha com a afirmação de uma condição ontológica da subjetividade pensada antes como Diferença (DELEUZE, 1968), sendo puro devir, solo pulsante que faz variar todo esse plano de multiplicidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No esboço do método fenomenológico, há um dualismo do ser como produto de uma consciência, ainda difícil de ser superada, a ciência ainda se encontra nas amarras do positivismo analítico, do determinismo eurocêntrico. No entanto, o modo de viver dos Povos Originários, nos ensina sobre o reconhecimento da forma do outro e sua personificação, todas as coisas como integradas, conectadas de forma rizomática.

A Cartografia traça as redes de forças que conectam os sucessivos atravessamentos que perpassam as vidas dos indivíduos e coletividades dos povos indígenas no Brasil, e seus embates contra os sucessivos ataques dos dispositivos do Estado. Cartografar a ecologia comunicativa indígena e seus códigos visuais, códigos sonoros/acústicos que vão além do puramente musical, é cartografar uma malha complexa capaz de intermediar aspectos imagéticos, ecológicos, políticos, lúdicos e religiosos que gravitam sobre as ecologias desses povos.

A interlocução do Pajé Jaguriça, num movimento de resistência étnica e cultural traz a natureza da interlocução ativa onde o humano aprende a se humanizar com a natureza. O giro biocêntrico que permeia o modo de vida dos Povos Originários impõe condições substantivas aos modelos deterministas e desnuda suas contradições.

O percurso sobre a fenomenologia nos coloca no dilema que permeia as sociedades no jogo entre o antropocêntrico dominante e o biocentrismo expressado em relações simbióticas, que inaugura o marco de ideais do direito da Natureza.

Meu irmão Rio, mesmo que em lágrimas, não perde a esperança de seguir em seu curso e abraçar o mar, espalhando esperança de continuação da vida na sua plenitude. *Estou para a terra, como o pulsar de suas veias.*

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. (2013). **O Aberto. O Homem e o Animal**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa. **Caipora, mandioca e outros conflitos ontológicos**. São Carlos, 2007. Palestra proferida no Departamento de Antropologia, Universidade Federal de São Carlos.
- ARRUTI, J. M. P. A. **O reencantamento do mundo: trama histórica e Arranjos territoriais Pankaruru**. 1996. 247 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, RJ.
- BARROS, L.P., KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p32-51.
- BATESON, Gregory. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1986.
- Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá - Pernambuco**. [recurso eletrônico]. /Alzení de Freitas Tomáz e Juracy Marques (coord.). Paulo Afonso, BA: SABEH, 2022. (Série Povos Indígenas do Rio São Francisco, 4).
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. São Paulo: Graal, 1968.
- DELEUZE, Gilles. 1925-1995. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, Vol. 1 / Gilles Deleuze,

Félix Guattari; tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. - São Paulo: Editora 34, 2011. (2º Edição).

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. F86v Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

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

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.

GUIMARÃES, C.R. **Heidegger e a excelência da questão do ser**. In LIMA, ABM., org. Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014. link. <https://static.scielo.org/scielobooks/pcd44/pdf/lima-9788574554440.pdf>

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

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

LIMA, ABM., org. **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014. Link: <https://static.scielo.org/scielobooks/pcd44/pdf/lima-9788574554440.pdf>**

MANZI, R. **O impensado em Husserl** 177 *Kínesis*, Vol. X, nº 22, Julho 2018, p.176-191 Link: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8071>

MENEZES BASTOS, R.J. **Música nas Sociedades Indígenas das terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte**. Revista Maná, v. 13, n. 2, p. 293-316, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000200001, acessado no dia 10/01/2017.

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

PRADO FILHO, K., & TETI, M. M. (2013). **A Cartografia como método para as ciências humanas e sociais**. *Barbarói*, (38), 45-59, 2013. <https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/2471>

RIBAS, R. **O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben**. Pensando – Revista de Filosofia Vol. 4, Nº 8, 2013. link: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1418/1411>

SANTOS, S.L. Originalidade e precariedade do método fenomenológico husserliano. In LIMA, ABM., org. **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [online]**. Ilhéus, BA: Editus, 2014. <https://static.scielo.org/scielobooks/pcd44/pdf/lima-9788574554440.pdf>

SARTRE, Jean-Paul (1946). **O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução e notas de Paulo Perdígão Ih Editora Y Vozes Petrópolis: Vozes, 1997.

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

SOUZA, André L. O. P. **Ecologia Sonora Tuxá: Uma Cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas – BA**. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, UNEB, Juazeiro, 2018.

TRZAN-ÁVILA, Alexandre. **Encontros e Desencontros entre o Pensamento de Husserl e Heidegger: Fenomenologia em Movimento. Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Vol. spe, 2020. Retirado do link: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/56655/36210>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2015. ZUMTHOR, Paul. Performance, Recepção, Leitura. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**, MANA 8(1): 113-148, 2002.

DESAFIOS E OPORTUNIDADES: SUSTENTABILIDADE E EDUCAÇÃO AMBIENTAL EM LAGOA DE DENTRO, IBIPITANGA-BA

Angelita Rosa de Oliveira Rocha¹

Mateus Rodrigues dos Santos²

Eliane Maria de Souza Nogueira³

RESUMO

As conferências ambientais têm o potencial de promover mudanças positivas de atitude e oportunidades sobre as ações mitigadoras. Nesse contexto, as escolas desempenham um papel crucial na educação ambiental, integrando conhecimento à prática social. Este artigo explora a eficácia desse conceito, baseado na observação local, para analisar as realidades ambientais de forma abrangente. O objetivo foi identificar problemas cotidianos e propor ações específicas para resolver ou mitigar desafios. Para isso, uma revisão bibliográfica fundamentou a abordagem e metodologia. Na prática, foi conduzida uma conferência ambiental na Escola Municipal de Lagoa de Dentro - BA, conectando-a com as questões da comunidade. Os resultados mostraram que a conferência envolveu efetivamente alunos e professores, gerando conscientização e propostas para enfrentar problemas identificados. Concluímos que as conferências ambientais ancoradas na realidade local são valiosas para educar e engajar a comunidade escolar em questões ambientais urgentes. Seu poder transformador reside na capacidade de inspirar mudanças de atitude e ações práticas, promovendo um futuro mais sustentável.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Ambiental, Impacto Ambiental, Combate as queimadas.

CHALLENGES AND OPPORTUNITIES: SUSTAINABILITY AND ENVIRONMENTAL EDUCATION IN LAGOA DE DENTRO, IBIPITANGA – BA

ABSTRACT

The environmental conferences have the power to promote positive behavioral changes and opportunities in mitigating actions. In this context, schools play a crucial role in environmental

¹ Mestra e Doutoranda em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). E-mail: angelitarosabrasil@gmail.com*

² Especialista em Gestão Ambiental pela Faculdade Cidade de Guanhães, Mídias na Educação pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e em Gestão Educacional pela Faculdade de São Salvador. E-mail: teugeografo@yahoo.com.br

³ Doutora em Ciências Biológicas - Docente UNEB. Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental. E-mail: emsnogueira@gmail.com

education, integrating knowledge and social actions. This paper explores the efficiency of this concept, based on local observations, in order to analyze the environmental realities in a wide scale. The objective was to identify daily issues and propose specific actions to solve or mitigate challenges. For this, a bibliographic review has based the approach and methodology. In practice, an environmental conference was carried out at the Municipal School of Lagoa de Dentro – BA, connecting it with the community problems. The results have shown that the conference effectively evolved students and teachers, arising awareness and solutions to deal with the issues. It was concluded that environmental conferences, when based on the local reality, are valuable to educate and engage the school community in urgent environmental questions. Its transformation power lies in its capacity of inspiring behavior changes and positive actions, which promote a more sustainable future. Parte superior do formulário

KEYWORDS: Environmental education, Environmental impact, fight against fires

DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES: SUSTENTABILIDAD Y EDUCACIÓN AMBIENTAL EN LAGOA DE DENTRO, IBIPITANGA-BA

RESÚMEN

Las conferencias ambientales tienen el potencial de promover cambios de actitud positivos y oportunidades para acciones de mitigación. En este contexto, las escuelas juegan un papel crucial en la educación ambiental, integrando el conocimiento con la práctica social. Este artículo explora la efectividad de este concepto, a partir de la observación local, para analizar de manera integral las realidades ambientales. El objetivo fue identificar problemas cotidianos y proponer acciones específicas para resolver o mitigar los desafíos. Para ello, una revisión bibliográfica fundamentó el enfoque y la metodología. En la práctica, se realizó una jornada ambiental en la Escuela Municipal de Lagoa de Dentro - BA, vinculándola con cuestiones comunitarias. Los resultados mostraron que la conferencia involucró efectivamente a estudiantes y docentes, generando conciencia y propuestas para abordar los problemas identificados. Concluimos que las conferencias ambientales ancladas en la realidad local son valiosas para educar e involucrar a la comunidad escolar en cuestiones ambientales urgentes. Su poder transformador reside en su capacidad para inspirar cambios de actitud y acciones prácticas, promoviendo un futuro más sostenible.

PALABRAS CLAVES: Educación Ambiental, Impacto Ambiental, Lucha contra incendios

1 INTRODUÇÃO

No cenário atual, a preocupação ambiental ressoa com urgência em todas as esferas da sociedade. Em diferentes contextos geográficos, as discussões e reflexões sobre os danos ao meio ambiente reforçam a necessidade de redefinir posturas e estratégias para atenuar os crescentes índices de degradação.

Em uma perspectiva global, as inúmeras conferências apontam para os abusos que a humanidade inflige sobre os habitats naturais. O modelo predatório, fundamentado em um consumismo cada vez mais desenfreado e imediatista, tem contribuído para a destruição implacável das condições ambientais essenciais. Nesse processo, as práticas tradicionais de conservação cedem lugar às necessidades mercadológicas e ao fervor capitalista que impulsionam as ações humanas.

A III Conferência Infantojuvenil para o Meio Ambiente com a temática “A Educação Ambiental do Município de Ibipitanga promovendo a cidadania nos territórios da Bahia”, a Escola Municipal de Lagoa de Dentro localizada na Comunidade de Lagoa de Dentro no município de Ibipitanga-BA, no fomento das etapas escolar e municipal com o tema: “Desenvolvimento Sustentável: Conscientização Ambiental e Práticas Econômicas Equilibradas na Comunidade de Lagoa de Dentro”, que deu origem a esse estudo em virtude de a problemática apresentada no evento ser de extrema preocupação ambiental.

A prática do desmatamento é a maneira mais usual utilizada pelos moradores da comunidade em questão, justificadas pela alta dependência do setor primário nas produções locais, especialmente nas atividades agropecuárias. Dessa maneira, indaga-se quais as discussões e políticas sociais e do poder público podem ser criadas e/ou incentivadas para amenizar os problemas ambientais e potencializar os ganhos econômicos?

Diante desse contexto, o diagnóstico local observa que a prática do desmatamento é uma realidade cada vez mais presente na comunidade de Lagoa de Dentro. A opção do método de queimadas além de produzir gases nocivos para a sobrevivência humana, destrói gradativamente os solos, deixando-os, a longo prazo, improdutivos, num processo conhecido como laterização. A retirada da cobertura vegetal ainda intensifica o processo de erosão, podendo, em muitos casos, originar voçorocas devido à intensidade das chuvas na alta estação.

O propósito deste artigo é ressaltar a relevância das conversas ambientais para a comunidade circundante. Nessa perspectiva, a realização de uma conferência emerge

como uma ferramenta de grande valor, viabilizando uma análise minuciosa das origens e consequências dos danos ambientais resultantes da intervenção humana.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

A Escola Municipal de Lagoa de Dentro, situada na zona rural a 27,9 km de Ibipitanga, é um pilar educacional vital na citada região. Atende alunos desde a Educação Infantil até os Anos Finais do Ensino Fundamental, abrangendo diversas faixas etárias e necessidades educacionais. Com um corpo discente de 87 estudantes, o ambiente proporciona aprendizado, interação e desenvolvimento. A equipe docente dedicada transcende a sala de aula, impactando a comunidade. A escola não apenas transmite conhecimento, mas também forma cidadãos conscientes e participativos, sendo um agente de transformação social e cultural na região.

3 PERCURSO METODOLÓGICO

Os fenômenos ambientais são resultado de uma interação complexa de ações, influenciados por diversos contextos espaço-temporais. Discutir esses fenômenos torna-se uma ferramenta poderosa na prática educativa, pois permite que os alunos vivenciem situações do cotidiano que afetam a sociedade local de maneira constante. O objetivo deste artigo é destacar a importância das discussões ambientais para a comunidade entorno. Nesse sentido, a realização de uma conferência se torna um instrumento valioso, pois permite a investigação detalhada das causas e efeitos dos danos ambientais causados pela ação humana.

4 COLETA DE DADOS

O processo de coleta de dados foi fundamentado em abordagens participativas e investigativas. Para compreender os fenômenos ambientais e sua relevância na comunidade de Lagoa de Dentro, foram adotadas as seguintes etapas:

- **Conscientização e Sensibilização:** Os docentes conduziram atividades para

- conscientizar os alunos sobre a importância das questões ambientais e seu impacto na comunidade. Isso estabeleceu a base para a participação ativa dos estudantes.
- **Pesquisas Individuais e em Grupos:** Os alunos conduziram pesquisas individuais e em grupos sobre temas relacionados ao meio ambiente. Utilizaram fontes diversas, como literatura especializada e observações locais, para coletar informações relevantes.
- **Debates em Sala de Aula:** As descobertas das pesquisas foram discutidas em sala de aula, promovendo o compartilhamento de conhecimento entre os alunos e incentivando a análise crítica das questões ambientais.
- **Visitas de Campo:** Foram realizadas visitas de campo à comunidade de Lagoa de Dentro para observar diretamente os desafios ambientais e compreender sua interação com a vida cotidiana.
- **III Conferência Infantojuvenil para o Meio Ambiente - Etapa Escolar:** Os alunos apresentaram suas pesquisas durante essa conferência, consolidando os dados e as perspectivas coletadas até esse ponto.

5 ANÁLISE DOS DADOS

Após a coleta dos dados, seguiu-se a etapa de análise para compreender as nuances e as implicações das informações obtidas:

- **Seleção e Organização:** As informações coletadas foram organizadas de forma a identificar padrões, tendências e questões recorrentes nas pesquisas dos alunos.
- **Identificação de Causas e Efeitos:** As possíveis causas dos problemas ambientais foram analisadas em conjunto com seus efeitos na comunidade de Lagoa de Dentro. Isso permitiu uma compreensão mais profunda das interconexões entre diferentes fenômenos.
- **Comparação com Literatura:** As descobertas foram comparadas com a literatura acadêmica existente para contextualizar os resultados e contribuir para uma análise mais robusta.
- **Discussões e Reflexões:** As análises foram discutidas em sala de aula, envolvendo alunos e professores em reflexões conjuntas sobre as questões ambientais identificadas.

- **Preparação para a Conferência Municipal:** Com base nas análises, foram selecionadas produções e representantes da escola para a Conferência Municipal, ampliando a discussão.

A combinação da coleta de dados participativa e da análise aprofundada permitiu uma compreensão holística das questões ambientais em Lagoa de Dentro, proporcionando uma base sólida para ações futuras e tomadas de decisão informadas.

6 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os rumos a serem trilhados, quando se remete à esfera ambiental, precisa ser redirecionado, haja vista a massiva exploração dos recursos esgotáveis do planeta. Questões como a utilização de fontes de energia renováveis e uma postura mais equilibrada ecologicamente despontam como características emergentes numa sociedade cada vez mais aviltante e apegada aos corolários capitalistas.

As escalas em que se sucedem tais acontecimentos são diversificadas, daí se pensar em fenômenos com características globais, mas que atingem as populações locais decisivamente. Historicamente, a atuação de países hegemônicos, acoplados as grandes corporações, disseminaram estruturas de submissão ao modelo predatório e o esmaecimento do vínculo significativo com o espaço vivido, especialmente o ambiental.

Considerando o exposto, as discussões empreendidas nesse trabalho se consubstanciam a partir da valorização do espaço local enquanto ferramenta de análise, denúncia e ação social, tendo-se, nas lutas de classe, os ingredientes necessários para recrudescer os modelos educacionais de preservação da esfera ambiental. É preciso dar voz aos diferentes sujeitos, cada um com uma especificidade que, se somadas, podem alavancar ideias e projetos substanciais, daí a relevância na criação de espaços plurais nos quais os movimentos de descentralização e democratização possam ser presenciados na prática.

Entendendo-se sob tal maneira, a IV Conferência Estadual Infantojuvenil Pelo Meio Ambiente debate “A Educação Ambiental como Promotora da Cidadania nos Territórios da Bahia”. Tal proposta parte do escopo de ser o território alicerçado de ações diversificadas, no qual os diferentes sujeitos contribuem na sua construção a partir de relações sociais de poder. A realização da referida conferência fomenta a territorialidade enquanto ação educativa voltada para o estabelecimento de laços afetivos com o espaço.

Nessa abordagem, é relevante ressaltar que as escolas devem engajar-se em projetos participativos, isso envolve os subtemas prioritários: água, saúde, mudanças climáticas e segurança alimentar e nutricional, com foco nas injustiças socioambientais. A elaboração do projeto exige colaboração interdisciplinar em sala de aula, incluindo a contextualização pelo(a) professor(a), pesquisa e identificação de problemas socioambientais na comunidade, município, território e/ou estado. A pesquisa orienta os estudantes a escolher o problema a ser abordado em seus projetos (BAHIA 2022, p. 04).

Os espaços dialéticos precisam ser cada vez mais oportunizados à comunidade educativa, envolvendo não somente a questão escolar, mas também a social. Os diálogos a serem proferidos enfatizam a necessidade de análises criteriosas e possíveis ações de preservação dos recursos. De forma participativa, a proposta de uma conferência, nesse caso o da Escola Municipal de Lagoa de Dentro, suscita elementos cotidianos e paulatinamente presenciados na história de existência dos sujeitos e da sociedade. São exemplos de atividades e atitudes historicamente consideradas como naturais, mas que do ponto de vista da esfera ambiental, se apresentam enquanto situações de difícil domesticação, a exemplo das queimadas usadas como ferramenta para possibilitar os ganhos econômicos.

Cumprindo uma função de ensino, pesquisa e extensão, a escola mencionada desenvolveu uma série de discussões existenciais, tornando público e científicas ações que por muito tempo foram consideradas como naturais e inevitáveis. Permitir aos alunos tais análises enriquece o ambiente educativo e social, uma vez que mentalidades podem ser constantemente transformadas.

É necessário que diferentes esferas saibam das polêmicas, necessidades e potencialidades ambientais da Comunidade da Lagoa de Dentro, algo oportunizado somente por intermédio da escolha de delegados, requisito da Comissão de Meio Ambiente e Qualidade de Vida (COM-VIDA), organização que suscita as discussões em torno de uma ótica educacional.

Nesse contexto, destaca-se que a COM-VIDA é uma forma de organização escolar que une a ideia dos jovens da I Conferência de criar "conselhos de meio ambiente nas escolas" com a proposta dos Círculos de Aprendizagem e Cultura de Paulo Freire. Os estudantes são os principais impulsionadores da COM-VIDA. No perfil desses estudantes, é importante observar características como liderança estudantil com interesse em questões socioambientais (controle social, protagonismo juvenil, valores éticos, identidade cultural, gestão democrática, respeito às diferenças, equidade social, solidariedade e cooperação

entre os indivíduos, senso de pertencimento) e habilidade em compartilhar experiências positivas com a comunidade em que estão inseridos (BAHIA 2022, p. 19).

Os valores a serem desenvolvidos na referida comissão enfatizam os mecanismos democráticos como incentivo ao protagonismo juvenil. Nada mais salutar do que ser oportunizado tais mecanismos a partir de diálogos ambientais importantes e altamente contemporâneos, capazes de recrudescer nos discentes, o espírito questionador e o pertencimento para com o território supramencionado.

A construção dos diferentes territórios nem sempre é pautado em elementos progressistas, a exemplo dos problemas ambientais que gradativamente são implementados em diferentes entornos. Uma lembrança histórica da ocupação humana em diversas escalas geográficas permite analisar o retrocesso de uma territorialização baseada nos elementos imediatistas e capitalistas, algo que exuma uma preocupação ininterrupta sobre as formas de construção espacial.

A escola, principal *lócus* dessa educação, possui uma possibilidade enriquecedora de transposição dos conhecimentos para a prática social, e nesse âmbito, a concepção de uma conferência, respaldada na observação local, permite uma análise pormenorizada das realidades ambientais encontradas.

A permanência de estruturas arcaicas e a intensificação de azares naturais, principalmente referentes ao desgaste do solo, à existência latente da estiagem, do desmatamento e tantos outros elementos, permite presenciar a visão imediatista dos moradores locais. Entende-se, no entanto, que tais condições de culpa não podem ser direcionadas somente aos mesmos, mas também direcionadas ao sistema público de não formação e aparelhamento para o trabalho no campo. Conforme Azevedo (1970, p. 73), nas regiões áridas do Nordeste, devido ao clima semiárido, alta evaporação diurna e composição das rochas, ocorrem drásticas variações nos fluxos dos rios: após cheias rápidas e intensas, há períodos de estiagem severa, que podem secar extensas partes de muitos rios.

O conhecimento em torno de tais estruturas físicas é de salutar relevância para o trabalho ambiental. A apreensão de técnicas para correção de tais características pode ser oferecida pela escola a partir de projetos de pesquisa e extensão, com alunos e professores podendo fazer uma práxis educativa no sentido de informar à população local sobre os mecanismos necessários para recrudescer os seus ganhos econômicos.

A convivência no semiárido é um dos temas mais debatidos em nosso meio científico. Os postulados do senso comum precisam se transformar em oportunidades

científicas, daí a importância da escola enquanto o elo indissociável dos diferentes saberes. Existe uma infinidade de situações no qual se pode desenvolver o conceito de desenvolvimento sustentável na comunidade de Lagoa de Dentro, todas elas não realizadas ou desenvolvidas de forma incipiente, atividades econômicas que poderiam incrementar a produção de subsistência e de mercado, contribuindo decisivamente para amenizar o considerável índice de pobreza existente e a grande dependência para com os serviços sociais governamentais.

A apreensão de conceitos por parte dos alunos e a posterior pesquisa de campo, além das apresentações dos resultados angariados, suscitam os discentes à condição de atores pertencentes e modificadores do espaço. Mediante a consciência de territorialidade criam-se laços de entendimento e participação social, fazendo-se desse processo um sustentáculo para aparição do protagonismo juvenil.

Ações diversas e mitigadoras precisam ser incentivadas pelos bancos escolares. Os desastres ambientais já prenunciados muitas vezes são resultantes da desinformação na qual a sociedade se encontra, especialmente a comunidade em que se desenvolveu esse trabalho científico. Nesses termos, uma discussão profícua sobre o desenvolvimento sustentável, deve suscitar a diminuição das injustiças ambientais e econômicas, apreendendo-se valores e atitudes que corroborem para incrementar a produção da população local.

Essas considerações são aprofundadas nas palavras de Diegues (1992, p. 23), onde ele discorre que o conceito de desenvolvimento sustentável é discutido amplamente para desafiar visões político-ideológicas que apoiam o capitalismo e a manutenção da atual desigualdade socioeconômica e cultural. O termo "desenvolvimento", muitas vezes usado em discursos governamentais e empresariais, está ligado ao progresso e pode envolver busca por crescimento ilimitado e acumulação de riqueza. Também pode refletir a transição de sociedades tradicionais para modernas e, em seguida, para sociedades de consumo em massa, ou ser visto como mudanças sócio-políticas estruturais, especialmente por autores latino-americanos (DIEGUES, 1992, p. 23).

A conciliação das diversificações e modernizações das esferas de produção, acopladas com os conceitos de conservação e preservação dos recursos ambientais é o grande foco dessas discussões presentes nesse artigo, e nesse âmbito, a realização de uma conferência específica pode desenvolver uma outra mentalidade, a de se adaptar aos preceitos de uma economia mais ampla e respaldada nos caracteres estruturais ambientalistas.

A partir desses pressupostos, foram muitos os questionamentos debatidos tanto na etapa escolar quanto na etapa municipal, durante a conferência infantojuvenil pelo meio ambiental, na (figura 1) e demonstra o impacto das queimadas para o meio ambiente: Por que as queimadas são um problema ambiental? Qual a principal causa das queimadas? Por que devemos evitar as queimadas? Qual a importância do controle de queimadas? Quais são as consequências das queimadas?



Figura 1. O impacto das queimadas para o meio ambiente. Fonte: Acervo da Escola Municipal Lagoa de Dentro (2022)

Após um debate produtivo em sala de aula, os alunos da escola listaram oportunidades e propostas ambientais durante a conferência, conforme (tabela 1).

Tabela 1. Propostas Ambientais durante a Conferência Infantojuvenil pelo Meio Ambiente

Categoria	Propostas Ambientais durante a Conferência Infantojuvenil pelo Meio Ambiente
Capacitação de Moradores	Oferecimento de cursos para despertar a consciência ambiental e a necessidade de preservação dos recursos esgotáveis locais. A escola local, em parceria com as secretarias de educação e de meio ambiente, poderia desenvolver formações sobre a convivência no semiárido, com discussões sobre as formas de crescimento e independência econômica a partir da utilização ambiental de forma responsável e sustentável.
Formação de Cooperativas Locais	Incentivo do poder público municipal voltado à criação de cooperativas agropecuárias. A partir das formações sugeridas promover um intercâmbio com o comércio local para abastecimento populacional, com possibilidades de barateamento de produção e benefícios sociais.
Produção de Hortas Escolares	Projetos escolares precisam tratar da questão ambiental incentivando a prática. Nesse sentido, propõe-se a intensificação de hortas escolares, a partir de técnicas de manuseio do solo, para serem acrescidas à merenda escolar, utilizando-se o excedente para distribuição comunitária mediante as indicações da Secretaria de Assistência Social.

Desenvolvimento de Atividades Apicultoras	A apicultura é uma atividade pouco ou sem nenhuma exploração na comunidade de Lagoa de Dentro. Tal área de produção é de extrema importância para o desenvolvimento da economia local, pois além de ser uma oportunidade de subsistência e comércio, desenvolve nos produtores a consciência ambiental, haja a vista a necessidade de reflorestamento com plantas nativas da região, algo interessante para a não dizimação de abelhas.
Incentivo do Poder Público em Técnicas de Manuseio do Solo	A opção dos agropecuaristas pela prática das queimadas precisa ser modificada. Para isso, o poder público, a partir de projetos governamentais, pode incentivar técnicas de manuseio do solo eficaz, com o oferecimento de máquinas e insumos naturais que não agridam a saúde pedológica local.
Incentivo e Produção Local da Piscicultura	O poder público, em parceria com a escola local, incentivará os moradores nessa atividade econômica. Capacitações específicas podem ser enfatizadas, além do oferecimento de infraestrutura e distribuição de alevinos para os produtores locais, algo já realizado em tempos anteriores pela Prefeitura Municipal de Ibipitanga.

Fonte: Organizado pelos autores (2022)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões na conferência citada servem de base para transformações na prática da comunidade, abrangendo setores governamentais, como agricultura, assistência social e meio ambiente, e grupos sociais, como associações e comunidades. Essas mudanças reverberam na educação, promovendo melhorias em vários aspectos através da escola como agente emancipador.

É possível deduzir que garantir a eficácia econômica dos recursos ambientais é crucial para sociedades como Lagoa de Dentro, enquanto uma visão de longo prazo é necessária para sustentar as atividades das futuras gerações.

É ainda importante ressaltar que estimular a coexistência com as potencialidades do semiárido é fundamental, destacando a importância desse projeto para a conciliação das características naturais e econômicas.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Aroldo de. **Geografia do Brasil: Bases físicas, vida humana e vida econômica.** 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1970.

BAHIA, Estado da. IV Conferência Estadual Infantojuvenil Pelo Meio Ambiente: “A Educação Ambiental Como Promotora Da Cidadania Nos Territórios Da Bahia”. **Guia De Orientação Núcleos Territoriais De Educação**. Salvador. Abril, 2022.

DIEGUES, A.C.S. **Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis - da crítica dos modelos aos novos paradigmas**. S. Paulo em Perspec. 6(1/2): 22-9,1992.

GEOGRAFIA E AMBIENTE NO SEMIÁRIDO PARAIBANO¹

Sérgio Murilo Santos de Araújo²

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo abordar o semiárido paraibano em suas características regionais, na perspectiva de seus geossistemas e unidades de paisagens, quanto às suas potencialidades e limitações ao uso pelas atividades humanas. Para isso, parte-se dos conceitos e caracterização das unidades geoambientais nas quais os fatores ambientais como clima, relevo, solo, recursos hídricos e a vegetação são vistos sob a ótica integrada. Concluindo, são definidos os três Geossistemas, suas subunidades e as respectivas paisagens para o Semiárido paraibano.

PALAVRAS-CHAVES: Paisagens; Recursos naturais; Degradação; Nordeste brasileiro.

GEOGRAPHY AND ENVIRONMENT IN THE SEMI-ARID REGION OF PARAÍBA

ABSTRACT

The present work aims to approach the semi-arid region of Paraíba in its regional characteristics, from the perspective of its geosystems and landscape units, regarding its potentialities and limitations to use by human activities. To this end, it is based on the concepts and characterization of geoenvironmental units in which environmental factors such as climate, relief, soil, water resources and vegetation are seen from an integrated perspective. In conclusion, the three Geosystems, their subunits, and their respective landscapes for the semi-arid region of Paraíba are defined.

KEYWORDS: Landscapes; Natural resources; Degradation; Northeast Brazil.

GEOGRAFÍA Y AMBIENTE EN EL SEMIÁRIDO DE PARAÍBA

RESÚMEN

El trabajo investiga el semiárido del estado de Paraíba con sus características regionales, bajo las

¹ Texto modificado e atualizado em 2023, com base na apresentação da mesa redonda *Geoambiência e Semiárido*, no IV Encontro Paraibano de Geografia, realizado na Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, Campina Grande, 21 a 24 de out. de 2010.

² Professor Doutor, Unidade Acadêmica de Geografia – UAG, Centro de Humanidades – Campus de Campina Grande da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. e-mail: sergiomurilosa.ufcg@gmail.com

perspectivas de sus sistemas geográficos y unidades de paisajes, considerando sus potencialidades y limitaciones para las actividades humanas. Partimos de los conceptos y características de las unidades geográficas y ambientales en las que los hechos tales como el clima, relieve, tierra, recursos hídricos y la vegetación sean vistos bajo un abordaje integrado. Como conclusión, definimos los três sistemas geográficos, sus unidades secundarias y sus respectivas paisajes para el semiárido de Paraíba.

Palabras claves: Paisaje; Recursos naturales; Degradación; Nordeste de Brasil.

1 GEOGRAFIA, SEMIÁRIDO PARAIBANO E DESENVOLVIMENTO

A Geografia como ciência da relação sociedade-natureza sempre buscou estudar como se dão as interações do homem com o ambiente. Desde tempos remotos, a espécie humana, quando surge na superfície terrestre, toma contato com a necessidade de sobrevivência em um meio hostil – cheio de situações perigosas, tanto de fenômenos da natureza diversos como de espécies animais predadores que podiam devorá-lo.

Se o mundo em que o homem primitivo tivesse se deparado fosse como uma casa conhecida e sem mistérios, talvez não tivesse conseguido chegar ao que é hoje, uma vez que diante do desconhecido é necessário conhecer e pensar, condições fundamentais na construção do saber e da sobrevivência da espécie humana.

O homem é um ser vivo, animal como todos os demais no aspecto biológico, embora tenha o adjetivo racional pela capacidade de pensar, planejar e agir (explorar). E como animal, evoluiu diante da necessidade de pensar o meio e satisfazer suas demandas por alimento, abrigo e segurança. É assim que começa a saga humana, de animal a um ser vivo privilegiado, que transforma e organiza tudo à sua volta, ao seu bel prazer, para ter o que sempre quis e almejou – qualidade de vida. No entanto, o crescimento de sua população e sua longevidade, seu estilo de vida e de consumo, não mais de produtos de primeira necessidade, mas de supérfluos, e de tantas outras coisas, o levou a uma ‘encruzilhada’.

Hoje o homem se depara com uma situação que pode levá-lo ao declínio total da civilização global ou terá que modificar sua forma de agir sobre o ambiente. Isso, para que a espécie não seja vítima de si mesma, pois já vitimou diversas outras em nome da melhoria da qualidade de vida e do bem-estar social, mesmo que de poucos, não dos muitos subjugados pelos próprios homens e pelo sistema criado pela sociedade. Aliás, a

subjugação da natureza é um dos aspectos da sociedade humana, a evolução humana – principalmente depois da idade média – veio acompanhada pela revolução das técnicas e da subjugação da natureza, do controle e da natureza apropriada como coisa, como matérias e bens para satisfazer ao homem.

Ao longo da história humana, os diversos biomas mundiais foram transformados em objeto material e fonte de recursos para a sociedade nos diferentes espaços, e pela globalização isso se tornou mais evidente e possível pelo desenvolvimento dos transportes e pelas comunicações. Hoje, o sistema político e econômico é globalizado e no qual tudo e todos “podem” ter acesso aos bens e produtos. Porém, o poder (de compra) só pode ser realizado mediante o que cada um possui em termos monetários (poder econômico). No Brasil, colônia de exploração, que continua sendo explorado, o primeiro bioma a servir ao colonizador foi a Mata Atlântica, porém algumas décadas depois do denominado “descobrimento” já se invadia a Caatinga.

Desde tempos remotos, a região do Semiárido brasileiro vem sendo explorada pelo homem. Nos referimos ao homem luso-brasileiro, pois não sabemos muito sobre os indígenas americanos que ocupou e utilizou os recursos naturais da região semiárida nordestina e paraibana, há mais ou menos 520 anos antes do presente; isso devido à escassez de pesquisas, embora elas existam e alguns estudos estejam em andamento com este objetivo.

Evidentemente que a população de indígenas que viveram na região não se compara com o contingente populacional crescente que vem ocupando esta região desde o período colonial. Já se chegou a dizer que o Semiárido nordestino é das regiões semiáridas a mais povoada do mundo, em que pese a sua reduzida disponibilidade de recursos naturais, principalmente em água e biomassa. De modo geral, as regiões semiáridas apresentam as mesmas condições ambientais. Como diz Ab'Sáber (1999):

Os atributos que dão similitude às regiões semi-áridas são sempre de origem climática, hídrica e fitogeográfica: baixos níveis de umidade, escassez de chuvas anuais, irregularidade no ritmo das precipitações ao longo dos anos; prolongados períodos de carência hídrica; solos problemáticos tanto do ponto de vista físico quanto do geoquímico (solos parcialmente salinos, solos carbonáticos) e ausência de rios perenes, sobretudo no que se refere às drenagens autóctones. (Ab'Sáber, 1999, p. 7).

Mas o que chama atenção é o processo de degradação (desertificação) que se instalou na região, uma vez que as práticas agropastoris e de extração dos recursos são em grande parte rústicas e nunca considerou a capacidade de regeneração do ecossistema

das caatingas. Práticas tão só preocupadas com o sustento imediato de algumas famílias, assim como são predatórias e imediatistas também as práticas de proprietários de terras - dos latifundiários ou de empresas.

Quando nos referimos à problemática do uso dos recursos naturais e da relação homem-natureza nessa região, devemos salientar que muitos estudiosos das questões ambientais e socioeconômicas relataram o processo de degradação da natureza. Já antes da década de 1970 dizia João de Vasconcelos Sobrinho, em seu clássico livro intitulado: *As regiões naturais do Nordeste*, que:

Não é mais possível encontrar, em toda a vasta área do Nordeste, muitas formações vegetais que ainda possuam suas características primitivas. As grandes *matas serranas*, que revestiam as chapadas areníticas e serras cristalinas que se espalhavam como oásis de verduras e núcleos de umidificação atmosférica – os brejos – já se encontram por tal forma dizimados que se torna difícil idealizar a sua fisionomia e composição primitivas. [...] As caatingas densas, altas, que recobriam as encostas dessas serras já desapareceram quase de todo. As matas ciliares dos vales de rios, ricas de espécies arbóreas de grande porte, tais como a craibeira e a oiticica, desapareceram também, restando, apenas, alguns núcleos dessa última, conservados pelos seus proprietários após a descoberta do valor comercial do óleo dos seus frutos. Na caatinga apenas se encontram, de raro em raro, alguns exemplares de braúna, aroeira, angico e outras espécies arbóreas da formação primitiva. Formações densas da caatinga original somente podem ser encontradas lá aonde a estrada ainda não chegou ou um proprietário zeloso as preservou cuidadosamente (VASCONCELOS SOBRINHO, 2005, p. 151 e 152).

Devemos ter preocupação com esse modo de produzir ou de organizar o espaço, uma vez que tal modelo vem alterando drasticamente a dinâmica da natureza, assim como produz um empobrecimento da qualidade e quantidade de recursos disponíveis para a sociedade.

Para entender a organização dos espaços e intervir nele de forma adequada ou menos impactante: “não basta apenas quantificar um espaço, pois somente a observação, a percepção e a reflexão levam à compreensão dos sistemas espaciais” (TROPPIAIR e GALINA, 2006, p. 82). Assim, se faz necessário uma análise espacial completa, que leve em conta os dados quantitativos, qualitativos e históricos, com a presença do pesquisador no espaço de estudo e sua preocupação com as histórias de vida, além de outros aspectos.

Neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo abordar o semiárido paraibano e suas características regionais, na perspectiva de seus geossistemas e unidades de paisagens, quanto à suas potencialidades e limitações ao uso pelas atividades humanas.

2 O SEMIÁRIDO PARAIBANO E SUAS UNIDADES GEOAMBIENTAIS

Em 2005 o Ministério da Integração Nacional criou O Grupo de Trabalho Interministerial - GTI para delimitação do novo Semiárido brasileiro. Para isso o GTI tomou por base três critérios técnicos: I. Precipitação pluviométrica média anual inferior a 800 milímetros; II. Índice de aridez de até 0,5 calculado pelo balanço hídrico que relaciona as precipitações e a evapotranspiração potencial, no período entre 1961 e 1990; e III. Risco de seca maior que 60%, tomando-se por base o período entre 1970 e 1990 (MIN, 2005).

Esses critérios foram aplicados a todos os municípios que pertenciam à área da antiga SUDENE, incluindo os municípios do Norte de Minas Gerais e do Espírito Santo, e que continuam sendo utilizados, recentemente, na resolução do Conselho Deliberativo da Sudene de 2017 (Figura 2).

Com a atualização, a área classificada oficialmente como Semiárido Brasileiro (SAB) aumentou de 892.309,4 km² em 1989 para 969.589,4 km², um acréscimo de 8,66% em 2005. Como sempre há atualizações da área do SAB, houve novo aumento em área com mais de 1.020.000 km² em 2017, passando a um total de 1.262 municípios em 2021 e 27.870.241 de habitantes (MIN, op. cit.; CONDEL/SUDENE, 2017). Em 2021 houve um aumento do SAB, porém foi instituída uma Câmara Técnica para rever a nova delimitação e até o momento não foi definida a área do novo Semiárido, pois alguns municípios pleiteiam estar na região.



Figura 1. Nova Delimitação da região Semiárido brasileiro 2017. Fonte: LAPIS/UFAL (2022)

Caracterizar o quadro natural da região do Semiárido paraibano constitui-se em tarefa de certa dificuldade, uma vez que o pouco que foi produzido sobre a Paraíba em termos de semiárido é bastante escasso e permeia um nível de generalização, e de repetição, ou de pouco detalhamento que dificulta a sua compilação.

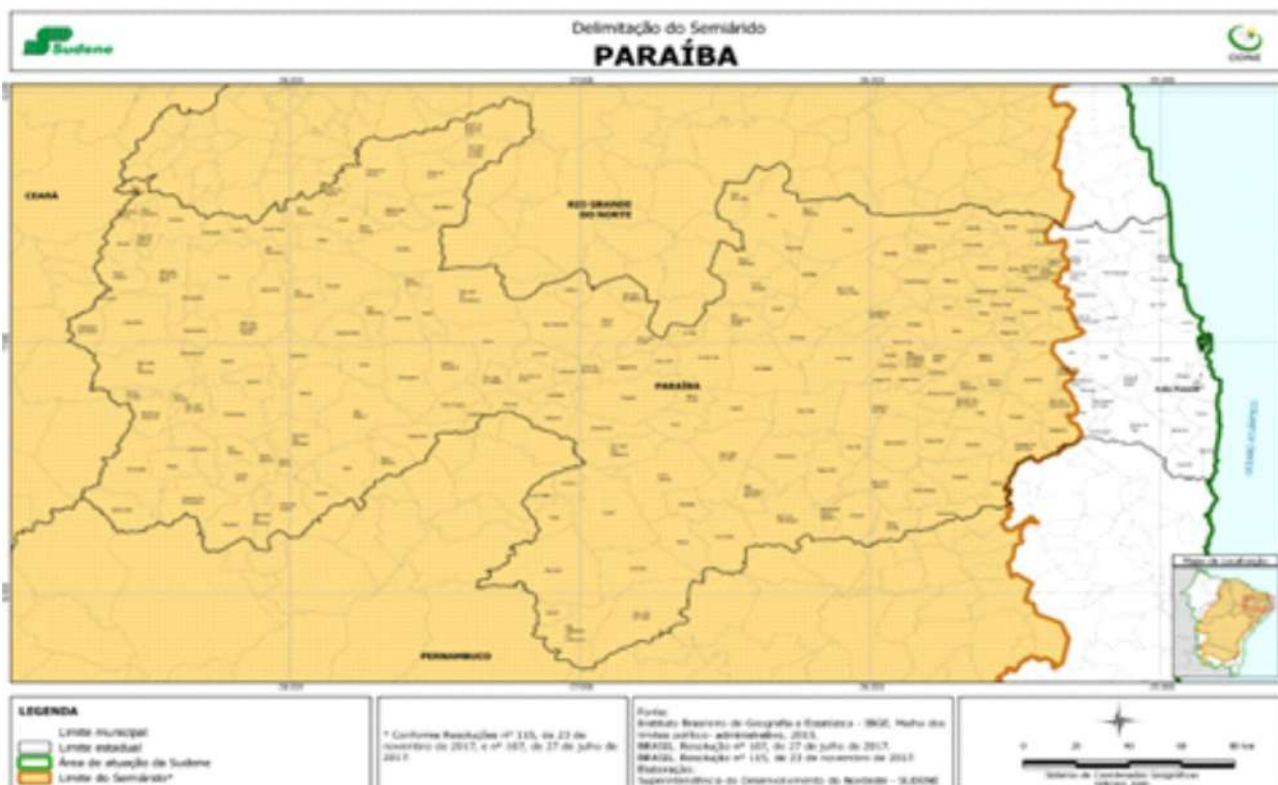


Figura 2. Nova Delimitação da região Semiárido brasileiro no Estado da Paraíba (2017?). Disponível em: paraiba-delimitacaosemiarido-dezembro2017-jpeg. <https://www.gov.br/sudene/pt-br/assuntos/projetos-e-iniciativas/delimitacao-do-semiarid>. Acesso em: 17 out. 2023

Considero que há uma necessidade de estudos e pesquisas mais aprofundadas e que a dimensão territorial do Estado nos leva a pensar que a Geografia física ou humana da Paraíba deverá se preocupar com o local e em nível cada vez mais detalhado. Estudos estes, abrangendo um conhecimento mais apurado da natureza e do homem em sua organização – como tem sido observado nos países de dimensões (ou extensão) medianas ou pequenas na Europa e outras partes do mundo. A seguir, expomos algumas das características conhecidas sobre a região, desde aquelas do meio físico natural até aquelas de cunho social.

2.1 Condições Climáticas

A ação do clima sobre os demais componentes do meio ambiente é considerável, pois o clima influencia diretamente a vegetação, os animais, os solos e o próprio homem. Sua ação também é notável nos processos de intemperismo das rochas e na modelagem do relevo, ao mesmo tempo em que o clima é influenciado pelos componentes ambientais próximos ao solo (Ayoade, 2004). Como assinala Ayoade (op. cit., p. 1): “os processos

atmosféricos influenciam os processos nas outras partes do ambiente, principalmente na biosfera, hidrosfera e litosfera”.

Sabemos que nas baixas latitudes o regime climático é marcado pela existência de duas estações, a chuvosa e a seca. Próximo ao Equador as temperaturas se mantêm sempre com médias acima dos 18° C e a amplitude térmica raramente ultrapassam os 5° C (Nimer, 1979). Esse quadro de tropicalidade é marcado pela existência de um mecanismo muito particular no que diz respeito aos sistemas atmosféricos que atuam na região. Aí atuam massas de ar que tem seu ponto terminal no centro do Nordeste, justamente na região tradicionalmente denominada de Sertão, o Semiárido brasileiro (SAB), que no Estado da Paraíba está constituído por três mesorregiões: o Sertão, a Borborema e o Agreste.

No interior da região Nordeste do Brasil, no SAB, o que marca o ritmo climático é a ocorrência dos períodos seco e chuvoso. Sendo o primeiro muito mais longo e o segundo curto, resumindo-se grosso modo a 3 ou 4 meses; havendo, porém, algumas áreas de menor extensão territorial aonde este período chuvoso pode ultrapassar os 5 ou 6 meses (áreas serranas a barlavento).

Quase todo Sertão Paraibano está inserido no domínio do clima semiárido das baixas latitudes e de vegetação das caatingas, apresentando clima do tipo **Aw'** – tropical chuvoso, com chuvas de verão prolongadas para o outono. Essa região possui médias pluviométricas da ordem de 700 a 1.000 mm anuais, o que contrasta com os totais reduzidíssimos do Cariri e do Seridó (na mesorregião da Borborema), cujas médias estão abaixo dos 600 mm anuais.

Podemos dizer que o Sertão tem um regime equatorial, com chuvas de verão-outono, enquanto a Borborema, nas suas encostas de barlavento e sotavento apresenta um regime de chuvas de outono-inverno. Enquanto na fachada leste a Borborema apresenta uma pluviometria que vai de 800 a 1200 mm, na sua fachada oeste apresenta pluviometria baixa da ordem de 330 mm em Cabaceiras a um pouco mais do que isso, 585 mm em Sumé.

No Sertão a estação chuvosa ocorre durante um período que se estende entre 4 e 5 meses (janeiro-abril ou janeiro-maio) e a pluviometria é superior aos 750-800 mm de média anual – 876,25 mm em Cajazeiras (Figura 3). No Cariri não é muito diferente quanto ao período de chuvas, que se estende entre 3 e 4 meses (março a junho), reduzido um pouco mais do que no Sertão; já os totais são mais escassos, situando-se entre 330 e 600mm. O clima do Sertão e do Alto Sertão está mais para o quente subúmido a sub-seco,

destacando-se a alternância de duas estações bem definidas a chuvosa e a seca, esta última prolongando-se por mais de sete meses, salvo em algumas poucas localidades.

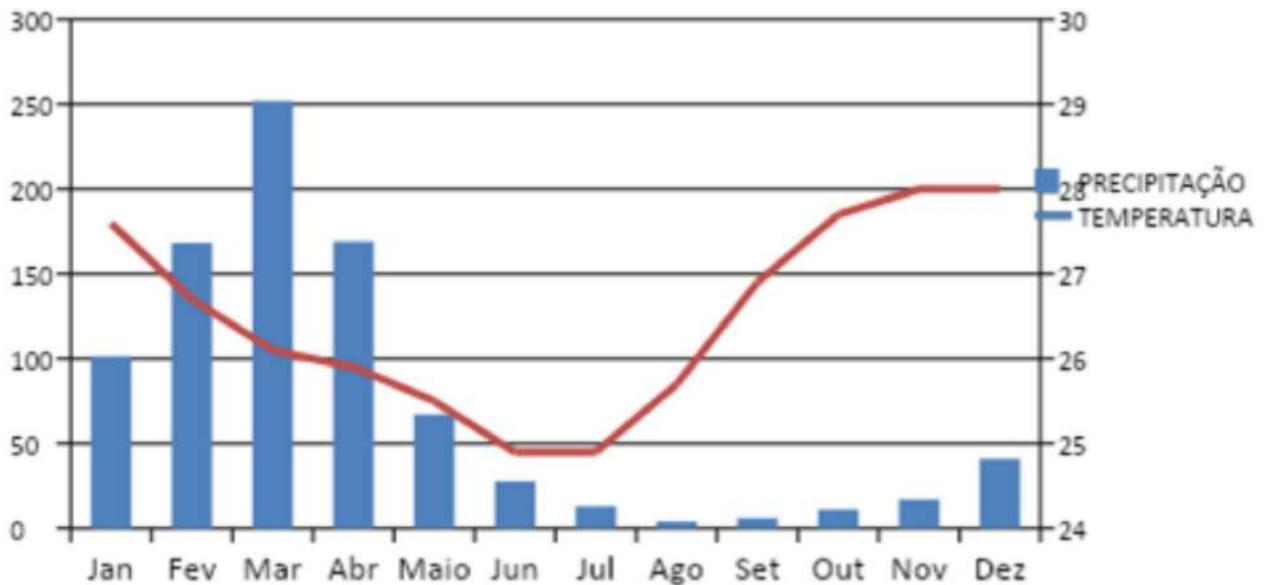


Figura 3. Climograma do Município de Cajazeiras. Fonte: Elaborado pelo autor com base nos dados da AESA (2010).

Os totais pluviométricos do Sertão sempre superiores aos 750 mm significam que estamos numa área de transição do clima semiárido para o subúmido, recebendo a umidade convectiva da Zona de Convergência Intertropical – ZCIT, que aí imprime aguaceiros pesados, muitas vezes mais noturnos do que diurnos. No entanto, o que marca a região é a existência da caatinga, seja ela arbóreo-arbustiva ou arbustivo-arbórea e até herbácea-arbustiva, com solos em sua maioria rasos e pedregosos similares às demais áreas semiáridas. O clima pode ser classificado como semiárido, sub-seco a subúmido. Como assinala Aziz Ab’Sáber (1999, p. 31 e 32):

No que concerne ao Nordeste, existe a combinação sutil de fatores que provocam uma semiaridez regional, de grande extensão em plena região subequatorial. Todas as terras rebaixadas, situadas entre chapadas e maciços antigos ou entre serras e serrinhas em posição interplanálticas ou intermontanas estão sujeitas a temperaturas muito elevadas (27 a 29° C de média anual), e precipitações médias anuais variando de 400 a 600 e até 700 mm. A isoieta de 750 mm demarca grosso modo o polígono das secas. Por sua vez, a faixa estreita de terras com 800 a 900 mm varia de semiárido moderado a subúmido, no modelo dos agrestes situados entre a zona da mata e os vastos sertões. Enquanto na região costeira do Nordeste oriental, as precipitações oscilam entre 2.200 a 1.500 mm, com chuvas predominantemente de “inverno”. No domínio das caatingas, existe império da vegetação xerófitica e dos rios intermitentes sazonários, profundamente vinculadas aos atributos de um clima rústico, dotado de longa estação seca

e falta de regularidade na chegada das chuvas de verão, envolvendo precipitações anuais que variam de 268 a 800 mm. (Grifo nosso).

Esses totais pluviométricos não imprimem um abastecimento dos solos ou dos reservatórios de significativa importância, já que o escoamento superficial é bastante rápido e não há uma saturação de água na maioria dos solos. Esses solos, Luvisolos crômicos e Planossolos, são rasos e muito argilosos no horizonte B, o que impede a infiltração em profundidade e manutenção de água por muito tempo. Quando ocorre a saturação de água no solo, a insolação alta, em torno de 2.600 a 2.800 horas/ano, proporciona uma evapotranspiração considerável na região, da ordem de 1.433 mm na sede de Cajazeiras, e as deficiências hídricas da ordem de 652 mm justificam a similaridade com um clima Semiárido ou sub-seco (ARAÚJO, 2004; MELLO, 1988).

A maior parte do Semiárido paraibano está submetida ao regime de chuvas tropical equatorial da Zona de Convergência Tropical (ZCIT), com chuvas de verão-outono; somente a leste o regime provém dos ventos alísios de sudeste, com chuvas de outono-inverno (Figura 4).

A escarpa de falha do Planalto da Borborema e a sua depressão periférica a leste são submetidas ao regime de chuvas do Atlântico Leste (massa Equatorial Atlântica), o que lhes confere totais pluviométricos maiores do que 750 mm, chegando a ter localidades com mais de 1.000 mm, no caso do brejo paraibano exposto aos ventos de sudeste – Alagoa Nova com 1.400 mm é um exemplo.



Figura 4. Distribuição dos principais regimes de chuva sobre o Nordeste brasileiro. Fonte: Nobre e Molion (1988).

2.2 Unidades Geoambientais do Semiárido Paraibano

Fundamentalmente o Semiárido paraibano é formado por algumas unidades geoambientais, sendo a escala imprescindível para compreender essa tipologia de unidades. No nível regional reconhece-se, grosso modo, que o estado da Paraíba pode ser compartimentado em três grandes domínios morfoestruturais e morfoescultural³: a) Planície litorânea com tabuleiros (região da Mata e Litoral), b) Planalto da Borborema e sua Depressão Periférica a leste, que se limita com a primeira unidade a leste e a oeste com c) Depressão Sertaneja, pontuada por serras e elevações semelhantes, a oeste. Desta forma, a região do Semiárido paraibano comportaria duas dessas unidades maiores ou Geossistemas, somente se excluiria a Planície litorânea com tabuleiros.

O planalto da Borborema é formado por rochas metamórficas-magmáticas, dobradas e falhadas, onde se distinguem grandes corpos gnáissicos-migmatíticos, pontuados por granitóides, além de micaxistos e quartzitos. As altitudes no planalto situam-se entre os 400 e 600 metros em média, havendo trechos mais altos que podem chegar aos 800-1.000 metros. A seguir nos deteremos à unidade Depressão Sertaneja.

2.2.1 A Depressão Sertaneja e Suas Superfícies Aplainadas

As Superfícies Aplainadas (S. A.) constituem a unidade geoambiental de maior extensão no Semiárido paraibano. De acordo com Araújo (2004), compõe-se de superfícies de aplainamento desenvolvidas sobre rochas magmáticas e metamórficas, principalmente migmatitos e gnaisses entremeados por intrusões graníticas ou granulíticas que compõem pequenos altos ou serrotes. Conta ainda com inselbergs que sobressaem a esta paisagem de feições planas ou mais ou menos planas. Em escala visual podemos dividir as Superfícies Aplainadas em três unidades menores: tabuleiros ou interflúvios (colinas), rampas de colúvios e baixios ou várzeas (Figura 5).

Segundo Araújo (1996), os “tabuleiros” (interflúvios) se caracterizam por uma superfície de topografia pouco irregular, compondo os interflúvios largos e planos, suavemente ondulados e ligeiramente inclinados no seu limite com as rampas. Sendo que essas rampas encontradas nessa área separam os tabuleiros dos baixios.

³ Morfoestrutura quando os fatores que predominaram na formação do relevo foram pelos agentes endógenos como tectônicos, vulcânicos e litológico, enquanto na morfoescultura são os fatores externos como o clima agindo nos processos como a erosão e a deposição.



Figura 5. Vista de baixio ou baixada e, ao fundo, “tabuleiro”, ocupados por agricultura no município de Cajazeiras. Fonte: Sérgio Araújo, 2008.

Os solos em geral são os Luvisolos crômicos, Planossolos e Neossolos diversos (litólicos, flúvicos e regolíticos), caracterizados por sua pouca profundidade (até 50 cm), sendo mais susceptíveis aos processos erosivos (Luvisolos e Planossolos); isso devido a cobertura vegetal apresentar-se de forma espaçada, contribuindo para o desenvolvimento de sulcos ou mesmo em situações mais intensas à formação de ravinas.

Nos períodos de maior pluviosidade o intemperismo mecânico, proporcionado pelas enxurradas, atua com grande intensidade e promove a perda de solo para os baixios e várzeas; daí propiciando as principais características do solo dos interflúvios, nomeados de “tabuleiros” por alguns sertanejos do NE, que é apresentar pedregosidade e pouca profundidade.

A cobertura vegetal existente na unidade é composta pela caatinga hipoxerófila, com duas formações, sendo a primeira a caatinga arbórea alta, de estrato arbóreo-arbustivo, e a segunda de caatinga arbustiva média, com estrato arbustivo-arbóreo. Ambas em situação de degradação avançada em função da agricultura e pastoreio extensivo.

2.2.2 Várzeas, Baixios ou Vales Fluviais

As várzeas de riachos e rios intermitentes são em geral denominados de baixios; constituem vales fluviais que cortam as colinas (tabuleiros ou interflúvios) e se entremeia entre serras e serrotes. Constituem áreas de boa aptidão agrícola, aproveitados desde

épocas remotas pela exploração agropecuária, uma vez que aí os solos e água disponível permitem as práticas agropastoris. Apresentam em sua formação litológica a ocorrência de aluviões recentes, de idade do quaternário, e afloramentos de rochas cristalinas (Figura 6).



Figura 6. Modelo de aproveitamento do solo na caatinga, onde se observam as unidades geoambientais de baixadas (várzeas), ao centro, e as colinas (interflúvios), à direita e esquerda. Fonte: Ab'Saber (1999).

Os solos dessa unidade são dos tipos Neossolos flúvicos, areno-argilosos (antigos aluviais) e Planossolos. Possuem maior profundidade que os demais solos encontrados em outras unidades geoambientais; isso devido ao transporte fluvial de sedimentos fornecidos pelos solos ao longo da drenagem e pela ação do intemperismo, sobretudo o químico, que atuam com maior intensidade nessas áreas, devido a maior presença de umidade proveniente das partes mais altas que convergem para as mais baixas. Com o acúmulo de água nas depressões do terreno com menores altitudes, há condições favoráveis ao intemperismo químico e a formação de um pacote com maior espessura de solo.

A vegetação apresenta três níveis de estratificação: caatinga arbóreo-arbustiva, caatinga arbustivo-arbórea e caatinga arbustiva. Nesses locais a formação vegetal é mais densa se comparada com a existente nos tabuleiros, pois a umidade e fertilidade natural do solo propiciam condições favoráveis a ocorrência desses tipos de estratos, condições que são aproveitados pelos vegetais e esses se desenvolvem com maior facilidade e atingem portes mais alto.

Segundo Silva Neto et al. (2007), a drenagem converge para estas unidades, favorecendo naturalmente a açudagem e a construção de barreiros, fato que é um motivo para a intensa ocupação e exploração do potencial que estas áreas oferecem e, conseqüentemente, tende a sofrer maior degradação dos seus recursos naturais pelas atividades humanas (Figura 7).

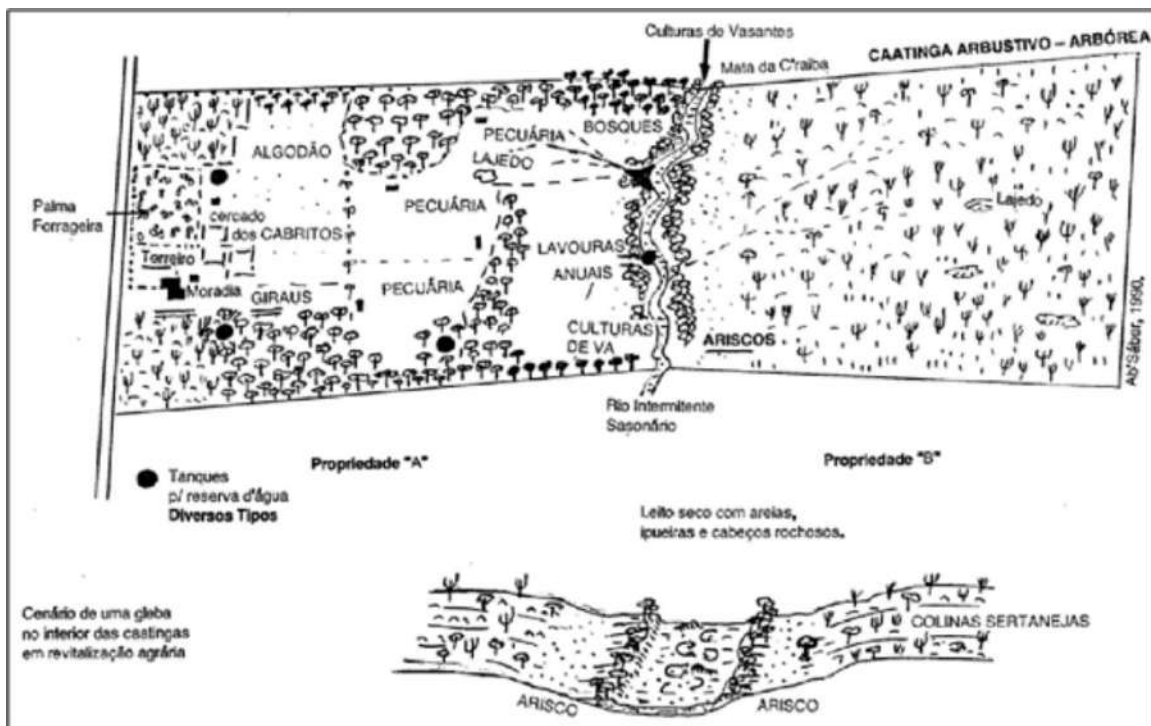


Figura 7. Divisão em unidades geoambiental, interflúvios (colinas) e várzeas sertanejas, e exploração agropastoril. Fonte: Ab'Saber (op. cit.).

2.2.3 Serras, Serrotes e Médias Colinas

Constituem elevações contínuas ou descontínuas que pontuam as áreas da Depressão Sertaneja e as Superfícies de Aplainamento e cobertas ainda com vegetação de caatinga arbórea e arbórea-arbustiva em alguns trechos.

Em termos de solos são encontrados Neossolos (litólicos) e os afloramentos rochosos como decorrência do fraco intemperismo químico. Trata-se de unidade geoambiental mais seca, uma vez que é responsável pela configuração da drenagem, direcionando o fluxo de água aos cursos d'água, rios e riachos de maior ordem (Figuras 8 e 8). Segundo Silva Neto et. al. (2007):

As elevadas altitudes e declividades fazem com que o escoamento da água se processe de forma superficial e conseqüentemente não haja maior infiltração, carregando grande parte do material desagregado de menor granulometria das áreas mais altas para as mais baixas e proporcionando a formação de solos rasos. (Silva Neto et. al., 2007, p. 380).

Apesar de seu solo ser rico em bases trocáveis (nutrientes minerais para as plantas), a pedregosidade e a sua pouca profundidade é um fator limitante para o desenvolvimento de práticas agrícolas. A declividade acentuada constitui outro fator que impede o

aproveitamento mais eficaz para o cultivo dessas áreas, pois a desnudação do solo acarreta erosão e perda de material para as partes mais baixas.



Figura 8. Vista de uma baixada a partir de um interflúvio (tabuleiro). Ao fundo vê-se parte do conjunto de serras resultante do metamorfismo regional que originou o lineamento Patos. Município de Cajazeiras, vendo-se ao centro parte do aglomerado urbano. Foto: Sérgio Araújo, 2009.



Figura 9. Vista de uma baixada a partir de um interflúvio (tabuleiro), deslocamento do centro da foto para a direita. Vêm-se ao fundo a Serra de Santa Catarina e a garganta ou boqueirão, onde se localiza o Açude Engenheiro Ávidos. Município de Cajazeiras. Foto: Sérgio Araújo, 2009.

Os solos dessa unidade são pouco profundos como os Luvisolos crômicos pedregosos (1,5 m), rasos como Neossolos litólicos ou regolíticos (com 0,25 até 0,5 m) e com ocorrência de afloramentos rochosos. Possuem declividades maiores do que 15% e são bastante susceptíveis à erosão, mas que pelo fato de sua vegetação não ter sido tão degradada como nas outras unidades, os processos erosivos não agem com maior intensidade.

Fazendo uma síntese do que foi exposto, podemos subdividir as unidades taxonômicas em ordem de grandeza, desde as unidades de geossistemas, suas subunidades até a paisagem na escala local (Quadro 1).

Quadro 1. Organização das unidades de geossistemas e geoambientais da Paraíba, primeira aproximação.

GEOSSISTEMAS (Centenas de km ²)	SUBUNIDADES (Dezenas de km ²)	PAISAGENS (dezenas a unidades de km ²)
Planície Litorânea	Tabuleiros e mares de morros), restingas e planícies flúvio-marinhas.	Terraços, praias, falésias, mangues etc.
Planalto da Borborema e Depressão Periférica	“Serras” e serrotes, pediplano e superfícies de aplainamento.	Interflúvios, morros, colinas médias e altas e “morrotes”.
Depressão Semiárida	Pediplano, superfícies aplainadas e inselbergs.	Várzeas ou baixios, rampas, “tabuleiros” e colinas.

Fonte: Organizado pelo autor.

Um conhecimento maior da dinâmica dessas unidades de paisagens pode permitir uma conservação dos recursos naturais, principalmente relativo aos processos erosivos que empobrece os solos e sua utilização. As práticas atuais ainda são danosas às unidades de paisagens e vem acarretando que vastas áreas sejam atingidas por processos de degradação das terras, comumente denominado de desertificação (quando atingem um nível mais intenso e requer maiores investimentos para sua recuperação ambiental).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas humanas realizadas no espaço semiárido do Estado da Paraíba - como exemplo os desmatamentos e queimadas - intensificam os processos erosivos e em algumas áreas há perdas do horizonte superficial dos solos. As consequências disto são a

diminuição da taxa de infiltração de água no solo e o aumento da vazão de água nos riachos, com escoamento rápido, podendo causar a redução da produção agrícola devido ao esgotamento das reservas hídricas ao longo do tempo.

A criação extensiva de gado, bovino e caprino, promove a compactação do solo, diminuindo ainda mais a taxa de infiltração além de reduzir a cobertura do solo contribuindo ainda mais para que as condições ambientais (solo-vegetação-água) sejam mais impactadas. A extração de madeira - para uso como lenha, também para comercialização e uso em construções, é mais comum nas áreas serranas, nestas áreas as espécies de maior valor econômico são escolhidas para o uso, promovendo a extinção ou escasseando várias espécies. Tais práticas devastaram a maior parte das matas serranas existentes no Sertão e vem destruindo os brejos do Agreste.

As atividades econômicas são o sustentáculo para a sociedade. No entanto, a falta de um modelo sustentável de uso e conservação dos recursos naturais tem levado os diversos espaços geoambientais na Paraíba aos processos de degradação de origem antrópica, que são preocupantes a médio e longo prazo, como o processo de desertificação. Cabe ao poder público, guiado pelo conhecimento já produzido e por novas pesquisas, planejar a conservação e uso dos recursos naturais do espaço paraibano.

REFERÊNCIAS

AB'SÁBER, Aziz Nacib. **Sertões e sertanejos**: uma geografia humana sofrida. **Estudos Avançados**, São Paulo, 13 (36): 07-59, 1999.

AGÊNCIA ESTADUAL DE GESTÃO DAS ÁGUAS DA PARAÍBA – AESA. Dados pluviométricos do estado da Paraíba, 2015. Disponível em: <<http://site2.aesa.pb.gov.br/aesa>>. Acesso em: 18/01/2017.

ARAÚJO, Sérgio M. S. de. **Ecodinâmica e degradação ambiental no setor sul de Belém do São Francisco-PE**. Recife: DCG/CFCH; UFPE, 1996. 168 p. (Dissertação de Mestrado).

_____. **O Polo Gesseiro do Araripe**: unidades geoambientais e impactos da mineração. Campinas-SP: o autor, 2004. (Tese de doutorado/Instituto de Geociências - Unicamp). 293 p.

AYOADE, J. O. **Introdução à climatologia para os trópicos**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 332 p.

MELLO, M. L. de. **Áreas de exceção da Paraíba e dos Sertões de Pernambuco**. Recife: SUDENE, 1988. 321p.

MINISTERIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. **Nova delimitação do semiárido brasileiro**. Brasília: MINTER, 2005.

MOLION, Luiz Carlos Baldicero; BERNARDO, Sergio de Oliveira. **Dinâmica das Chuvas no Nordeste brasileiro**. Disponível em: <<http://www.cbmet.com/cbm-files/12-7ea5f627d14a9f9a88cc694cf707236f.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2010.

NIMER, Edmon. **Pluviometria e recursos hídricos de Pernambuco e Paraíba**. Rio de Janeiro: IBGE, 1979. 128 p. (recursos naturais e meio ambiente, 3).

SILVA NETO, Manoel Faustino da; SOUSA, Paulo Victor Paz de; ARAÚJO, Sérgio Murilo Santos de. Gestão do Território e Zoneamento Geo-ambiental do Município de Cajazeiras-PB. **Revista Pesquisa** (UFCG), Campina Grande, v. 1, p. 373-387, 2007.

SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste. **Dados Pluviométricos do Nordeste**. Recife: SUDENE, 1990. - Série Pluviometria 5.

_____. Resoluções Condrel 107 e 115 - dispõem sobre a nova delimitação da região Semiárido brasileiro. Recife: SUDENE/Conselho Deliberativo da Sudene, 2017.

TROPPEMAIR, Helmut e GALINA, Marcia Helena. Geossistemas. **Mercator** – Revista de Geografia da UFC, Fortaleza, ano 5, núm. 10, p. 79-89, 2006.

VASCONCELOS SOBRINHO, João de. **As regiões naturais do Nordeste: o meio e a civilização**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco - CEPE, 2005.

MEIO AMBIENTE E ECOLOGIA HUMANA EM DIÁLOGO E PERSPECTIVAS NO NORDESTE BRASILEIRO

Alzení de Freitas Tomáz¹

Kilma Manso R. Rocha²

Maria Rosa Almeida Alves³

Sérgio Luiz Malta de Azevedo⁴

Maria do Socorro Pereira de Almeida⁵

RESUMO

O estudo apresenta um olhar panorâmico sobre alguns aspectos do Nordeste brasileiro no intuito de evidenciar perspectivas da Ecologia Humana de modo que se emerjam fatores essenciais dos espaços nordestinos sob o prisma da relação humano-natureza. Desse modo, traz-se uma breve explanação sobre os povos originários, especialmente dos estados BA, PE, AL; uma invocação ao olhar para espécies em extinção, a exemplo da arara-azul-de-lear e a concepção de ecopertencimento. O trabalho se fundamenta em narrativas do vivido e concebido pelos autores e de uma pesquisa bibliográfica, abrangendo nuances socioculturais, socioambientais e educativas. Ao longo da pesquisa foi possível observar que não é bastante o ser humano pensar em preservar, mas se inserir no contexto natural tal como ser que é parte desse todo, só a partir do sentimento de pertencimento ao meio ambiente é que pode pensar o outro humano e não-humano como a si mesmo e cuidar por empatia, amor e cuidado e não apenas por um dever.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura. Educação ambiental. Humano e não humano.

¹ Doutoranda do PPGECO/UNEB e-mail: alzeni@efa.g12.br

² Doutoranda do PPGECO/UNEB e-mail: kilma.manso@yahoo.com

³ Doutoranda do PPGECO/UNEB e-mail: rosaroseiralmes@gmail.com

⁴ Doutor em Geografia, professor associado da UFCG, professor do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana – PPGECO/UNEB, associado da Sociedade brasileira de ecologia humana - SABEH, pesquisador do Grupo de pesquisa em Literatura, estudos culturais e socioambientais. E-mail: maltaslma@gmail.com

⁵ Doutora em Literatura e cultura, Professora da Universidade Federal Rural de Pernambuco, professora do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana – PPGECO/UNEB, atual presidente da Sociedade brasileira de ecologia humana – SABEH e líder do Grupo de pesquisa em Literatura, estudos culturais e socioambientais. E-mail: socorroalmeidaletas@gmail.com

DIALOGUE BETWEEN ENVIRONMENT AND HUMAN ECOLOGY AND PERSPECTIVES IN NORTHEASTERN BRAZIL

ABSTRACT

This study proposes a panoramic view on some aspects of Northeastern Brazil aiming to highlight perspectives of Human Ecology in order to bring up essential factors of such place under the point of view of the relationship between humans and nature. Thus, this paper features a brief explanation about the native people, particularly the ones from the states of BA, PE and AL; an invitation to take a closer look on endangered species like the *arara-azul-de-lear*, and the conception of eco-belonging. The work is based on narratives of the authors' experiences and on a bibliographical review, which approaches sociocultural, socioenvironmental and educational layers. Throughout the research it was possible to observe that it is not enough for the human being to think about conservation, it is also necessary to insert ourselves in the environmental context as a part of it, for only through the feeling of belonging in nature it is possible to think about other humans and non-humans as our equals and conserve for empathy, love and care, and not only as a obligation.

KEYWORDS: culture, environmental education, human and non-human

MEDIO AMBIENTE Y ECOLOGÍA HUMANA EN DIÁLOGO Y PERSPECTIVAS EN EL NORESTE BRASILEÑO

RESÚMEN

El estudio presenta una mirada panorámica sobre algunos aspectos del Nordeste brasileño con el objetivo de resaltar perspectivas de la Ecología humana para que factores esenciales de los espacios nororientales emerjan desde la perspectiva de la relación hombre-naturaleza. Así, se brinda una breve explicación sobre los pueblos originarios, especialmente de los estados BA, PE, AL; una invocación al observar especies en peligro de extinción como el guacamayo de Lear y el concepto de eco-pertenencia. El trabajo se basa en narrativas de lo vivido y concebido por los autores y en investigaciones bibliográficas, abarcando matices socioculturales, socioambientales y educativos. A lo largo de la investigación se pudo observar que no basta que el ser humano piense en preservar, sino insertarse en el contexto natural como un ser que forma parte de ese todo, sólo desde el sentimiento de pertenencia al entorno que le rodea. Puede pensar en otros humanos y no humanos como uno mismo y preocuparse por empatía, amor y cuidado y no solo por deber.

PALABRAS CLAVES: Cultura. Educación ambiental. Humanos y no humanos.

1 INTRODUÇÃO

Ao falar de Ecologia Humana já se tem, essencialmente, contempladas várias áreas como a Ecocrítica, Geografia, Cultura, Antropologia, Sociologia, biologia, direitos entre outras, porque a EH estuda a vida do ser humano em todas as dimensões. Nesse contexto, a cultura está, também, na seara educacional uma vez que ela, ao tempo em que é motivo e nutrição, é, também, reflexo da vivência humana.

Dessa forma, o trabalho traz aspectos ambientais e culturais de vivências humanas e não-humanas em espaços nordestinos no intuito de observar como se revela a relação humano-ambiental bem como os impactos internos e externos que interferem na vida e na morte tanto das comunidades que estão nesses lugares quanto dos não-humanos que tem neles seu habitat.

Nesse contexto, a pesquisa está dividida em partes de modo que, em cada uma delas se apresente um contexto de vivência em diferentes dimensões. No primeiro tópico revela-se como alguns povos originários (indígenas) vivem e convivem entre si e com os demais, suas necessidades e lutas para conseguir se manter adequadamente em espaços que, na verdade, são seus habitats naturais, usurpados pela ganância das forças de poder de mando.

Seguindo o contexto, passamos em vista a luta da arara-azul-de lear pelo direito de existir, ou seja, essa espécie está sendo exterminada direta e indiretamente pelas ações antrópicas que alteram as condições normais de funcionamento da natureza e causam danos irreversíveis ao meio ambiente.

Por último, buscamos ver como é a vida nas serras e porque elas pedem “socorro”. Vemos que a vida das comunidades humanas e não-humanas que estão nesses espaços estão sob ameaça em virtude da destruição causada pelo humano que não mede esforços em conseguir cada vez mais riqueza e poder.

Salientamos que o trabalho está embasado tanto na vivência dos autores com esses espaços, por isso com conhecimento de causa, quanto por auxílio de estudos científicos sobre os assuntos aqui apresentados. Assim sendo, pretende-se contribuir para a conscientização ambiental por parte de pessoas que estão longe desses espaços, que não conhecem de perto essas vivências e, muitas vezes, são enganados por falsas informações ou tendem a ser, deliberadamente, invisibilizados pelo não devir.

2 POVOS ORIGINÁRIOS EM ESTADOS DO NORDESTE: ASPECTOS CULTURAIS E AMBIENTAIS

No caso do Brasil, no resguardo do reconhecimento do termo 'Povos Originários', como os grupos humanos que aqui sempre estiveram, é necessário ressignificar o termo "pioneiro" não como aquele que se antecipa aos outros e que chega primeiro em determinada região, contribuindo, inclusive, com a colonização na atração de pessoas e recursos para o lugar. Mas, sobretudo, como aqueles que participam do pioneirismo de ocupação histórico-territorial e que antecedem a vinda dos descendentes dos conquistadores, no caso brasileiro, de europeus na região do Submédio São Francisco, entre os estados de Bahia e Pernambuco.

Trata-se dos que aqui sempre estiveram, os Povos Originários e seus inúmeros grupos étnicos, com culturas dinâmicas, troncos linguísticos de diferentes nações, foram os primeiros a serem atingidos bruscamente no processo de colonização, que os conduziram a situações de escravidão, extermínios, expulsões ou colocados em situações de aldeamentos, silenciados, desterritorializados de seus lugares sagrados, numa irrupção abrupta da cultura e da identidade.

Não obstante, em tempos presentes, esses Povos acreditam numa arqueologia que se comunica com sua ancestralidade. Isto porque possuímos um arcabouço de elementos datados de mais de nove mil anos, como as pinturas rupestres e inúmeros artefatos existentes, patrimônio que os indígenas insistem em ser preservados.

No entanto, as dinâmicas territoriais cominadas em processos de autodemarcação, retomadas, acampamentos e reivindicações de regularização fundiária, não passam, necessariamente, por estes lugares geograficamente definidos ou arqueologicamente apontados, mas passam, essencialmente, pela dinâmica de trabalho, livre da submissão de proprietários de terras, de conflitos entre posseiros, entre outras formas de perseguições. Muitos desses territórios étnicos, usurpados, grilados por particulares e ou empresas públicas e privadas.

Esses aspectos geram inúmeros e infintos conflitos que se embasam no interesse capitalista dos latifundiários e burguesias agrárias em geral, que insistem em se apossarem das terras indígenas e demarcarem territórios que são dos seus interesses em detrimentos dos interesses dos verdadeiros donos das terras que são os povos originários. Muitas negociações ou falsas negociações são feitas com a conivência e ajuda de alguns políticos, também proprietários de terras, ou para agradar interesses do capitalismo rural. É uma

situação complexa que mostra a territorialização ilegal e a desterritorialização abrupta, vergonhosa e cruel dos que estão em situação de vulnerabilidade perante o poder dos interesses capitalistas a exemplo do marco temporal que volta no tempo (para 1988) para poder ter autonomia de limitar as demarcações de terras indígenas, ignorando a situação e condições precárias em que muitos desses povos ainda vivem justamente porque tiveram seus espaços usurpados e não devolvidos.

Embora tenhamos o interesse de nos referir ao Nordeste, é importante observar que, no Brasil, os povos indígenas representam 0,4% da população total do país, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Ao todo, são 305 povos vivendo no território brasileiro, a maioria concentrada na região da Amazônia. O Nordeste vem em seguida, com 31% dos indígenas do país.

No entanto, é importante ressaltar que em se tratando de povos originários (Povos Indígenas), cabe ampliar o conceito e incluir Povos e Comunidades Tradicionais (Comunidades Quilombolas, Comunidades de Pescadores Artesanais, Comunidades de Fundo e Fecho de Pasto, Catingueiros, Castanheiros, Povos Ciganos das etnias Calon e Rom e inúmeros Povos de Terreiros de Candomblé e Umbanda ligados às civilizações Bantu e Yoruba) que não só chegaram antes como ainda estão aqui e também foram ignorados nas suas culturas e modos de vida e assim como os indígenas, precisam ter seus espaços de vivência e sobrevivência garantidos. Isto é um dever do Estado e deve ser motivo de conscientização da sociedade brasileira, uma vez que:

O conceito de povos e comunidades tradicionais como o estabelecido no Decreto nº 6040, que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades que é o de “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (GOV.BR, MMA, 2022, p. 1).

No que se refere às dinâmicas territoriais, vivenciadas por estes grupos numa região marcada pelo latifúndio, herdado desde as sesmarias até a construção de grandes empreendimentos como as hidrelétricas do São Francisco. Assinala-se que elas são responsáveis por fortes intervenções⁶ que modificaram a ecologia da vida de maneira

⁶ Impactos de natureza desastrosa, que inundaram territórios e marcaram a vida de populações inteiras do campo e da cidade, deslocando-os de seus lugares de forma compulsória. E provocando um forte nível de adoecimento por sintomas relacionados à depressão.

estrutural, realocaram grupos de forma compulsória, abandonando um dos maiores passivos ecológicos e humanos imensuráveis, no que se refere a impactos de barragens⁷.

O Rio São Francisco (Opará para os indígenas) é um 'Rio Indígena' como infere Oliveira (2022), especialmente na região do Submédio, que compõe as sub-bacias dos rios Pontal, Garças, Brígida, Pajeú e Moxotó, situados à margem esquerda no Estado de Pernambuco, assim como na margem à direita, os rios Salitre, Tourão e Vargem Grande, no Estado da Bahia. O Submédio é composto por 92 municípios com pelo menos 30 grupos indígenas que reivindicam territórios étnicos e/ ou desintrusão⁸, a maioria excluídas das políticas públicas de direitos.

Essas dinâmicas territoriais criaram um importante movimento que vem mexendo com a estrutura agrária da região. Sobretudo, porque os aldeamentos reconhecidos, ainda na década de 30 - 40, do século XX, foram drasticamente atingidos por uma política intimista de redução dos territórios reivindicados e da presença de posseiros que fragmentaram e reduziram territórios inteiros, bem como os territórios invisíveis situados em terras devolutas no campo e na cidade, que sequer são considerados no campo formal das políticas de Estado.

Territórios pesqueiros, por exemplo, não estão dispostos na legislação, no entanto, esses agentes sociais lutam para garantir que estes lugares de natureza pública sejam regularizados e protegidos em seu favor. Comunidades como as de Fundo e Fecho de Pasto, reconhecidos na legislação própria da Bahia, sofrem ameaças de marco temporal que podem impedir sua regularização. Comunidades Quilombolas, ao passo que são reconhecidas do ponto de vista identitário pela Fundação Cultural Palmares, se deparam com a falta de regularização do território por parte do INCRA. Os Povos de Terreiros e Ciganos, talvez sejam os mais desprotegidos em termos de garantias territoriais. Os dispositivos são dispersos e frágeis em termos de garantias demarcatórias.

A Nova Cartografia Social na Bacia do Rio São Francisco, pensada como uma possibilidade epistemológica decolonial, possui confluências nas expressões coletivas que evidenciam os processos de territorialidades e por vezes, é utilizada pelos grupos sociais em suas reivindicações no campo jurídico em face a regularização de seus territórios ou mesmo, em torno da viabilidade de suas lutas. O esforço de cartografar esses grupos colaboram com os processos de autoidentificação e organização cultural, política, social e territorial.

⁷ A obra *Barrando Barragens*, aponta os principais impactos causados por barragens na região do Rio São Francisco no Nordeste do Brasil (MARQUES *et al.* 2018).

⁸ A desintrusão, é ferramenta jurídica para retirar invasores/posseiros de Territórios indígenas demarcados [grifo nosso].

O Rio São Francisco em todo seu curso, em particular na região semiárida, é marcado por velhos e novos conflitos que insistem em práticas de altos níveis de degradação, muitos deles irreversíveis do ponto de vista ambiental e social. É neste contexto, que esses grupos sociais estão inseridos, dispostos a toda sorte, deste os processos de criminalização à negação de suas identidades coletivas e individuais. Sendo assim, é impossível dissociar a luta por terra e território da questão agrária nesta região entrecortada pela semiaridez sertaneja.

Contudo, é de se compreender que as formas de desterritorialização e reterritorialização deram novas configurações a uma região marcada por processos de conflitos. A “elite pioneira” dominante, se lançou em nome de um modelo de desenvolvimento, modelado em grandes empreendimentos, como: usina hidrelétrica, agronegócio através de monocultivo, transposição do Rio São Francisco, mineração, parques eólicos, grilagens de terras, privatização de terras de beira rios, entre outras ações, com aspectos de modelação para atingir níveis de *commodities* e o aquecimento do mercado de terras. Com isso, tornaram invisíveis direitos de grupos sociais e territórios étnicos existentes, bem como comprometeram o meio ambiente, vítima da ação desenfreada do capital.

3 A CONSERVAÇÃO DA ARARA-AZUL-DE-LEAR

Cientificamente descrita, em 1856, por Charles L. J. Laurent Bonaparte – biólogo e ornitólogo francês, sobrinho de Napoleão Bonaparte – a arara-azul-de-lear (*Anodorhynchus leari*) teve sua denominação referenciada a Edward Lear, um pintor inglês que a desenhou no ano de 1828. E como sua descrição foi unicamente baseada num exemplar pertencente ao Museu de História Natural de Paris, a região de procedência era completamente desconhecida, e assim permaneceu por exatos 150 anos, haja vista que, somente no ano de 1978, uma expedição científica logrou êxito em localizar a sua região de ocorrência – o Raso da Catarina – uma região árida e de difícil acesso, situada na porção nordeste do Estado da Bahia.

Assim, é considerada uma espécie de ave endêmica da região semiárida baiana; e que devido a sua exclusividade de área de ocorrência, associada às condições ecológicas específicas da região e da própria espécie, enfrenta sério risco de extinção; cuja população nativa alcançou um número muito reduzido na década de 90 – menos de 100 aves.

Atualmente, graças aos esforços contínuos em prol da sua conservação, envidados por instituições de conservação e de pesquisa, tanto governamentais quanto não governamentais, nacionais e estrangeiras, a sua população tem aumentado, porém ainda permanece sob o risco de extinção.

O tráfico de animais silvestres, os conflitos com agricultores decorrentes dos ataques aos milharais e as mortes por eletroplessão nas estruturas da rede elétrica representam os fatores que ameaçam fortemente a conservação desta espécie de ave tão bela e emblemática da Caatinga – por expressar sua luta contínua para sobreviver a tantas ameaças, sobretudo, àquelas de natureza antrópica.

O tráfico de animais silvestres é um problema que atinge inúmeras espécies em todo o mundo, sobretudo, aquelas sob maior risco de extinção, como é o caso da arara-azul-de-lear, pois há uma maior pressão internacional para obter exemplares desses "raros" animais; o que, conseqüentemente, gera uma progressiva elevação de seus preços no mercado negro – cujos valores chegam a alcançar cifras vultosas de centenas de milhares de dólares, um único exemplar! Numa medonha lógica "do quanto mais raro, mais caro" – que contribui para acelerar drasticamente o processo de extinção de inúmeras espécies. Nesse sentido, Diana diz que: "Os animais em extinção são o principal alvo dos caçadores pois, dependendo da espécie, o valor de venda pode chegar a U\$30 mil. A arara-azul é um exemplo de espécie mais contrabandeada, especialmente entre colecionadores" (2022, p. 2). Segundo a bióloga, vários são os motivos e possibilidades de comercialização dessas espécies, venda em pet shop, colecionadores, fins científicos, produção de subprodutos entre outras formas de rendimentos.

A arara-azul-de-lear, infelizmente ainda é uma espécie bastante procurada por traficantes de animais silvestres, tanto em função da sua extrema beleza, como pelo fato de que é um animal bastante raro e de ocorrência exclusiva numa região específica da Caatinga baiana, no Nordeste do Brasil.

Nesse sentido, devemos em mente que não são só os fatores da ação criminosa em si, mas os perigos, os maus tratos e a ameaça de desaparecimento de inúmeras espécies, é sobretudo o respeito ao outro. O humano não pode continuar pensando que o não-humano é um objeto de uso e apropriação para os interesses ilimitados da ganância humana. Sobre o contexto Gasparini observa quer:

O tráfico de fauna silvestre - transfronteiriço e doméstico - tem grande envolvimento com grupos criminosos organizados e contribui para o declínio da biodiversidade. Entre 1970 e 2016 já foi possível constatar uma redução média de 68% nas populações monitoradas de mamíferos, aves, anfíbios e

peixes causada principalmente por fatores como obras de infraestrutura, agricultura e pesca, entre outras práticas de produção que pressionam ambientes naturais, segundo o Índice Planeta Vivo 2020 (2021, p. 1).

De outro modo, os conflitos com agricultores provocados pelos ataques de aves às lavouras de milho representam um problema que se replica em diversas regiões do Brasil e do mundo, mudando apenas a espécie animal e o tipo de cultura agrícola ou zootécnica que está sendo impactada. Assim, são situações comuns em regiões do continente Africano, os ataques de elefantes a cultivos de arroz; assim como na Índia, os ataques de tigres a animais domésticos e a pessoas; como também no Brasil, os ataques de onças ao gado, principalmente bovinos, nas regiões Centro-oeste e Norte, e caprinos/ovinos, na região Nordeste.

Deve-se destacar que estes tipos de conflitos decorrem, principalmente, da destruição de habitats dessas espécies silvestres, evidenciado pela aceleração do processo de desmatamento da vegetação nativa nos diferentes biomas. Na região de ocorrência da arara-azul-de-lear existem parcelas que têm sido progressivamente desmatadas, especialmente nas áreas com maior aptidão agropastoril. E, neste processo de desmatamento da vegetação nativa, terminam sendo suprimidas, ainda que pese o fato de ser uma espécie imune de corte, as palmeiras licuri (*Syagrus coronata*), cujos frutos são os principais alimentos das araras.

Assim, devido a este processo de perda contínua de alimentos da vegetação nativa, as araras têm buscado fontes alimentares substitutas, passando, então, a atacar sistematicamente as lavouras de milho nas localidades onde se alimentam, especialmente nos municípios baianos de Euclides da Cunha, Canudos, Jeremoabo, Santa Brígida e Paulo Afonso, fato do qual decorrem os conflitos com os agricultores, pois as araras provocam grandes prejuízos aos seus milharais.

Já o problema das mortes de araras-azuis-de-lear provocadas por descargas elétricas nas redes de distribuição rural, tem alcançado um patamar de grande relevância, tanto pelo elevado número total de casos reportados, quanto pela intensificação de casos registrados a partir do ano de 2018. As araras estão bastante expostas e podem sofrer descargas elétricas – tecnicamente denominada de eletroplessão, ou seja, uma descarga elétrica sofrida de forma não intencional – já que adquiriram o hábito de utilizar as estruturas das redes elétricas, principalmente os cabos e as cruzetas, como poleiros para fins de repouso, para alimentarem-se e atuarem como sentinelas de bandos, enquanto as demais estão se alimentando. Nesse sentido, é importante assinalar que:

No passado, as principais ameaças que a arara-azul-de-lear encontrava na região do Raso da Catarina, no sertão baiano, eram o tráfico de animais silvestres e a derrubada das palmeiras de licuri, sua fonte de alimentação. Hoje, o animal ameaçado de extinção tem um novo inimigo: o avanço do sistema de iluminação na região. De acordo com uma reportagem do site Uol, o contato das aves nativas com a fiação dos postes de energia da Neoenergia Coelba tem feito com que muitas sejam eletrocutadas[...] No ano passado, de acordo com o projeto Jardins da Arara de Lear, pelo menos 20 aves morreram, o dobro do ano anterior. Segundo relatório da ECO (Organização para Conservação do Meio Ambiente), existem quase 50 casos de morte de araras-azul-de-lear por eletroplessão (descarga elétrica) na região em cinco anos. Esses dados motivaram dois inquéritos civis do Ministério Público da Bahia, na 1ª Promotoria de Justiça de Euclides da Cunha e na Promotoria Ambiental de Paulo Afonso, para apurar as ocorrências nas cidades de Euclides da Cunha, Jeremoabo e Santa Brígida. (CRUZ, 2022, p. 1)

Exatamente devido ao comportamento das araras-azuis-de-lear é que o risco de ocorrência de eventos de eletroplessão nas estruturas das redes de distribuição de energia elétrica é tão alto, pois as araras, por serem animais bastante sociáveis, costumam pousar, em pequenos grupos, sobre essas estruturas, e interagem umas com as outras, usualmente caminhando por entre as várias estruturas da rede elétrica de média tensão (13.800 Volts) – cabos, cruzetas e isoladores – que são estruturas energizadas (que apresentam passagem de corrente elétrica – cabos elétricos) e não energizadas (não há passagem de corrente elétrica – cruzetas), de modo que, quando acontece de alguma arara tocar, simultaneamente, com duas partes do seu corpo, estruturas energizadas e não energizadas da rede elétrica, ocorrerá a descarga da corrente elétrica pelo corpo da ave, ou eletroplessão, que resultará em sua morte, vez que a tensão é de 13.800 V.

Os casos de eletroplessão reportados, indicam a altíssima gravidade do problema, já que estão se aproximando de cerca de uma centena de mortes reportadas; e, neste aspecto, deve-se enfatizar que somente são reportados aqueles casos em que as araras são encontradas por agricultores ou moradores das áreas rural, quando as carcaças dos animais são encontradas às margens de estradas vicinais ou próximas às instalações rurais (porteiras e casas); e, do contrário, quando as araras caem em locais remotos e de difícil acesso, não serão, naturalmente, encontradas e, portanto, contabilizadas – o que torna a situação muito mais alarmante!

Assim, diante destas ameaças tão sérias a que a população nativa da arara-azul-de-lear está sujeita na região do Raso da Catarina, as instituições e pessoas que se dedicam à sua conservação, têm unido esforços para que seja alcançada, progressivamente, uma redução dos riscos a que estão submetidas.

Atuando, em maior amplitude de área, em ações de educação ambiental, tanto com o público escolar, como também com atores da população que têm uma maior possibilidade de interação com as araras, a exemplo de agricultores, extrativistas de produtos florestais não-madeireiros (principalmente de frutos e folhas da palmeira licuri) e moradores das comunidades rurais onde as araras se alimentam. A sensibilização desses atores é de extrema importância para a conservação da espécie, pois irá proporcionar um maior nível de proteção às araras.

Paralelamente, visando mitigar os conflitos existentes entre as araras e os agricultores, foi criado, no ano de 2005, o Projeto de Ressarcimento de Danos às Lavouras de Milho Provocados pelos Ataques de Araras-azuis-de-lear, que objetiva avaliar os danos provocados pelas araras aos milharais e ressarcir os respectivos prejuízos causados aos agricultores, de modo a evitar ações de retaliação dos agricultores às araras, posto que tendem a ser encaradas como verdadeiras pragas. Dessa forma, este Projeto tem sido capaz de atenuar bastante os conflitos, e assim, tem concorrido fortemente para a conservação da população nativa das araras.

Este Projeto, em seus quase 20 anos de existência, tem sido responsável pelo ressarcimento de prejuízos em lavouras de milho de centenas de agricultores, cujas propriedades rurais estão situadas, principalmente, nos municípios de Euclides da Cunha, Canudos, Jeremoabo e Santa Brígida; perfazendo um quantitativo de dezenas de milhares de sacos de milho entregues aos agricultores como forma de compensação pelos danos causados em seus milharais.

Todavia, ainda que seja um projeto de grande importância para as araras e para os agricultores que cultivam o milho, é preciso ter em mente que é uma ação mitigadora de conflitos pelo uso concorrente deste recurso alimentar que tanto serve de alimento para os próprios agricultores e suas famílias, como para os seus animais de criação – galinhas, cabras e vacas – assim como, para as araras. Portanto, é necessário enfrentar, concomitantemente, o problema da escassez de recursos alimentares e assim resolver efetivamente esta situação de conflitos entre agricultores e araras. E isso somente ocorrerá com ações de replantio de espécies nativas de cujos frutos as araras se alimentem, a exemplo da palmeira licuri.

Por fim, como forma de solucionar o gravíssimo problema das mortes de araras em função de descargas elétricas, as instituições que atuam na conservação da população nativa da arara-azul-de-lear têm envidado esforços em conjunto com o Ministério Público do Estado da Bahia, no sentido de cobrar da concessionária de energia responsável pelas

redes elétricas onde as araras morreram – COELBA – que promova modificações na estrutura dessas redes, a exemplo de afastamento dos cabos elétricos, aumento das dimensões dos isoladores, passagem dos cabos por baixo das cruzetas dos postes, etc., de modo a tornar as estruturas das redes elétricas mais seguras para as araras, e assim reduzir os casos de eletroplessão.

Paralelamente, tem sido cobrada da COELBA, a título de compensação pelos danos ambientais gerados pelas mortes de tantas araras, o apoio ao desenvolvimento de ações que promovam a conservação da espécie e do seu hábitat. E, com este propósito, o Ministério Público do Estado da Bahia tem desenvolvido um papel crucial no delineamento de um Programa de Conservação da Arara-azul-de-lear, capaz de atender às principais ações de conservação, pesquisa científica, educação ambiental e desenvolvimento de tecnologias que reduzam os riscos de eletroplessão para as araras.

Atualmente, a população nativa da arara-azul-de-lear está estimada em 2.700 aves – o que representa um resultado extraordinário dos esforços de conservação empreendidos conjuntamente pelas instituições de conservação e pesquisa, assim como pela importantíssima colaboração das populações locais. O que demonstra, claramente, que mesmo enfrentando problemas tão graves, a luta em prol da conservação desta espécie de ave encantadora tem se mostrado bastante recompensadora e capaz de inspirar e fortalecer o propósito do trabalho desenvolvido por todos!

E assim, lutamos para que as araras-azuis-de-lear se tornem, cada vez mais azul e belo, o céu do lugar que escolheram para viver e nos encantar com sua beleza – o Raso da Catarina, no coração da Caatinga!

4 O QUE É “ECOPERTENCER” MEDIANTE UM TERRITÓRIO MINADO PELO CAPITAL

A pesquisa ocorre na Serra dos Morgados, município de Jaguarari e na Serrada Berinjela (Campo Formoso), ambas são comunidades contíguas, situadas no conjunto geográfico conhecido como Serras da Jacobina. O território de identidade baiano onde se localizam essas comunidades é o Piemonte Norte do Itapicuru.

López e Marques (2021, p.119) caracterizam as Serras como “ambientes de montanhas”, destacando a “grande diversidade biológica das montanhas” e a contribuição dessas no “fornecimento de água e segurança alimentar da humanidade” concluindo que

“o ser humano usufrui nas regiões montanhosas, de descanso, lazer, esporte e turismo”. Ressalte-se, também, a importância dos microclimas que se verifica nos ambientes montanhosos, notadamente nas Serras do Sertão baiano, e a ocorrência de muitas espécies vegetais endêmicas.

A humanidade, ao longo do tempo, vem estabelecendo uma relação cada vez mais agressiva e predatória com a Natureza, aumentando o distanciamento e a prepotência ao considerá-la como recurso, meio de produção, de obtenção de lucro e vantagens, acreditando viver de forma antropocêntrica e “separada” da origem “natural. De tal maneira, observamos que as comunidades tradicionais, em seus modos de vida e sua relação com a terra e com Natureza em geral, vivenciam esse laço de maneira mais efetiva e afetiva, através do contato diário. Esses modos de vida parecem arcaicos e desconectados com a realidade deste século, porém, como tem se discutido exaustivamente, caso a humanidade não modifique radicalmente a opção pelo desenvolvimento predatório, a autodestruição é certa.

Para Krenak (2020, p. 28) “A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa em todas as direções”. Assim, entende-se que através do cuidado com a terra e a natureza (expressões primordiais da vida) é possível retomar o fio de “pertencimento natural” que se tornou tão frágil ao longo da trajetória humana, ao aprofundar o modelo de sociedade que temos hoje, artificial e desconectada da Mãe Terra.

Na ótica de Boff (2011, p. 15) a Terra está viva e a humanidade forma parte do universo em evolução: “Hoje, esse organismo vivo está ameaçado em seu equilíbrio dinâmico devido às formas exploradoras e predatórias do modo de produção dos bens, modo esse mundialmente integrado.”

Numa perspectiva semelhante, ao descrever o amor pela terra/lugar, o sentimento de “topofilia”, Yi-Fu Tuan (2011) considera que as pessoas que vivem diretamente no campo desenvolvem uma ligação forte com o ambiente natural, o que torna seus corpos assemelhados à natureza. Tanto que o geógrafo afirma: “a topofilia do agricultor está formada dessa intimidade física, da dependência material e do fato de que a terra é um repositório de lembranças e mantém a esperança” (TUAN, 2012, p. 56). Desse modo, o sentimento de pertencer ou de ter intimidade com a terra e o lugar, é constituído, além de aspectos físicos e biológicos, também de um conjunto de simbologias, sentimentos, subjetividades, tudo isso expresso em saberes, fazeres e relações entre as pessoas. A esse

conjunto de elementos biofísicos e socioculturais/emocionais eu chamo de “ecologias sensíveis” das Serras.

Ao buscar compreender como o pertencimento aos sistemas ecológicos é percebido pelas pessoas residentes nessas Serras, é importante identificar como esse “ecopertencimento” é construído e em que medida favorece um engajamento em ações para proteger efetivamente essas comunidades de ameaças internas e externas. Ameaças internas são, por exemplo, a exaustão das reservas de água, percebidas com o desaparecimento do Rio Estiva e dezenas de nascentes causadas pela perfuração desordenada de poços e o desmatamento. Já as ameaças externas são, mais especificamente, a chegada de grandes parques de geração de energia eólica e também as mineradoras - megaprojetos alicerçados na apropriação da natureza pelo capital, uma vez que geram riquezas para um pequeno grupo de bilionários a partir da invasão de comunidades, da supressão da mata nativa do topo das serras, do desaparecimento dos últimos felinos, aves, abelhas e morcegos, além de outros agravantes como a grilagem de terras e a desinformação na assinatura dos contratos pelos comunitários.

Entende-se, assim, que “ecopertencer” pode ser como um exercício de identificação profunda com o lugar onde se vive as relações biofísicas/culturais/sociais em vista de um profundo engajamento em movimentos que agreguem as pessoas em torno da manutenção desse lugar. Mas também pode se apresentar como um pertencimento superficial que tenha como base a sobrevivência enquanto as condições não exijam nenhum “desgaste”. Assim que venha a acontecer conflitos, o indivíduo busca a fuga, resguardando seus interesses do modo que lhe pareça melhor.

O jogo do grande capital – que se sente bem-vindo, pois goza de proximidade com os poderes constituídos – pode envolver o comunitário, colocando-o como adversário do seu vizinho ou parente, desde que a proposta de trocar a terra pelo dinheiro seja bem elaborada e não reste possibilidades de desconfiança.

Eis o campo minado em que se situa grande parte das Serras da Jacobina, antes marcada pela exploração aurífera, hoje nas mãos dos “senhores dos ventos” e desejada pelos moedores de montanhas. Nesse terreno, “ecopertencer” pode significar ouvir o grito das ecologias sensíveis e do Rio Estiva querendo viver, como também pode ser o silenciamento através de um papel em branco onde se assina a sina de um pedaço do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do texto é possível observar que cada pedacinho do mundo precisa e deve ser visto com zelo e o cuidado de cada um como a si. Não é interessante preservar para si, mas pelo direito de que cada ente, humano e não-humano, tem de ser e estar no mundo.

Os povos originários e tradicionais, as araras azuis, as serras e toda sua população e espécies devem, precisam e podem viver se o ser humano usar aquilo que lhe foi ofertado e que o diferencia dos demais seres (a inteligência e o senso de coexistência) para construir um mundo melhor para todos. Quando a ganância, o ego e a crueldade humana passarem a ser considerados de menor valor em um contexto de mundo de maior simetria ambiental, entre todas as espécies, será possível que se tenha um lugar melhor para existir, por isso só a conscientização de ser e estar em relação ao mesmo direito dos outros é que pode, talvez, transformar o caos sociopolítico, econômico e ambiental em algo, de fato, virtuoso para Gaia.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Ética e Ecoespiritualidade**. Petropolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

CRUZ, Gabriela. **Alô Bahia - Entenda o caso das araras que estão morrendo eletrocutadas no sertão baiano**. (2022) Disponível em: <https://aloalobahia.com/notas/entenda-o-caso-das-araras-que-estao-morrendo-eletrocutadas-no-sertao-> Acesso em: 20/11/2023.

DIANA, Júlia. **Tráfico de animais e comercialização** (2022). Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/trafico-de-animais/>. Acesso em 20/11/2023.

GASPARINI, Nicole Wey. **O que o Brasil precisa fazer para pôr fim ao tráfico de espécies silvestres** (2021), disponível em: <https://umsoplaneta.globo.com/biodiversidade/noticia/2021/12/09/o-que-o-brasil-precisa-fazer-para-por-fim-no-trafico-de-especies-silvestres.ghtml>. Acesso em 20/11/2023.

GOV.BR. **Ministério do Meio Ambiente – Instituto Chico Mendes** (2022) Disponível em: <https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/centros-de-pesquisa/povos-e-comunidades-tradicionais>. Acesso em: 20/11/2023.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística **(IBGE) censo 2022**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/busca.html?searchword=indigenas+censo+2020>. Acesso em: 18/11/2023.

KRENAK, Ailton. **A Vida não é Útil**. São Paulo: Companhia das Letras; 2020.

LÓPEZ, Amazile; MARQUES, Juracy. *Ecologia Humana em Ambientes de Montanha*. In: MARQUES, Juracy; WAGNER, Alfredo: **Ecocídio das Serras do Sertão**. Vol. 1. Paulo Afonso: 2021; Editora SABEH

MARQUES, Juracy; Alfredo W. B. de Almeida, Luciano Menezes (Orgs.) **Barrando Barragens: início do fim das hidrelétricas** / - 2ª Ed. - Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2018.

OLIVEIRA, E.G.S. **Os indígenas Pankará, Rio São Francisco e a Barragem de Itaparica (Luiz Gonzaga)**: relações socioambientais no Semiárido pernambucano (1940-2010). Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

APROXIMAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS SOBRE AGRICULTURA FAMILIAR E PARTICULARIDADES DO SEMIÁRIDO BRASILEIRO

Sérgio Luiz Malta de Azevedo¹

RESUMO

Nesse ensaio de cunho bibliográfico, discute-se primeiramente a agricultura numa perspectiva dinâmica, com uso de capital e tecnologias intensivas, a exemplo dos produtores de frango e de suínos do sul do país, encontrando-se, de modo geral, integrados ao criatório desse animal. Em segundo lugar verifica-se uma agricultura familiar bastante precária do ponto de vista do volume produzido e de sua integração ao mercado. Além das características sublinhadas serão discutidos também, nesse trabalho, os processos sociais de organização da agricultura familiar, tendo como objetivo compreender suas características e principais formas de atuação. Como recurso metodológico foi elaborado uma revisão bibliográfica dos trabalhos de Ricardo Abramovay, Sérgio Schneider e Wanderley Baudel.

PALAVRAS-CHAVE: Agricultura familiar. Semiárido. Desigualdade de recursos

THEORETICAL-CONCEPTUAL APPROACHES ON FAMILY AGRICULTURE AND THE PARTICULARITIES OF BRAZILIAN SAMIARID REGION

ABSTRACT

This bibliographical essay starts by discussing agriculture through a dynamic perspective, with the use of capital and intensive technologies, for instance the chicken and pork farmers from southern Brazil, who are generally integrated to the breeding of these animals. Secondly, it introduces the precarious situation of family agriculture in what concerns its amount and integration to the market. Besides the referred characteristics, this paper also discusses the social processes of organization of family agriculture, in order to understand its characteristics and most important ways of use. The methodological approach was based on a bibliographical review of works by Ricardo Abramovay, Sérgio Schneider and Wanderley Baudel.

KEYWORDS: Family Agriculture, Semiarid, Inequality of resources

¹ Professor Associado da UFCG – Centro de Humanidades. Membro do Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da UNEB e do Profgeo -UFCG – CH e da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana – SABEH.

ACERCAMIENTOS TEÓRICO-CONCEPTUALES SOBRE LA AGRICULTURA FAMILIAR Y PARTICULARIDADES DEL SEMIÁRIDO BRASILEÑO

RESÚMEN

En este ensayo bibliográfico se aborda primero la agricultura desde una perspectiva dinámica, con uso de capital y tecnologías intensivas, como los productores de pollos y cerdos del sur del país, quienes están, en general, integrados a la cría de este animal. En segundo lugar, la agricultura familiar es bastante precaria desde el punto de vista del volumen producido y de su integración en el mercado. Además de las características destacadas, este trabajo también discutirá los procesos sociales de organización de la agricultura familiar, con el objetivo de comprender sus características y principales formas de acción. Como recurso metodológico se elaboró una revisión bibliográfica de los trabajos de Ricardo Abramovay, Sérgio Schneider y Wanderley Baudel.

PALABRAS CLAVES: Agricultura familiar; semiárido; desigualdades de recursos.

1 INTRODUÇÃO

As contendas em torno da Agricultura Familiar têm despertado discussões bastante acaloradas. No meio acadêmico esses embates têm tido como matizes evolutivas às contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas por diversas ciências sociais, como a economia, sociologia e a Geografia.

Nesse contexto, o desenvolvimento técnico-científico tem induzido mudanças bastante significativas nos processos de organização das atividades agrícolas praticadas em pequenas extensões de terra. Decorre daí a atualidade desse debate. Termos como agricultura familiar, pequena produção e agricultura de subsistência tem sido alvo de controvérsias, tendo em vista a necessidade de atualização frente aos processos de transformação estrutural aos quais vem sendo submetida a agropecuária no Brasil, sobretudo, pela forma como tem penetrado, estruturalmente, os processos de reprodução capitalista no campo.

No Brasil, particularmente, essas transformações têm se revestido de pelo menos duas formas de adesão ao projeto capitalista, com efeitos sobre as relações desencadeadas no rural brasileiro. Primeiramente observa-se uma agricultura familiar mais dinâmica, com uso de capital e tecnologias intensivas, a exemplo dos produtores de frango e de suínos do sul do país, encontrando-se, de modo geral, integrados à agroindústria desses produtos. Em segundo lugar verifica-se uma agricultura familiar bastante precária

do ponto de vista do volume produzido e de sua integração ao mercado fato que ocorre por vários fatores como escassez de recursos e a tentativa de invisibilidade e desvalorização dos pequenos agricultores.

Além das características já sublinhadas serão discutidos, também, os processos sociais de organização da agricultura familiar, tendo como objetivo compreender suas características e principais formas de atuação. Como recurso metodológico foi elaborada uma revisão bibliográfica dos trabalhos de Ricardo Abramovay, Sérgio Schneider e Wanderley Baudel.

2 AGRICULTURA FAMILIAR: MARCOS CONCEITUAIS

O professor Ricardo Abramovay, no seu artigo intitulado: “Agricultura Familiar e Uso do Solo (2006)” trata, em princípio, de desfazer as confusões conceituais que foram construídas em torno dos estudos agrários, lembrando que existe uma dualidade a ser superada no trato de tais questões. A primeira está relacionada à ideia de que a agricultura familiar pode ser entendida como sinônimo de agricultura de baixa renda, pequena produção ou agricultura de subsistência. Na segunda questão, o autor trata de mostrar que é equivocado considerar a agricultura praticada em grandes extensões de terra, o agronegócio, como a expressão derradeira para compreensão dos fenômenos sociais na agricultura brasileira.

Com relação as diferenciações sociais verificadas no seio da agricultura praticada em pequenas extensões, o autor lembra o trabalho publicado por Gasson e Errington, (1993, p. 47), em que se evidenciam, em síntese, as principais características da agricultura familiar nos EUA e Europa, a saber: “A gestão é feita pelos proprietários; os responsáveis pelo empreendimento estão ligados entre si por laços de parentesco; o trabalho é fundamentalmente familiar; o patrimônio e os ativos são objeto de transferência intergeracional no interior da família; os membros da família vivem na unidade produtiva”.

Com relação ao tamanho e a capacidade de gerar renda, lembra que essa classificação é desprovida de julgamentos prévios. Admitindo, por outro lado, sua incompletude com relação a possibilidade de sua transposição terminológica para o caso da agricultura brasileira, para tanto, chama atenção que no Brasil existe uma notável diferenciação na forma e na estrutura como se apresenta a agricultura familiar, ao contrário

dos EUA e Europa, onde a tradição da agricultura familiar é dominante, sendo o assalariamento, nesse setor, relativamente pequeno.

Ressalta como exemplo de agricultura familiar aquela que é praticada no Sul (caso da criação de frangos e suínos), da qual depende uma parcela importante da produção agroindustrial brasileira. Concluímos esse texto, demonstrando que a agricultura familiar representa um segmento importante da economia agrícola brasileira, a pesar da existência de estabelecimentos pequenos do ponto de vista de sua importância no volume da produção agrícola nacional.

3 AGRICULTURA FAMILIAR E PLURIATIVIDADE

Com referência ao trabalho de SCHNEIDER, (2003) verifica-se, que suas discussões estão voltadas, para explicar os motivos que conduziram ao resgate das discussões em torno da temática “Agricultura Familiar”. Para esse autor são principalmente três os fatores que concorreram nesse sentido: a adoção do termo por parte dos movimentos sociais do campo, principalmente aqueles ligados ao sindicalismo rural que buscava na expressão agricultura familiar alguma homogeneidade no tratamento das questões que envolviam suas bandeiras de luta; a criação, em meados da década de 90, do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF que emprestou legitimidade institucional a esse termo. Além disso, destaca-se, ainda, o fato de que nesse mesmo período assiste-se uma forte retomada dos estudos agrários no Brasil, envolvendo-se tais estudos, para uma tendência de ampliação do leque de temáticas até então dominantes, a reforma agrária, assentamentos e impactos tecnológicos dos processos de desenvolvimento no campo, para questões da agenda ambiental, do desenvolvimento sustentável, do mercado agrícola e para as dinâmicas ocupacionais inerentes a esse setor.

Com relação ao termo pluriatividade, faz-se lembrar que no meio rural é crescente o número de pessoas que vem se dedicando a atividades não-agrícolas, referindo-se a um conjunto variado de atividades que pertencem a outras esferas econômicas e produtivas, inclusive aquelas que são praticadas em outros ambientes, queremos dizer, em sentido clássico fora do espaço rural.

As situações em que as famílias buscam a pluriatividade são também objetos de discussão por parte desse autor. Nesse contexto, ele procura mostrar que são variados os motivos que levam os membros de uma família rural a recorrer a condição pluriativa, sendo

que a maioria deles estão ligados a insuficiência de terras e ao excedente de mão-de-obra. Daí a necessidade de buscar outras atividades, sejam elas artesanais, comerciais ou de qualquer outra natureza, na tentativa de supletivamente buscar algum equilíbrio entre o trabalho e o consumo dessas famílias. Mostra também que a busca por estratégias pluriativas não é aferido por meio de uma racionalidade aritmética, mas pela variação das necessidades da agricultura familiar nos seus ciclos reprodutivos.

Com relação a teorias sociais recentes, remete-se ao que denomina de perspectiva crítica da sociologia da agricultura, cuja base teórico-metodológica é bastante eclética e abrangente. Para citar apenas uma dessas tendências, lembra as concepções neomarxistas e neowebewriana adotadas no bojo dos estudos mais recentes que tratam da agricultura familiar. O ponto que une essas diversas tendências é o fato de considerar-se que são múltiplas as estratégias de reprodução social que encerram diversas situações passíveis de serem observados na citada categoria de agricultura.

Enfatiza entre os autores que mais contribuíram para formulação de um arcabouço conceitual em torno dos estudos nessa área as discussões empreendidas por Marsden, (1991) e Fuller (1990). Dentre as discussões levadas a efeito pelo primeiro autor destaca-se o papel do estado como agente estimulador dos processos de diversificação e ampliação da produção em unidades agrícolas familiares. Nesse caso, o estado atua como elemento de regulação social e redirecionamento de atividades desenvolvidas nos espaços rurais.

Entre os setores em que se articula a atividade agrícola, notabilizam-se os serviços através do consumo de bens materiais e imateriais, como é o caso do artesanato, do turismo e da preservação histórico-patrimonial e ambiental. A diversificação de atividade vem sendo estimulada por algumas agências de desenvolvimento regional, como é caso do Serviço Brasileiro de Apoio a Pequena e Média Empresa – SEBRAE, cuja atuação no sertão semiárido brasileiro, contextualmente, tem se voltado para a organização de outras atividades complementares à agricultura ou a ela associadas, como é o caso do artesanato com aproveitamento de matérias primas locais, fato que contribui, também, com a educação ambiental, uma vez que dá aos integrantes dessas comunidades, a possibilidade não só de melhor aproveitamento de produtos como, também, outra forma de renda familiar. Note-se, contudo o desafio enfrentado pelo SEBRAE, instituições do terceiro setor e de associações como é o caso da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH no sentido fomentar o uso de novas tecnologias, referimo-nos, em particular, ao uso da telemática como instrumento potencializador de tais atividades.

Já com relação na perspectiva de enfoque trabalhada por Fuller, observa-se que ele destaca três níveis de análise conceitual para compreensão da pluriatividade na agricultura familiar. O primeiro relaciona-se ao desenvolvimento regional e local, em que se procura compreender os elementos da dinâmica socioespacial, tanto aqueles considerados atrativos quanto os restritivos para o desencadeamento de atividades pluriativas. O segundo elemento de análise refere-se ao estudo do papel da família no processo de tomada de decisões no contexto de suas estratégias de reprodução social. O terceiro elemento se encontra envolvido para análise histórico-comparativa entre regiões e países com a finalidade de captar os fatores que explicam as distinções das atividades pluriativas no seio da agricultura familiar.

4 TRAJETÓRIAS DOS ESTUDOS AGRÁRIOS NO BRASIL

O terceiro texto de Maria Nazareth Wanderley Baudel, (1996) intitulado *Raízes Históricas do Camponato Brasileiro* trata de, segundo um contexto crítico e historiográfico, de revelar a trajetória dos estudos sociológicos ligados à agricultura familiar. Em princípio refere-se agricultura familiar como uma categoria genérica. Nesse contexto, ao referir-se ao termo agricultura familiar mostra que a existência da associação família-produção-trabalho tem dado sentido ao processo de estruturação das relações e das formas como se organizam as suas ações, sejam de natureza econômica ou social. Faz ver que o camponato tradicional é uma forma particular de agricultura familiar e sua autonomia pode ser observada no nível da subsistência imediata e da sua reprodução enquanto grupo pelas gerações subsequentes.

Com relação ao sistema de produção, a pesquisadora procura demonstrar que o processo de evolução da combinação policultura-pecuária representa uma forma de estabelecimento do equilíbrio da unidade familiar. Embora tal equilíbrio seja questionável na medida em que surgem elementos novos, assim como novos desafios a serem enfrentados. Daí observa-se o seu caráter de relativa autonomia, relativa, sobretudo, a necessidade de mudança de rumos imposta a si mesmo.

Outra questão considerada essencial para a continuidade das relações tecidas no interior do núcleo familiar é a possibilidade de estruturar a transmissão de seus investimentos em recursos para as gerações seguintes, situação considerada *sine qua non* ante a necessidade de sua reprodução enquanto grupo familiar.

Com referência a forma de inserção da agricultura familiar nas sociedades ditas modernas, vê-se que é crescente o processo de integração dessa modalidade de agricultura com a associação aos mecanismos de estruturação do capitalismo contemporâneo. Tal é a diversidade e complexidade desse processo que se torna operacionalmente impraticável qualquer tentativa de generalização, podendo fazer-se interpretações que podem servir, na melhor das hipóteses, como instrumentos interpretativos da agricultura familiar.

Sendo assim, a estudiosa revela, contudo, que é necessário ver a agricultura familiar como resultado de um processo de ajustamento histórico, no qual não se deve excluir a visão de que a sua origem está ligada as relações tradicionais de reprodução social e como tal deve ser percebida nas suas relações de continuidade e de ajustamentos permanente.

Após tecer considerações teóricas acerca de evolução do campesinato, Baudel passa a refletir sobre o contexto brasileiro de evolução da agricultura familiar, principalmente com relação a dinâmica de reprodução. Ao referir-se a agricultura familiar no Brasil, reconhece que esta, sempre ocupou um papel de segundo plano diante da força da grande propriedade, Agronegócio, principalmente se comparada a sua importância em outros países, sendo nesse contexto, apeada ante o imperativo de desenvolver todas as suas potencialidades, na forma específica de sua inserção social no Brasil.

Remetendo-se ao caráter de precarização ao qual está relacionado a agricultura familiar, a autora revela que são variadas as fontes desse processo, destacando-se a insuficiência dos resultados do trabalho na roça, o assalariamento em propriedades maiores, a persistência da seca, a migração, o esgotamento do solo, acesso aos mercados e a posse precária da terra, entre outros fatores. Com relação a essa última fonte de precarização, lembra que, em muitos contextos, o patrimônio herdado é o próprio modo de vida, as especificidades de ser e de viver no semiárido. Daí porque a importância de se fortalecer o trabalho das comunidades tradicionais nessa área, assim, beradeiros, quilombolas, indígenas, são bons exemplos, só para citar alguns desses assentamentos humanos, tradicionais nessa região.

O fato é que, como resultado dessa instabilidade estrutural pode-se verificar o desencadeamento dos processos de “campesinização, descampesinização e recampesinização”. Pelo que se pode deduzir do trabalho de Maria Wanderley, esses processos estariam associados aos contextos históricos, manifestados nas suas diversas formas. Lembra, exemplificando a campezinização, a ocupação das serras gaúchas por colonos europeus. A descampesinização pode ser ilustrada pela atuação do Estado que

associado aos latifundiários promovem a expropriação de agricultores pobres em áreas onde a grandes propriedades encontra vantagens competitivas para viabilizar seus empreendimentos, a exemplo do Nordeste oriental com a produção de soja. Já a recampesinização seria a reassentamento desses agricultores em outras áreas sob novos contextos sociais, atrelados aos mecanismos e interesses hegemônicos de reprodução capitalista.

Saliente-se que em torno da atuação do Estado, visto como elemento promotor de transformações socioespaciais, tais processos são diretamente induzidos pelas políticas públicas. Um exemplo bastante elucidativo de “descampesinização e recampesinização” é a construção de grandes hidrelétricas, que com enchimento de lagos, geralmente de grande dimensão, tendem a desorganizar a base produtiva da agricultura familiar. Sua reorganização implica num processo de “recampesinização” uma vez que os agricultores foram reassentados em outras área, sob novos contextos, tanto socioeconômicos quanto técnicos, acarretando em prejuízos para eles.

Ao citar Palácios e Linhares (1987, 1981) a pesquisadora refere-se, também, ao caráter de alternatividade do campesinato brasileiro na sua dupla função que seria de um lado, assegurar o autoconsumo e de outro, garantir a integração de seus produtos em mercados locais e regionais. Ao recorrer a uma dessas estratégias ou a ambas, simultaneamente, o agricultor familiar estaria gerando um saber específico a ser transmitido para as gerações subseqüentes. Nesse contexto, a experiência da alternatividade, como se sabe, serve de base para as reações a instabilidades e precariedades da agricultura familiar.

Sobre o empenho dos camponeses do Brasil para constituição de territórios em que o espaço de vivência seja identificado como parte efetiva de memórias, “lugar de vida e de trabalho”, sendo reproduzidas para as gerações ulteriores, é interessante lembrar que essa dimensão do fenômeno agrário liga-se aos processos migratórios aos quais estão submetidas, principalmente como resultado das pressões exercidas pelas grandes propriedades.

Seguindo esse contexto, também a migração para fronteira agrícola se inscreve na lógica interna de reprodução social do agricultor familiar, na busca pelo sucesso nessa atividade. Para o trato dessa questão a pesquisadora recorre a vários autores, destacando-se: Santos, Candido, Mombeig, Godoi e Velho. Um fato interessante, também destacado é o caráter de exclusão social relacionado à busca pela fronteira, sendo considerado, inclusive, como uma dimensão do processo de colonização.

No rol das explicações dos estabelecimentos agrícolas, como lugar de trabalho da família, interessa à autora, os estudos desenvolvidos por Correia e Sales para os quais, devido à instabilidade e precariedade dos camponeses, sobretudo aqueles da região semiárida do Nordeste brasileiro, o trabalho assalariado acaba por constituir-se numa necessidade estrutural, ou seja, a renda gerada pelo trabalho externo, muitas vezes, se torna indispensável para sua reprodução.

Tendo como base os trabalhos desenvolvidos por Garcia e Santos e pela própria autora, em alusão ao uso de força de trabalho alugada pela agricultura familiar, destaca que ao recorrer a esse expediente, esses agricultores estariam movidos pela necessidade de encontrar um ponto de equilíbrio entre poupar o trabalho do membro familiar e utilizá-lo em determinadas circunstâncias do ciclo de produção agrícola. Para a autora também é importante levar em conta o fato de que, em determinadas momentos e em casos particulares, recorre-se ao uso do trabalho assalariado para aumentar a capacidade produtiva na agricultura familiar na expectativa de maximizar o uso da terra.

Wanderley conclui o trabalho, afirmando que um dos desafios da agricultura familiar é sua adaptação aos contextos da agricultura moderna. Daí a instabilidade frente aos processos de fragilização aos quais está submetida pelas novas formas de atuação do desenvolvimento capitalista no campo, mas apesar disso, ainda conserva muito de suas características originais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As preocupações com as quais foram desenvolvidas as reflexões tecidas nesse trabalho, dão conta de que a agricultura familiar se notabiliza como categoria social, pela sua importância no contexto do desenvolvimento agrário mundial. No Brasil, respeitados algumas semelhanças, essa categoria social apresenta certas peculiaridades que a distingue das demais formas de campesinato encontradas no mundo.

Pode-se dizer que, de forma geral, são variadas as formas e estruturas de organização do trabalho familiar no Brasil, indo desde aquelas que se encontram estruturadas precariamente, do ponto de vista de sua organização econômica, a exemplo de uma parcela significativa desse setor no semiárido nordestino, passando por aquelas em que se encontra algum dinamismo, principalmente nas áreas tradicionais de produção de gêneros alimentícios de primeira necessidade, até aqueles agricultores familiares cuja

lógica de produção se encontra inteiramente integrada aos esquemas de reprodução capitalista.

Outra questão importante, que se encontra na pauta de discussões atuais dos estudos agrários, é o caráter pluriativo e multifuncional ao qual está associado a agricultura familiar. Em muitos casos, os agricultores familiares têm recorrido a atividades complementares na tentativa de suprir suas deficiências e buscar algum equilíbrio entre o trabalho e o consumo dessas famílias, sendo importante salientar, também, que a busca por atividades pluriativas geralmente está ligada à existência de excedente de mão-de-obra, ou nos casos em que há insuficiência de terras. Destaca-se também, que as estratégias pluriativas não são aferidas por meio de uma lógica aritmética, mas pela variação das necessidades dos agricultores familiares em decorrência dos ciclos produtivos.

Com relação a trajetória da agricultura familiar, se faz importante destacar que são relativamente variados os tipos de abordagens a ela associada e que também é necessário ver a agricultura familiar como resultado de um processo de ajustamento histórico do qual não se deve excluir a visão de que a sua origem está ligada às relações sociais, arraigadas na tradição camponesa mas que também sofre influência da modernização no campo, transformando-a e redirecionando-a, conforme as estratégias de reprodução capitalista e os interesses dominantes da agricultura no Brasil.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.

_____. **Agricultura Familiar e Uso do Solo**. São Paulo: Perspectiva, v. 2, n. 2, 1997, p 73 – 78.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. **Raízes históricas do Campesinato no Brasil**. Caxambu, MG: ANPOCS, 1996.

SCHNEIDER, Sérgio. Teoria social, agricultura familiar e pluriatividade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: v. 18, n. 51, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092003000100008&lng=pt&nrm=is o>. Acesso em: 08 Jan 2007. doi: 10.1590/S0102-69092003000100008.

CONCEPÇÃO DO SAGRADO NA PERSPECTIVA AMBIENTAL E A RELAÇÃO HUMANO/NÃO-HUMANO EM *BICHOS*, DE MIGUEL TORGA E *VIDAS SECAS* DE GRACILIANO RAMOS

Maria do Socorro Pereira de Almeida¹

RESUMO

O texto traz algumas observações sobre as perspectivas ambientais nas obras *Bichos*, de Miguel Torga e *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, tentando ver como se revela a concepção de sagrado nessas obras, especialmente através do conto Jesus, da obra torguiana e do episódio Inverno de *Vidas Secas*. Contamos com o embasamento teórico e crítico de estudos literários, teológicos, ambientais e filosóficos e pudemos observar que os textos aludem ao sagrado através de simbologias representadas pela natureza externa e pelo comportamento e ações humanas em relação ao não-humano, e que as obras, cada uma a sua maneira, trazem a inserção do homem em si mesmo, chama-o a olhar para sua maneira de ver a vida e, principalmente, de vivê-la consigo e com o outro.

PALAVRAS-CHAVE: Humano. Sagrado. Meio ambiente.

CONCEPTION OF SACRED THROUGH THE ENVIRONMENTAL PERSPECTIVE AND THE RELATION HUMAN/NON-HUMAN IN *BICHOS*, BY MIGUEL TORGA AND *VIDAS SECAS* BY GRACILIANO RAMOS

ABSTRACT

This text brings up observations on the environmental perspectives in the works *Bichos*, by Miguel Torga, and *Vidas Secas*, by Graciliano Ramos, in order to understand how the conception of sacred is revealed in them, specially through the story *Jesus*, from Torga's novel, and the episode *Winter*, from Ramos'. The work counted on the theoretical and critical foundation of literary, theological, environmental and philosophical studies, and it concluded that the texts approach the sacred through symbologies represented by the external environment and the human behaviors and actions towards non-humans. It also showed that the works, each one in their particular way, approach the insertion

¹ Doutora em Literatura e cultura, Professora da Universidade Federal Rural de Pernambuco/UAST e do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão socioambiental (PPGECOH/UNEB). Lider do Grupo de Pesquisa em Literatura, estudos culturais e socioambientais, atual presidente da Sociedade brasileira de Ecologia Humana. SABEH. socorroliteratura@hotmail.com

of man within himself, inviting him to look upon his own ways of seeing life and, most importantly, living with himself and others.

KEYWORDS: Human, Sacred, Environment

LA CONCEPCIÓN DEL SAGRADO EN LA PERSPECTIVA AMBIENTAL Y LA RELACIÓN HUMANO/NO-HUMANO EN *BICHOS*, DE MIGUEL TORGA Y *VIDAS SECAS* DE GRACILIANO RAMOS

RESÚMEN

El texto trae algunas observaciones sobre las perspectivas ambientales en las obras *Bichos*, de Miguel Torga y *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, tratando de ver cómo la concepción de lo sagrado se revela en estas obras, especialmente a través del cuento Jesús, la obra *Torguiana*. y el episodio *Winter de Dried vive*. Nos apoyamos en las bases teóricas y críticas de estudios literarios, teológicos, ambientales y filosóficos y pudimos observar que los textos aluden a lo sagrado a través de símbolos representados por la naturaleza externa y por el comportamiento y acciones humanas en relación con lo no humano, y que las obras, cada una a su manera, acercan al hombre a sí mismo, lo llaman a mirar su manera de ver la vida y, principalmente, de vivirla consigo mismo y con los demás.

PALABRAS CLAVES: Humano. Sagrado. Medio ambiente

1 INTRODUÇÃO

A literatura revela, entre outros aspectos, a condição de ser e de estar do humano no mundo. Junto com esses aspectos vem seus valores, crenças e costumes que lhe dão uma identidade perante a sociedade em que está inserido. Por outro lado, a concepção de sagrado, diferente do que uma grande parte das pessoas pensam, não está ligada apenas a figuras divinais, mas também ao que cada pessoa tem e entende como sagrado, ou seja, aquilo que toma uma pessoa de forma incondicional e profundamente, um sentimento especial em relação a alguém ou alguma coisa material ou imaterial. Dessa forma, o que é sagrado para um pode não ser para outro. O dinheiro, por exemplo, pode ser algo sagrado para algumas pessoas, para outras o que é sagrado ou que está acima de tudo é honra, ética entre outros aspectos. Assim, o sagrado se relaciona com algo especial e tem um

valor incondicional para uma determinada pessoa ou um grupo social, podendo ser mais de uma coisa, ou seja, pode se revelar de várias formas. Para uma mãe dedicada, por exemplo, o filho é sagrado, sendo assim, o valor dado às coisas e às pessoas é que os tornam sagrados.

Podemos perceber então que o sagrado pode se revelar em situações adversas. No sertão brasileiro, castigado pela seca durante quase todo o ano, a chuva é um elemento sagrado, não só pela sua utilidade em relação a subsistência, mas também por se acreditar que é enviada pelo Divino. Do mesmo modo, tudo que se relaciona com o Cristo, com o texto bíblico ou características divinas é considerado como sagrado. Assim, observamos que o sagrado pode estar ligado aos preceitos divinizados, mas pode se revelar, também em aspectos mundanos, desde que esses aspectos sejam considerados como algo especial e visto como algo que ocupa, sentimentalmente, um valor incondicional para um determinado sujeito.

A literatura é uma forma encontrada para representação de sentimentos, ponto de vista, aspectos sociais, históricos, psicológicos, intelectuais, espirituais, filosóficos, entre outros, que se condicionam à estética e ao estilo do criador literário. Nesse sentido, a perspectiva de sagrado pode se revelar numa obra literária de várias maneiras e em vários contextos diferentes. Diante disso, procuramos observar nas obras *Bichos*, de Miguel Torga e *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, como se revela a concepção de sagrado e sua relação com os elementos naturais. Para esse intento, recorreremos aos estudos filosóficos, teológicos, literários, históricos, sociológicos, entre outros.

Das obras estudadas, vamos nos ater a dois pontos em especial: o conto “Jesus”, da obra *Bichos* e o episódio “Inverno” de *Vidas Secas*. Esclarecemos que não veremos as obras separadamente, vamos comentá-las ao mesmo tempo e em um texto corrido, sem a presença de tópicos. É interessante observar que as obras trazem a condição de bichos e homens em que um não é melhor ou pior do que o outro, apenas cumprem diferentes missões na máquina do mundo. Ramos mostra o uso do homem pelo outro, a limitação pela falta da palavra, não da palavra verbalizada, mas do argumento que dá, ao sujeito, a autonomia e a perspectiva de sê-lo. Torga, dentro de uma concepção humanista, de um modo mais lírico e simbólico, traz a crítica social e a condição de ser do homem e sua capacidade em relação ao outro.

2 A NATUREZA E O SAGRADO NO CONTO “JESUS” DE *BICHOS* E NO EPISÓDIO “INVERNO” DE *VIDAS SECAS*

Ramos e Torga, cada um à sua maneira, colocam entre os humanos a esperança e a relação direta com a natureza, mostrando que o homem é apenas mais um elemento dentro da complexa engrenagem natural do mundo, sendo que seu comprometimento com essa máquina é maior do que ele próprio pode imaginar. Daí a importância do cuidado e do zelo para com o meio ambiente no sentido de que o humano faça jus ao que lhe faz diferente do não-humano.

As obras *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos e *Bichos*, de Miguel Torga, trazem uma relação do homem com o mundo e com o outro, como vê e como é visto pelo outro. Em *Vidas Secas*, por intermédio da família de Fabiano e em *Bichos*, por meio dos arquétipos sociais evidenciados nas narrativas que compõem a obra. A narrativa torguiana começa com o conto Nero, um cão que já no fim da vida, busca na memória, uma retrospectiva de toda sua trajetória mundana, levando o leitor a refletir sobre si mesmo, sobre a sua condição no mundo. A história deixa evidente o ciclo vital e o papel que nos cabe nesse cabedal.

O livro *Bichos* é composto por quatorze contos e termina com o conto *Vicente*, o corvo, um dos animais, segundo a obra, inseridos na arca de Noé. Vicente representa a insubordinação às regras do sistema teológico-social de simplesmente ser aprisionado na “arca” e obedecer cegamente a um poder que nem sabe por que existe nem o que significa, ou seja, qual o sentido de viver aprisionado a preceitos que não consegue entender se não tem a liberdade de expressão, pensamento ou autonomia sobre si mesmo.

Dessa forma, assim como Prometeu, Vicente desafia “Deus” e dá aos outros viventes da arca uma demonstração de coragem e visão crítica do mundo, numa atitude transgressora das leis repressoras e “divinais”. De certa forma, a atitude de Vicente assemelha-se a do escritor literário que, por meio de sua obra, lentifica o olhar do homem para o mundo e para o outro, ao tempo em que o faz refletir sobre si mesmo. Esses aspectos de edificam no contexto sociopolítico e cultural pelo qual passava Portugal do final da década de vinte até meados da década de setenta, uma vez que o país estava sem autonomia política já que havia sofrido o golpe militar e estava sob o domínio salazarista. Esse período foi marcado pelo autoritarismo, estagnação econômica, repressão política e brutalidade da polícia encarregada da segurança do Estado. De acordo com Kellen M C. Resende (2009, p. 21) “O salazarismo, inspirado no fascismo, instituiu o Estado Novo com a Constituição de 1933, tendo como aliada a Igreja católica, com a qual se associou através

de uma Concordata, o que ajudou a instituir a ideologia do regime”. Para a autora, a Igreja cooperou para que se acreditasse que não existia a luta de classes no país, pois havia uma harmonia dos diferentes interesses sociais.

Ao percorrermos a obra torgueana podemos observar que no meio dela, entre bichos e homens, está o conto “Jesus”, um intertexto bíblico captado por Torga. Jesus menino preocupa os pais ao contar o perigo a que se submeteu para chegar ao ninho de um Pintassilgo, em cima de uma grande árvore. Esse é particularmente, o conto que vai nortear a ideia desse texto, vamos tentar observá-lo mais profundamente.

A obra de Graciliano Ramos compactua com a perspectiva de *Bichos. Vidas Secas* contém os arquétipos por eles mesmos, através da família de Fabiano que, assim como os bichos de Torga, representam os excluídos de uma sociedade hegemonicamente perfeita. A narrativa começa com a mudança da família em busca de uma melhor perspectiva de sobrevivência e termina com a fuga na mesma situação, ou seja, novamente em busca da esperança de dias melhores.

A relação estrutural de começo, meio e fim da obra, na realidade não finda, é como se o fim fosse sempre um recomeço, o que também dá a ideia de ciclo, de uma continuidade. É o homem acompanhando a passagem do tempo através da natureza, porém, em *Vidas Secas* dirigimos nossa atenção especialmente para o episódio “inverno” que, assim como “Jesus”, em *Bichos*, também está no meio da narração. Dessa forma, faremos uma leitura desses textos para cotejar neles, a representação de sagrado e a relação com o real.

Sendo assim, é interessante observar o que revela a concepção de sagrado no imaginário humano e como pode se estabelecer o encontro entre a literatura e a teologia. Em conformidade com esse aspecto, Barcellos apresenta uma possível relação observando que:

A primeira relação que se pode estabelecer entre a teologia e a literatura é a leitura teológica de uma obra literária. A Teologia não é apenas uma atividade crítica da fé, em relação aos seus próprios conteúdos e a sua linguagem, mas também pode ser uma reflexão sobre uma realidade qualquer à luz da fé. Nesse sentido como uma literatura é sempre um testemunho de uma realidade humana, pode-se afirmar rigorosamente a possibilidade de uma leitura teológica de qualquer obra literária. (2001, p. 16)

Sabe-se que desde o começo do mundo, mito, homem e mundo estão intimamente relacionados, porque o homem sempre tentou explicar o explicável e o inexplicável e é nesse último que nasce a concepção do mito, em virtude da criação imaginária de

elementos para embasar essa explicação. O homem contemporâneo, nesse sentido, não se distancia do homem primitivo e a condição dele no mundo sempre vai ser motivo de reflexão, assim como as possíveis possibilidades para a vida, nascimento e morte.

Desse modo, revelam-se as percepções do imaginário em relação a tudo que existe, tanto de forma objetiva quanto subjetiva. Cria-se, a respeito de algo, um sentimento com um grau de afetividade positiva ou negativa que alimenta nossas crenças e, conseqüentemente, as atitudes. Nesse contexto, tanto Miguel Torga quanto Graciliano Ramos tentam uma explicação simbólico-literária para o fenômeno humano-natureza, vida e morte. Quando se fala em explicar não é dizer, mas deixar que o leitor veja com seus próprios olhos, através das possibilidades sugeridas pela literatura uma vez que: “Explicar é relacionar um efeito a uma causa que a antecede ou determina. Explicar é, portanto, reconstruir o nexos causal existente entre os fenômenos da natureza, é tornar um fenômeno como efeito de uma causa. É a existência desse nexos que torna a realidade inteligível e nos permite considerá-la como tal”. (MARCONDES, 1997, p. 24).

É possível compreender que Ramos e Torga tentam colocar o ciclo vital como algo natural para a continuação da espécie e a morte como a explicação para a vida, enquanto esta é a causa do efeito daquela e, entre uma e outra, há a esperança para fazer essa passagem com mais dignidade, dentro da realidade mundana do humano e da relação dele com seus semelhantes e com os entes não humanos.

Dentro de um contexto socioexistencial o ser humano sempre procurou se explicar, se conhecer, “traduzir-se” como diria Ferreira Gullar.² O homem sempre foi um ponto de preocupação dos pensadores no objetivo de entender melhor o mundo, por ser este composto e comandado pelo humano que seria o princípio e o fim de tudo, mas é preciso entender o todo, ou seja, o mundo é composto por várias outras espécies que precisam ser respeitadas em seus direitos de existência tanto quanto o humano. No entanto, o humano acredita ser superior em virtude da inteligibilidade e raciocínio, talvez esses aspectos sejam alguns dos motivos ou elemento motriz para busca de respostas. É preciso explicar a existência desse homem e essa explicação metafísica é refletida em obras literárias, mesmo sendo esse, um dos conflitos da filosofia, como afirma Cassier:

Parece ser universalmente admitido que a meta mais elevada pela indagação filosófica é o conhecimento de si próprio. Em todos os conflitos travados entre as escolas filosóficas, esse objetivo permaneceu invariável e inabalado: Revelou-se o ponto de Arquimedes, o centro fixo e imutável, de

² Traduzir-se é um poema de Ferreira Gullar que foi musicado por Fagner, cuja temática é a complexidade humana. O autor procura levar a ideia do conhecer-se a si mesmo.

todo pensamento. Nem mesmo os mais céticos pensadores negaram a possibilidade e a necessidade do conhecimento próprio. (1977, p. 01)

Diante do exposto, observa-se que Torga e Ramos tentam, literariamente, chamar a atenção do homem sobre si mesmo, através de sua condição de ser e estar no mundo, evidenciando a relação de poder e a imagem do homem aos olhos do outro e dele próprio. A obra *Bichos* retrata, através dos arquétipos, os excluídos socialmente. Também traz a condição de cada um na sociedade, além de retratar, por meio do fluxo da consciência dos personagens, a condição de estar e a concepção de ser, suas percepções, esperanças, anseios, receios e perspectivas sobre o mundo, fatores presentes, também nos personagens de *Vidas Secas*, como o sonho de consumo de Sinhá Vitória, o sonho do menino mais novo, as perspectivas de Fabiano, a espera da chuva, entre outros.

Em *Bichos*, entre os arquétipos, cita-se o velho abandonado representado por “Nero”; o bonvivã que se acomoda à mordomia, na figura de Mago (o gato); a mulher reprimida, coisificada, representada por Madalena; o trabalhador excluído na hora de maior necessidade, através de Morgado (o asno); o vagabundo é vivido por Bambo (o sapo). Conta-se também com o homem sem a consciência de sê-lo, através de Ramiro; o insubordinado apresentado por Vicente (o corvo); a consciência em Farrusco (o pássaro), entre outros e, em meio a todos esses bichos e homens, está Jesus um menino que mora na cidade de Nazaré com os pais.

Torga e Ramos evidenciam o homem, não no sentido apenas individual, mas na sua convivência político-social, o que não foge ao pensamento de Cassirer (1977, p. 109) de que “deve-se estudar o homem, não em sua vida individual, mas em sua vida política e social”, haja vista que, antes de ser individual, o homem é um ser cultural, ou seja, um elemento do meio, seja ele restrito (família) ou amplo (sociedade).

A obra *Bichos* mostra o espiritual através de uma simbologia que traz a reflexão, numa relação entre o divino e a realidade social. Assim, a narrativa multifacetada dá, ao personagem Jesus, a condição de intermediário, pois segundo Barcelos (2001, p. 17) “cada homem busca o seu próprio caminho até Deus”. Torga busca em Jesus, não o caminho para Deus, mas para o próprio homem, ou seja, direciona o seu olhar até o outro, haja vista que “se o mistério de Cristo para a cultura ocidental é único e universal, a inserção nele de cada homem ou mulher dá-se sempre a partir da situação concreta em que ele ou ela se encontra. [...] se Cristo para o cristão é Caminho, Verdade e Vida, é, pois, como seguimento de Cristo que se compreende a espiritualidade cristã”. (BARCELOS, 2001, p. 18)

Levando em consideração as afirmações de Barcellos, se pode dizer que Miguel Torga, no conto Jesus, explora a essência do divino e do sagrado no protagonista para trazer a realidade social até o leitor. O conto encontra-se no meio da obra, portanto, entre homens e bichos, isso faz do personagem, uma pessoa comum, como qualquer outra. A intertextualidade observada pelo leitor provoca uma certa inquietação, mas a curiosidade da criança e a generosidade do homem se fundem no menino que desobedece aos pais e se arrisca para tentar salvar um passarinho.

O Jesus de Torga, ainda menino, de certa forma vai ser uma das possibilidades da re-figuração e reconstrução da esperança na obra, assim como foi o próprio Cristo, quando homens escravizavam uns aos outros. Esses aspectos também são constantes na história contada por Miguel Torga. Humanos são escravos do poder e uns dos outros, fatores que desencadeiam as desigualdades sociais, evidenciando a condição, em que um é visto como humano e outro como bicho como afirma Fromm:

Depois de Roma, Jerusalém era a cidade com maior proletariado desse tipo. Os artesãos que, habitualmente, só trabalhavam em casa, pertenciam, grande parte ao proletariado, fizeram causa comum com os mendigos, os trabalhadores braçais e os camponeses. Na verdade, o proletariado de Jerusalém estava em pior situação que o de Roma. Não gozavam dos mesmos direitos civis dos romanos, nem tinham as suas necessidades prementes, do estômago e coração atendidas pelos imperadores com as grandes distribuições de pão e os complicados jogos de espetáculos. (1978, p. 26)

Observa-se que a realidade não mudou muito, hoje não há imperadores no sentido restrito da palavra, mas suas ações permanecem metamorfoseadas nas atitudes de uma sociedade burguesa que exclui vários outros grupos. Tanto a realidade do sertanejo de Ramos, quanto dos trabalhadores rurais de Torga estão no contexto de milênios atrás. Segundo Fromm, é no contexto de desespero e busca de salvação que começam a surgir os Messias e profetas que criam os fundamentos das crenças religiosas, sendo Jesus Cristo, para a cultura ocidental, o mais importante deles. Portanto, Torga traz exatamente a mesma perspectiva humana de salvação usando a figura que revolucionou o Ocidente e que, embora não tenha conseguido mudar todos os homens, fez nascer em alguns uma semente de esperança, através de pensamentos e atitudes.

O autor usa a perspectiva do imaginário social em relação a Jesus de uma forma, até certo ponto, irônica, na tentativa de mostrar a corrupção humana em todos os sentidos e que só algo ou alguém com o mesmo poder e perspectiva de sagrado perante a humanidade, poderia tirar a sociedade do mar de “lama” em que se afunda, porque a

sociedade hoje se basta, já não considera valores éticos ou morais. O conto *Jesus*, da obra torgueana, começa quando os pais, extasiados, ouvem a história do menino que deixou sua cordeira ao pé de uma árvore e, passando por cima de todos os perigos, “sacrificou-se” subindo na grande árvore, caminhada cansativa, a ponto de parar três vezes.

Bebiam todos o caldo, recolhidos e calados, quando o menino disse:

– Sei um ninho!

A Mãe levantou os olhos negros a interrogar. O pai, esse, perdido no alheamento acostumando, nem ouviu [...] Mas o menino continuou. Disse que então prendera a cordeira a uma giesta e trepara pela árvore a cima.[...] O cedro era enorme, muito grosso e muito alto. E o corpito, colado a ele, trepava devagar, metade de cada vez. Firmava primeiro os braços e só então as pernas alcançavam até onde podiam [...] A subida levou tempo. Foi até preciso descansar três vezes pelo caminho, nos tocos duros dos ramos, por fim o resto teve de ser a pulso, porque eram já só vergôntes as pernadas da ponta. (TORGA, 1996, p. 80)

Simbolicamente, essa cordeira deixada na árvore faz do menino o “cordeiro” e sua subida árdua na árvore remete ao sacrifício da caminhada de Jesus. Ao chegar ao topo da árvore o menino beija o ovo do passarinho que ganha vida e quebra o ovo. A esperança pede espaço, mais uma vez, quando relacionamos o conto a visão do homem depois do sacrifício de Cristo que, de acordo com o imaginário social, deu a vida ao humano em detrimento da sua própria vida, como consta a concepção cristã. Vê-se, simbolicamente, a esperança de um mundo melhor depois de Cristo e a esperança no salvador da alma e consequentemente do mundo. A concepção cristã mostra o sopro da vida, Torga mostra o beijo da vida e, ao mesmo tempo, o da morte, já que o beijo representa também a traição de Judas, e consequentemente a morte de Jesus. “Depois de pegar o ovo, de contente, dera-lhe um beijo. E, ao simples calor da sua boca, a casca estalara ao meio e nascera lá de dentro um pintassilgo depenadinho”. (TORGA, 1996, p.80)

O conto remete, também, a estórias de meninos revistas na trajetória do menino Jesus humanizado por Torga. Por outro lado, provoca e sugere se pensar nos perigos que tantas crianças passam quando estão sozinhas nas ruas sem o cuidado dos pais que, muitas vezes, estão alheios a isso. Crianças que se expõem ao mundo sem nenhuma interferência paterna nem da sociedade para qual essas crianças são invisíveis. Esse aspecto fica claro em vários fragmentos como a primeira parte do trecho anterior, quando o menino começa a contar sua aventura e o pai, sempre alheio, não lhe dá ouvidos, só depois percebe o perigo pelo qual passou o menino:

Aqui, o menino fez parar o coração dos pais. Inteiramente esquecido da altura a que estava, procedera como se viver ali, perto do céu, fosse viver na terra, sem precisão dos braços cautelosos agarrados a nada. E ambos viram, num relance, o pequeno rolar, cair do alto, da ponta do cedro, no chão duro e mortal de Nazaré. (TORGA, 1996, p. 80)

Na verdade, o autor questiona indiretamente os apelos cristãos ao sacrifício de Jesus e, ao mesmo tempo, traz essa concepção para a obra ao colocar o menino Jesus como símbolo da esperança para os homens do mundo, esperança para a subvida dos seus “bichos” numa situação intertextual, dialogal entre a concepção divina cristã e a realidade do mundo de hoje, na qual quiçá Cristo fosse novamente a única esperança de mudança para a deturpação dos valores mundanos, já que, como diz o apóstolo Paulo, “Nisto não há judeu, nem grego, não há servo nem livre, não há macho nem fêmea, porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (GÁLATAS 3:28)

Dessa forma, observa-se que Torga provoca a reflexão quanto aos valores humanos, através de uma linguagem simbólica e arquetípica. Como já foi dito, o conto ‘Jesus’ está no meio da obra, propositadamente é um jeito encontrado, pelo autor, de colocar Jesus entre os humanos e os bichos uma vez que a obra traz contos protagonizados por pessoas e por animais. Na maioria dos contos de *Bichos* se vê uma narrativa que começa pelo fim. Cada um dos personagens no momento final ou depois dele, trazem a sua trajetória de vida, através do fluxo da consciência, numa narração com focalização unisseletiva. Emerge assim, uma perspectiva humanista e teológica, trazendo a evidência do ciclo vital, desmistificando a morte e encurtando o espaço entre vida e morte.

O final do conto Jesus, leva o leitor, mais uma vez, a perceber o contexto bíblico quando coloca o menino adormecido no colo da “virgem Mãe”. Ao metaforizar a morte como o sono eterno, logo se vê que há uma relação entre o Jesus de Torga e o da concepção Cristã, até porque, cada vez que se refere aos pais, tanto a palavra pai quanto mãe estão grafadas com letras maiúsculas.

Assim, é possível observar que o personagem Jesus, o símbolo do sagrado, seria talvez a saída para a tormenta pela qual passava Portugal na época. É através dessa persona, sagrada para a sociedade ocidental, que o autor mostra com um apelo de ironia, que o caos ao qual Portugal está imerso só teria jeito com uma intervenção divina, já que os humanos são incapazes de usar a consciência por si mesmos e verem o outro como gostariam e deveriam ser vistos.

Portanto, o conto não é apenas um intertexto com os aspectos bíblicos, tem uma intencionalidade maior que é mostrar uma realidade social, ainda que subliminarmente,

uma vez que a liberdade de expressão, nesse período em Portugal, era algo com que se sonhava, pois a ditadura aprisionava a criatividade, amordaçava criadores e cometia arbitrariedades e injustiças, fatos que só poderiam ser ditos por intermédio das facetas literárias.

Em *Bichos*, cada elemento, cada personagem faz parte de um ciclo com começo, meio e fim e, esse fim, liga-se a um novo começo como efeito natural. O conto 'Cega-rega' evidencia, através da natureza, a passagem do tempo em comunhão com a vida do homem, representada pela cigarra. O conto mostra, as estações do ano, a passagem do tempo e coloca a vida do personagem acompanhando esse tempo até a morte.

Percebe-se que os elementos da natureza direcionam as narrações, o autor une fé e esperança à vida cotidiana do homem, envolvendo-o dentro do ciclo vital e provocando uma reflexão quanto a sua existência no mundo, quebrando a barreira que separa bicho-homem, sagrado-profano. Torna-se evidente a equivalência dos seres que, independentemente do reino em que estejam inseridos, fazem parte de um mesmo ciclo vital em que um depende do outro para uma melhor qualidade de vida na terra.

Levando em consideração a simbologia expressa por Miguel Torga, como ele mesmo chama atenção no prefácio da obra, pode-se dizer que o Jesus torgueano representa a esperança do povo português, que espera um "salvador" para tirá-lo do marasmo repressor, assim como o Ocidente espera pelo salvador da humanidade. Outra leitura permissível é o resgate implícito do mito do Sebastianismo, que faz o povo português acreditar na volta de D. Sebastião, remetendo a uma realidade anterior quando Portugal foi subjugado pelos espanhóis. Após ter desaparecido em Batalha em 1578, o rei D. Sebastião deixa órfão o país que passa a ser governado pelos espanhóis até 1640. Esse ocorrido ocasionou a crença na possibilidade de que o rei não estivesse morto e na criação do mito do sebastianismo.

Em *Vidas Secas* a perspectiva narrativa é semelhante a de *Bichos*, só que traz um foco narrativo com visão multisseletiva. Por ser *Bichos* um livro de contos, ou seja, de ter narrativas independentes, se evidencia apenas o protagonista de cada conto. Já em *Vidas Secas* a condição perceptiva do mundo e das coisas se evidencia em todos os personagens da obra, embora haja a centralidade de cada personagem em alguns episódios.

O romance *Vidas Secas* expressa uma realidade não muito diferente daquela mostrada por Torga. Graciliano Ramos nasce literariamente em meio a repressão e poldamento da liberdade de expressão no Brasil e é, ele, um dos maiores influenciadores de Torga, uma vez que a partir da década de 1930, os portugueses bebem nas fontes

literárias brasileiras, especialmente da literatura regionalista, sendo o Neorrealismo português influenciado por vários autores americanos, europeus e sul-americanos especialmente os brasileiros Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz, Jorge Amado e José Lins do Rego.

No último conto de *Bichos*, intitulado Vicente, o autor coloca Portugal representado pela Arca e o povo português como os bichos lá colocados por Noé, por ordem de “Deus”. No conto torgueano deus sugere a transfiguração de Salazar. O corvo Vicente é aquele que desafia o poder opressor desse deus. “Em semelhante balburdia, lobos e cordeiros irmanados no mesmo destino apenas a sua figura negra e seca se mantinha inconformada com o procedimento de Deus. Numa indignação silenciosa: _ a que propósito estavam os animais metidos na confusa questão da torre de Babel?” (TORGA, 1996, p. 130)

Não se furta aqui, a observação da ironia torgueana ao se referir aos lobos e cordeiros que naquele momento eram iguais, estavam na mesma situação, também remete, mais uma vez, à condição Cristã de que “para Deus todos são iguais”. Vicente representa apenas um, entre tantos que, de alguma forma, protestam contra o poder opressor como os poetas e escritores em geral, entre eles o próprio Torga que não se isentou à crítica, mesmo através de alegorias. No Brasil, Graciliano Ramos chegou até a ser preso por causa de problemas com o regime autoritário de sua época, fato que lhe inspirou o romance *Memórias do cárcere*.

No livro de Torga, Vicente foge, dando aos outros, a possibilidade de liberdade. “O seu gesto foi, naquele momento, o símbolo da universal libertação. A consciência em protesto ativo contra o arbítrio que dividia os seres eleitos e condenados” (TORGA, 1996, p. 130). Está claro, no conto Vicente, a perspectiva do mito de Prometeu, o deus que desafiou o seu deus superior para levar o fogo ao homem, dando a este, a oportunidade de igualdade e pensamento, numa atitude de insubordinação, transgressão e coragem, assim como o fez o Vicente torgueano.

A obra do autor português traz uma concepção de mundo em que o homem, a terra e o animal estão em um mesmo nível, e a morte de um representa a fertilização da terra para que o outro viva, num ciclo vital contínuo e infindo. Assim, há uma comunhão entre os elementos que compõem a engrenagem para que o mundo obedeça a ordem natural das coisas.

Ao observar *Vidas Secas*, percebe-se que sua estrutura não se furta às perspectivas torgueanas, apesar do estilo diferente. Trata-se de uma obra aberta e desarticulada, podendo ser entendida quando lida a partir de qualquer um dos episódios. A obra é

constituída por treze episódios, sendo, o Inverno, o sétimo episódio, localizado exatamente no meio dos outros.

Em meio às agruras vividas pelo homem sertanejo, em virtude da seca que castiga a terra e tira a esperança de sobrevivência, está a família de Fabiano que, entre a injustiça social e a seca, procura sobreviver cada dia sem perspectivas ou direito de sonhar, embora Fabiano, transgredindo a essa situação, “ouse”, mesmo que por breves momentos, imaginar uma possibilidade de mudança. “Eram todos felizes. Sinhá Vitória vestiria uma saia longa de ramagens. A cara murcha de Sinhá Vitória remoçaria, as nádegas bambas de Sinhá Vitória engrossariam; a roupa encarnada de Sinhá Vitória provocaria a inveja dos outros caboclos” (RAMOS, 1999, p.16).

Percebe-se que a felicidade estaria na possibilidade de ter o que comer, um sonho que para a sociedade capitalista, seria muito pequeno, mas para Fabiano seria o motivo de felicidade. Dessa forma, é relevante observar que na realidade de Fabiano a comida e, portanto, a felicidade está relacionada ao tempo cronológico e, especialmente, ao tempo climático. O tempo, “senhor da razão”, comandaria por meio das forças divinas, a vida do sertanejo, proporcionando a felicidade trazida pela chuva que molha a terra para semente brotar e faz o sertanejo a ver como sagrada.

O episódio Inverno, em *Vidas Secas*, não vai representar apenas fartura, mas a íntima relação e cumplicidade do humano com a natureza. Dentro de uma perspectiva teológico-existencial, ele significa a certeza da vida por mais um ano e, acima de tudo, a esperança da felicidade. O inverno nessa obra também representa a união familiar de pessoas embrutecidas, secas, estorricadas, assim como a terra queimada pelo sol. Com o inverno, Fabiano, pela primeira vez é pai de seus filhos e age como tal, conta-lhes histórias fragmentadas, mas dá aos meninos, a condição de filhos. Assim, o inverno é o elo que liga, não só os episódios da primeira à segunda parte da obra, mas também é o elo entre os personagens.

A família estava reunida em torno do fogo, Fabiano sentado no pilão caído, Sinhá Vitória de pernas cruzadas, as coxas servindo de traveseiro aos filhos. A cachorra Baleia, com o traseiro no chão e o resto do corpo levantado, olhava as brasas que se cobriam de cinzas. Estava um frio medonho, as goteiras pingavam lá fora, o vento sacudia os ramos das catingueiras, e o barulho do rio era como um trovão distante. Fabiano esfregou as mãos satisfeito e empurrou os tições com a ponta da alpercata. (RAMOS, 1999, p. 64)

O frio do inverno ocasiona a junção, o abraço, a descoberta dos sentimentos no coração dos personagens, fazendo com que se sintam realmente uma família. Mesmo que,

ainda na escuridão da inconsciência, o fogo do lume fraco e ameaçando apagar-se, mostramos ainda um fio de esperança que Sinhá Vitória e Fabiano tentavam alimentar, abanando o fogo e remexendo as brasas, enquanto os meninos se davam ao prazer de uma conversa em família. Fabiano estava de bom humor.

Fabiano tornou a esfregar as mãos e iniciou uma história bastante confusa, mas como só estavam iluminadas as alpercatas dele, o gesto passou despercebido. O menino mais velho abriu os ouvidos, atento. Se pudesse ver o rosto do pai, compreenderia talvez uma parte da narração, mas assim no escuro a dificuldade era grande. (RAMOS, 1996, p. 65)

O momento era tão especial que o menino nem se importava se estava entendendo a história, o importante era o fato em si, o encontro com o pai. O inverno parece ser a possibilidade da existência da família, um elo sagrado entre os personagens, traz a esperança de uma vida estável, pelo menos por alguns meses: “Dias antes a enchente havia coberto as marcas postas no final da terra de aluvião, alcançava as catingueiras que deviam estar submersas. [...] Não havia o perigo da seca imediata que aterrorizava a família durante meses” (RAMOS, 1999 p, 65).

À luz de Silva (2007), é possível observar que o sagrado é uma determinação canônica oficial, mas a sacralidade no texto não está na afirmação do nome de Deus, mas na forma com que esse texto possibilita ao leitor se reportar ao universo espiritual. Dessa forma, o místico está no como se diz e não propriamente no que é dito. A esperança representada pelo inverno está ligada a fé que, segundo Tillich (1996, p. 05) “é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. Assim, relaciona-se esse episódio à fé e à esperança que representa, também, o conto Jesus na obra torgueana. Vê-se então, que as duas obras trazem, cada uma a sua maneira, a concepção do sagrado no imaginário humano.

Para Micea Eliade (2001) todo espaço sagrado é considerado distinto e destacado na convivência, é qualitativamente diferente pelo sentimento que lhe é atribuído (pela simbologia que representa). Eliade enfatiza, ainda, que ao sacralizar o mundo, o sujeito atribui significação sagrada em oposição a todo resto, sendo esta, a forma de sentido. Assim, o autor coloca confluências de sagrados em uma gama diversificada de sacralidades. Sendo a expressão da fé, colocada por Tillich (1996), como algo que nos toma incondicionalmente, pode se dizer que o sertanejo é tomado incondicionalmente pelo desejo de que a chuva caia para dar-lhe esperança de dias melhores, tornando-se, a chuva, sagrada para o sertanejo. Tillich ainda fala que a fé existe, não pela certeza, mas pela

possibilidade. É, portanto, a possibilidade que leva o homem a pedir chuva, a fé que é renovada cada vez que a chuva molha a terra e torna sagrado o chão e a comida que dele brota, já que sagrado, segundo Tillich, é aquilo que nos é dado através da fé que nos toma incondicionalmente, independentemente de ser divino ou não, pois se observa que o sagrado está ligado ao que o homem deseja e ao que o possui, e isso não é necessariamente elemento divino.

Para o sertanejo, a possibilidade de semear a terra; a felicidade por mais um ano é algo que o toma incondicionalmente. Para ele, o sertão é sagrado e a impossibilidade de lutar contra o sistema e o descaso dos governantes levam esse homem, muitas vezes pelo desconhecimento da causa, ao convívio com a esperança sagrada de que Deus mandará a chuva e, com ela, a vida por mais algum tempo.

Acreditar no divino, ser tomado incondicionalmente pela fé em Deus e pela esperança de que esse mandará a chuva ainda faz, em diversas situações, com que o homem sertanejo continue levantando em cada amanhecer e tentando sobreviver cada dia e, se necessário for, fugindo ou mudando-se como fazem Fabiano e sua família.

O ser humano é dotado de características existenciais que o envolve, tanto na perspectiva biológica quanto espiritual. Assim como os seres humanos, os animais possuem também suas características existenciais de acordo com a sua espécie e no sentido universal da existência. Dessa forma, homens e animais se encontram biologicamente e escatologicamente³. Essa condição de ser é própria de todos os seres e revelada através de uma linguagem própria que parte de um universo restrito que cada ser possui. No poema *Transborda*, de Arnaldo Antunes, vê-se claramente a condição que faz os seres iguais, assim como se vê, também, o que os torna diferentes, o ato de pensar.

Dotado de características biológicas, mais sentimento e o pensamento o homem, no seu universo, tem a condição de “ser” e, socialmente, tem a condição de “estar” no mundo. Destarte, esse homem passa a um ser especial e “privilegiado” pelo raciocínio, o qual se transforma em atitudes e dá a esse humano suas características pessoais e o reserva como sujeito único no contexto social, político, intelectual, religioso e psicológico, formando sua identidade.

Tillich (1996, p.11) diz que “toda experiência humana envolve pensamento, simplesmente porque as vidas intelectuais e espirituais dos seres humanos manifestam-se pela linguagem. A linguagem é pensamento expresso em palavras faladas e ouvidas. Não há existência humana sem pensamento”. Assim sendo, é evidente que Antunes e Tillich

³ Escatológico está no sentido das ações involuntárias, pelas quais se expõem as impurezas do organismo.

comungam da opinião de que o que diferencia o homem, não só dos outros animais, mas principalmente um do outro, é o pensamento. No seu contexto existencial o homem procura ir aonde lhe leva sua imaginação intelectual e sentimental que desencadeia suas ações e comportamentos.

As obras aqui observadas mostram que o homem, como resultado de suas ações, as quais são reflexos do seu modo de pensar, pode ser melhor ou pior, pode evoluir ou involuir; pode fazer ou simplesmente ignorar. Assim, somos levados à possibilidade de reparo das ações e à esperança de que há uma saída. O homem tem opções de escolha e essa escolha de “ser” é que vai condicionar o “estar” dele e do outro da sua espécie e de outras espécies no mundo.

Toda gama de experiências humanas, juntamente com as ações, formam a história de vida e interfere na vida uns dos outros. Por outro lado, o homem dentro da constituição do sentido de vida e de ser que lhe é própria, se faz enquanto sujeito e representa enquanto ser social, porque o sentido “nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências” (BERGER e LUCKMANN, 2004 p.15). Assim, a capacidade de evoluir enquanto ser, faz evoluir também ao outro, tanto na perspectiva de “ser” quanto de “estar” no mundo. Portanto, observa-se que as obras observadas, cada uma a sua maneira, trazem, antes de tudo, a inserção do homem em si mesmo, chama-o a olhar para sua maneira de ver a vida e principalmente de vivê-la consigo e com os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi visto, podemos observar que o sagrado nas obras investigadas está posto de forma diferente, mas ensejam algo de valor incondicional para os personagens. Em *Bichos* a figura de Jesus menino vem como um alento, uma esperança para a salvação desses bichos que, na verdade, representam humanos. O Jesus no meio da obra, entre bichos e homens, assim como veio no mundo, seria a esperança de mudança, segundo o imaginário e a fé do povo português. Assim, o país poderia sair da situação em que se encontrava. Esse aspecto não deixa de ser um pouco irônico por parte do autor, já que toda situação vivida, inclusive a de Portugal naquele momento, depende unicamente das escolhas e das ações dos homens e que muito do que ocorre no mundo, como as injustiças sociais e outras, são frutos de uma sociedade hipócrita e egoísta.

O Inverno em *Vidas Secas* também significa a melhora para a família de Fabiano, assim como representa as centenas de famílias que esperam a “vontade de Deus” para que a chuva caia e possam sobreviver. Muitos não conseguem ver a falta de ação política para a solução do problema da seca e, quando aparece um fio de esperança, vem também a enxurrada de decepções pelas ações inescrupulosas dos que tiram as oportunidades de melhora.

Dessa forma, o inverno de *Vidas Secas* e o conto Jesus de *Bichos* se traduzem como momentos de esperança nas duas obras, como expressão de alegria união da família, uma vez que nas duas obras vemos duas famílias cuja relação fragmentada é unida pela presença e ação do menino Jesus, no texto de Torga e pelo frio e confinamento provocados pelo inverno em *Vidas Secas*.

Dentro da perspectiva do homem como elemento da natureza e igual a tantos outros seres, ao mesmo tempo em que se diferencia pelo pensamento, é que Miguel Torga e Graciliano Ramos embasam suas obras e chamam atenção do homem sobre si mesmo e, conseqüentemente, provoca seu olhar para outro, uma vez que, dotado de pensamento e sentimento, suas ações serão frutos da evolução desses “dotes” e da espécie.

Observa-se que as obras dão ao leitor, a condição de, no uso do pensamento, refletir, analisar, comparar-se e agir, perante a realidade expressa nas obras, que transfigura o real, para que ocorram mudanças a partir do universo de cada um, até chegar ao todo, pois a realidade precede o pensamento, mas é também verdade que o pensamento molda a realidade. Embora independentes, esses fatores comungam à medida que um influencia ou contribui para a transformação e evolução do outro.

Assim, através dos “bichos” de Torga e da família de Fabiano se vê, claramente, o mundo e suas fronteiras, também o que existe dentro de cada parte que forma o todo e como esse todo pode vir a ser único ou continuar fragmentado pelas injustiças sociais e políticas que são, nada menos, que as injustiças humanas, filhas de um pensamento segmentado e alimentado pela inconsciência de “Ser”.

REFERÊNCIAS

BARCELLOS, José Carlos. **Literatura e Teologia: Aproximações**. São Paulo: EDUSC, 2001.

BARCELLOS, Valdo Hermes de Lima. Educação ambiental e Literatura: a contribuição das ideias de Otávio Paz. In BARCELLOS, Valdo Hermes de Lima; NOAL, Fernando Oliveira. (orgs.) **Educação ambiental e cidadania - cenários brasileiros**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BÍBLIA. **GBíblia por Gospel: Gálatas** 3:28. Disponível em: <http://biblia.gospelmais.com.br/galatas_3:28/>. Acesso em: 12 de mar. de 2015.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FROMM, Erich. **O Dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. São Paulo: Record, 1999.

RESENDE, Kellen Millene Camargos **REVELLI Revista de Educação, Linguagem e Literatura da UEG-Inhumas**. v. 1, n. 1, março de 2009.

SILVA, Eli Brandão da. **O Nascimento de Jesus Severino como revelação da esperança**: Leitura na ponte entre teologia e literatura. Campina Grande: UEPB, 2008.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1996

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Jaci C. São Bernardo do Campo: Aste.[2000?]

TORGA, Miguel. **Bichos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

E A MINHA HISTÓRIA, QUEM VAI CONTAR? (RE) DESCOBRINDO AS MEMÓRIAS QUE ENTRELAÇAM O PERTENCIMENTO ÉTNICO-TERRITORIAL DO POVO GUERÉM COM A COMUNIDADE TUKUM MIRIM, VALENÇA-BA

Demison dos Santos Nascimento¹

RESUMO

O texto busca debater, analisar e avaliar os dilemas e entraves que interferem no processo de reconhecimento e pertencimento étnico-territorial da comunidade Tukum Mirim com o povo Guerém, localizada em Valença – BA. Ambas têm como prática cotidiana as territorialidades indígenas, observando e narrando as características que remetem a uma identidade ancestral na contemporaneidade. Para tais análises e debates decorreu a realização de uma pesquisa autobiográfica de cunho qualitativo: a pesquisa de campo foi desenvolvida em formato de entrevistas semiestruturadas na comunidade Tukum Mirim e oficinas temáticas em duas escolas públicas: Escola Municipal do Jiquiriçá, localizada na comunidade do Jiquiriçá e o Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus situado na comunidade do Bonfim. O trabalho se organiza em uma proposta decolonial, para tanto, a escrita se estrutura na circularidade do corpo-território e as seções estão organizadas no processo de ritualística do Toré, prática cultural e ancestral dos povos originários a exemplo do povo da etnia Guerém.

PALAVRAS-CHAVE: Povo Guerém; Territorialidade; Pertencimento étnico-territorial; Tukum Mirim.

Y MI HISTORIA, ¿QUIÉN LA CUENTA? (RE) DESCUBRIENDO LAS MEMORIAS QUE ENTRELAZAN LA PERTENENCIA ÉTNICO-TERRITORIAL DEL PUEBLO GUERÉM CON LA COMUNIDAD TUKUM MIRIM, VALENCIA-BA

RESUMEN

El texto busca debatir, analizar y evaluar los dilemas y obstáculos que interfieren en el proceso de reconocimiento y pertenencia étnico-territorial de la comunidad Tukum Mirim al pueblo Guerém, ubicada en Valença – BA. Ambos tienen como práctica cotidiana las territorialidades indígenas,

¹ Corpo-Território-Ancestral-Indígena-Guerém Aldeia Tukum Mirim, Preto, Roceiro. Filho de Dalva e neto de Flora, filho das Matas e do Senhor dos Caminhos e Circularidades. O texto apresentado é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso de Geografia da UNEB/DCHV, sob a orientação da professora Doutora Gisele das Chagas Costa, pesquisadora do Grupo de Pesquisa GEOREDE, UNEB/DCHV/Geografia e integrante da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana.

observando y narrando las características que hacen referencia a una identidad ancestral en la época contemporánea. Para tales análisis y debates, se realizó una investigación autobiográfica de carácter cualitativo: la investigación de campo se desarrolló en formato de entrevistas semiestructuradas en la comunidad Tukum Mirim y talleres temáticos en dos escuelas públicas: Escola Municipal do Jiquiriçá, ubicada en el comunidad de Jiquiriçá y el Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus ubicado en la comunidad de Bonfim. La obra se organiza en una propuesta descolonial, para ello la escritura se estructura en la circularidad del cuerpo-territorio y las secciones se organizan en el proceso ritualístico Toré, una práctica cultural y ancestral de los pueblos originarios, como los Guerém. grupo étnico.

Palabras claves: Pueblo Guerém; Territorialidad; Pertenencia étnico-territorial; Tukum Mirim

1 ABERTURA DE TORÉ

O poder do discurso subjetivo da modernidade transformou as ciências em instrumento de controle e dominação das populações do Sul Global. A invenção de uma raça “limpa, pura e superior” aos povos que foram colonizados, junto com a ideia de gênero, classe e sexualidade estruturou o processo de conquista dos territórios e imposição do conhecimento europeu como único, neutro e irrefutável.

A Geografia, enquanto ciência humana, se banhou desta fonte colonial, a produção do conhecimento geográfico foi construída historicamente pelas epistemologias europeias, com forte influência na base francesa e, posteriormente, na academia estadunidense. Essa universalização do conhecimento, eurocentrado dentro das ciências, construiu um sistema de ideias derivadas de uma cultura branca/heteronormativa/patriarcal/sexista/misógina/genocida/ecocida/colonial. Nesse sentido, conforme Miranda (2020) os fetiches opressores desse sistema estão pautados na estrutura curricular da Geografia brasileira e, as colonialidades modelam o discurso científico geográfico.

De outro modo, Silva (2019) coloca em ênfase as bases eurocentradas da ciência geográfica nos espaços acadêmicos brasileiros, principalmente na transição da década de 1990, quando se anulou o debate do conhecimento subalterno. Os conhecimentos geográficos produzidos por homens/brancos/heterossexuais não faziam o movimento de compreender o espaço a partir dos corpos subalternizados: crianças, mulheres, comunidade LGBTQIPN+, indígenas, quilombolas, ciganas(os), entre outros, e não validavam o conhecimento advindo desses grupos.

Tecer um resgate do conhecimento geográfico dentro da perspectiva das epistemologias outras/subalternas, segundo Silva (2004), é algo extremamente difícil, justamente pela escassez de fontes de pesquisa e referenciais teóricos. Miranda (2020), destaca que essa realidade não está distanciada das estruturas curriculares atuais, a Geografia branca/heterossexual que permeia o território epistemológico brasileiro, se mantém neutra no discurso de gênero, raça, classe e sexualidade, negando ao corpo-território a sua potência e transgressividade.

Nesse viés de negação de outras formas e corpos produtores de conhecimento, a geografia vem se imbricando com as estruturas eurocêntricas, hierarquizando o conhecimento moderno, centralizado na desterritorialização dos grupos historicamente invisibilizados. Silva (2009) também evidencia as estratégias que a Europa difundiu no mundo a partir dos “saberes ideais” permeando as estruturas sociais e políticas, inventando a ideia de mulher e homem, um sexo produtor e outro reprodutor, corpos que não podem viver as suas plenitudes e orientações sexuais, a invenção de uma raça inferior para poder ser escravizada, a construção da ideia de classe para a exploração do trabalho.

Segundo Quijano (2005), a invenção desses aparatos acontece justamente pela necessidade que o sistema capitalista requer para a expansão dos seus tentáculos e encontra na ciência eurocentrada uma nova forma de exploração e desapropriação dos corpos e territórios; esse novo sistema, operado pela “legitimidade” de uma única epistemologia, conforme aponta Silva (2004), se utiliza da ciência geográfica para desapropriar os povos indígenas das suas territorialidades, visto que a dimensão do território também é uma lógica construída pelo colonizador.

Pensar as estruturas coloniais dentro da Geografia requer apontar alguns caminhos de subversão. Silva (2019) tensiona as bases eurocêntricas a partir da geografia subversiva, incluindo tudo que foi negado pelo sistema colonial. A remodelagem da epistemologia geográfica tendo como base o corpo, história, memória, ancestralidade. Para Miranda (2020) esse tensionamento pode ser entendido como a geografias da circularidade, onde o corpo com a união da ancestralidade e natureza abre fissuras na geografia moderna/colonial.

Miranda (2020) aponta que a geografia da circularidade é constituída com base nas epistemologias ancestrais de Oxumarê. Esse Orixá vai reconfigurar as epistemologias dentro de um processo de círculo, remodelando a ciência eurocentrada e trazendo a perspectiva dos conhecimentos “outros”, conhecimentos que são subalternizados perante as ciências hegemônicas. A partir desse processo de remodelagem, a geografia vai compreender o espaço para além da perspectiva da cosmovisão. A geografia da

circularidade compreende as dinâmicas do espaço, lugar, território, entre outros, a partir dos outros sentidos; tato, olfato, paladar, audição. Esse movimento de perceber-se com base na cosmopercepção, a análise das dinâmicas espaciais com base nos outros sentidos humanos é a estrutura da geografia da circularidade.

Dessa forma, o texto aqui apresentado provoca a circularidade e a subversão do conhecimento científico geográfico eurocentrado, ao propor a epistemologia decolonial, tendo sua sistematização a partir de uma escrita autobiográfica. Anjos e Passeggi (2018) argumentam que a pesquisa autobiográfica, ao visibilizar as histórias de vida dos sujeitos pesquisadores (as), propõe a descolonização com as ciências tradicionais, visto que a pesquisa autobiográfica “não surge apenas com a finalidade de aprimorar os elementos metodológicos dos estudos, mas, sobretudo, promover a compreensão do método, como dispositivo de formação, autoformação e investigação” (ANJOS; PASSEGGI, 2018, p. 18), valorizando a história de vida das pessoas.

Corroborando com Silva (2017), a pesquisa autobiográfica fala da história de si a partir das suas realidades e vivências, compreendendo os seus processos de vida e como esses processos podem estar constituídos dentro de uma relação de coletividade. Portanto, ao propor o movimento da geografia e corporeidade abro brechas para que a história do/meu povo Guerém seja contada.

O Povo Guerém é uma das etnias que compõem o tronco Macro Jê e, anterior ao período colonial, se encontrava em uma vasta extensão territorial do Brasil. No período colonial verificam-se registros de territórios Guerém situados nas capitânicas hereditárias de São Jorge de Ilhéus, Bahia e Porto Seguro. A trajetória de resistência Guerém nas terras de Valença se dá ao longo de séculos e está presente na memória das mais velhas e mais velhos do lugar, que conseguiram transmitir até as gerações atuais a partir da oralidade: nomes de localidades, relatos sobre as primeiras missas de catequização, práticas artesanais expressas nos saberes sobre a fauna, a flora e os rios (Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Guerém, 2021).

Locais como os antigos cemitérios, lagos, os artefatos das habitações originárias, as primeiras igrejas e até mesmo a sede do único aldeamento comandado pelos capuchinhos que foi elevado a freguesia em Valença marcam a história indígena desse povo na região.

Esse processo segue presente até os dias atuais em manifestações populares expressas nas rezas, ladainhas, altares nas casas que mesclam imagens de santos decorados com cestos, sementes e plantas locais, cantos e celebrações que associam a cosmovisão originária a festas católicas como as do padroeiro São Fidélis e a padroeira Nossa Senhora dos Remédios, que já duram centenas de anos e remetem à “primeira

metade do século dezoito quando o aldeamento foi implantado em uma das zonas ligadas a então Vila de Cairu na Capitania de São Jorge de Ilhéus” (DIAS, 2007).

A presença marcante da etnia Guerém é reconhecida até hoje, pois antes mesmo da emancipação política do município de Valença, BA – que só viria acontecer em 1849 – em 23 de maio de 1848 o território Guerém foi elevado à condição de distrito da Vila, seguindo nessa condição até os dias atuais. Tal fato também é verificado em relação à sede do aldeamento colonial que é denominada tanto em documentos oficiais do município, quanto pela população na atualidade de Aldeia de São Fidélis.

Pode-se destacar que há poucos estudos publicados sobre o aldeamento de São Fidélis e a presença Guerém em Valença–BA, essa história é apenas registrada sinteticamente em trechos de pesquisas acadêmicas, mas a história segue viva e pulsando nos corpos e memórias das moradoras e moradores de cada comunidade que territorializa o Guerém.

A comunidade Tukum Mirim, localizada no território Guerém, é traçada pelas práticas bioculturais, pela (re)existência das territorialidades indígenas dos saberes e fazeres artesanais, da pesca e caça artesanal, do modo de vida tradicional. Segundo os saberes orais das(os) mais velhas(os), Tukum significa palmeira e Mirim, pequena (Palmeira Pequena). A oralidade das(os) mais velhas(os) são responsáveis por transmitir grande parte do conhecimento presente nas narrativas da comunidade, é a partir das narrativas presentes nos corpos e memórias que se tem a história deste lugar.

Entre as memórias tecidas sobre a história da comunidade, conta-se que no período colonial foram realizadas algumas missas no território Guerém, a primeira foi realizada em uma localidade que hoje é chamada de Três Missas e a última próxima a Tukum Mirim, que passou a ser chamada de Derradeira, pois foi a última missa realizada pelo padre Capuchinho que seguiu em direção ao local que hoje é chamado de Aldeia de São Fidélis. Conta-se que próximo a essa localidade o padre, ao tentar realizar mais uma missa, foi flechado pelo povo indígena Guerém e o seu corpo jogado em uma lagoa próximo ao Rio Piau. Conforme as narrativas da comunidade, após o acontecimento o padre foi transformado em santo e para celebrar os seus “milagres” foi edificada a capela de São Fidélis e estruturado o aldeamento.

Apesar da (re)existência das territorialidades indígenas na comunidade Tukum Mirim, existe um distanciamento da identidade indígena Guerém por parte de suas(seus) moradoras(es). Diante do exposto, questiona-se: Por que existe a negação da identidade indígena Guerém, se as práticas, o modo de vida, a cultura remetem à identidade ancestral, a uma territorialidade indígena na comunidade Tukum Mirim? Como a comunidade Tukum

Mirim se identifica em relação ao pertencimento étnico-territorial? Portanto, a pesquisa se estrutura a partir do seguinte problema: Quais são os dilemas e entraves que interferem no processo de reconhecimento étnico-territorial da comunidade Tukum Mirim, com a identidade indígena Guerém?

Com base nesses tensionamentos surgiu a necessidade e urgência de buscar respostas para essas questões. Portanto, a pesquisa tem como objetivo geral analisar as memórias e práticas da comunidade Tukum Mirim que remete a uma identidade indígena, observando os dilemas e entraves para o reconhecimento e fortalecimento do pertencimento étnico-territorial. Concomitantemente, os objetivos específicos são: Caracterizar os dilemas e entraves que interferem no reconhecimento da identidade étnico-territorial da comunidade Tukum Mirim; analisar as características culturais que remetem a uma identidade indígena e narrar as práticas ancestrais que ainda perduram na contemporaneidade. Sendo assim, a pesquisa justifica-se pela importância de trazer visibilidade e protagonismo para os corpos e narrativas que vivem e (re)existem na comunidade Tukum Mirim, a partir dos seus saberes e fazeres ancestrais, buscando fortalecer a relação de pertencimento étnico-territorial e os conhecimentos que estão presentes no caminhar e na trajetória das mais velhas e mais velhos que partilham o poder das rezas, das folhas, das águas e matas, saberes que são invisibilizados e desumanizados, perante a ciência eurocêntrica e estadunidense.

O estudo se alicerça no método qualitativo, pois permite a(ao) pesquisadora(or) a atribuição dos valores significativos do espaço e as relações que o compõem. Heidrich (2016) destaca a importância da pesquisa qualitativa para a ciência geográfica, com esse método foi possível abrir diálogos, compreensões e vivências e descentralizar a materialidade presente na Geografia. Para a realização da pesquisa de campo foram realizadas oficinas temáticas em escolas da rede pública de ensino do território Guerém, bem como rodas de conversas, com pessoas de Tukum Mirim. Em ambos os casos foram aplicados roteiros de entrevistas semiestruturadas.

As oficinas foram direcionadas para duas escolas no território Guerém: a Escola Municipal do Jiquiriçá, localizada na comunidade do Jiquiriçá, que teve como público-alvo as turmas do oitavo e nono anos, sendo realizada online através da plataforma digital Google Meet (Figura 01).



Figura 1. Oficina Nos Pintando de Jenipapo e Urucum - Escola Municipal do Jiquiriçá. Fonte: Autoria própria. Pesquisa de Campo, 2022.

A segunda instituição – Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus – localizado na comunidade do Bonfim, teve como público-alvo as turmas do terceiro ano do Ensino Médio e a da Educação de Jovens Adultos e Idosos. Ressalto que a escolha de tais instituições teve como critério a proximidade da comunidade de Tukum Mirim. Foram feitos convites para as escolas mais próximas, como a devolutiva por parte do corpo gestor escolar não aconteceu, se fez necessário realizar as oficinas nas escolas que demonstraram receptividade à proposta. Cabe ainda ressaltar que a realização da oficina no Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus, foi estratégica, por ser o único Colégio Estadual da localidade, todas(os) as(os) jovens da comunidade Tukum Mirim estudam nessa unidade escolar.

As oficinas foram realizadas da seguinte forma, inicialmente a exposição do filme “Aldeia o Curta”, em sequência uma roda de conversas, onde cada uma(um) apresentava um breve relato das suas histórias de vida e as relações de pertencimento com as práticas e saberes ancestrais abordados no filme. Para aproximar o diálogo com o cotidiano das(os) estudantes, eram distribuídas poéticas ancestrais, literatura produzida pelo povo Guerém e, em seguida, realizada uma leitura coletiva. Como produto de cada oficina era produzida uma Árvore dos Problemas onde as(os) estudantes desenhavam em papel metro uma árvore e colocavam três perguntas que norteavam a elaboração. Nas raízes era colocado o problema (reconhecimento da identidade indígena Guerém), no tronco eram colocadas as causas desse problema e nas folhas, as possíveis formas de intervenções para que a identidade indígena Guerém fosse reconhecida (Figura 02).



Figura 2. Oficina Nos Pintando de Jenipapo e Urucum - Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus. Fonte: Autoria própria. Pesquisa de Campo, 2022.

A segunda parte do trabalho de campo foi direcionado especificamente para as(os) moradoras(os) da comunidade Tukum Mirim, e com os meus familiares, minha mãe, irmãos, tias, tios, primas e sobrinhos, assim foram realizadas rodas de conversas com a utilização de roteiro de entrevista semiestruturado abordando as seguintes questões: Qual a sua história, já ouviu falar do Guerém? Como aprendeu as práticas ancestrais? Esses conhecimentos são passados para a geração atual? Destaca-se, que essas mesmas perguntas foram utilizadas nas oficinas temáticas realizadas nas escolas já citadas (Figura 03).



Figura 3. Mãinha fazendo o manzuá - comunidade Tukum Mirim. Fonte: Autoria própria. Pesquisa de Campo, 2022.

O texto aqui exposto parte de uma proposta da corporeidade e, portanto, a escrita desenvolvida é intencional do corpo-território, da geografia subversiva, da circularidade e dos caminhos, se distanciando das escritas tão somente academicistas eurocêntricas/estadunidenses. Por isso, o texto está estruturado como o ritual do Toré, ritualística indígena ancestral. As seções apresentadas, representam cada especificidade do ritual, a introdução, denominada “Abertura de Toré”, representa a preparação do ritual, a colheita das flores, a organização do espaço, a pintura corporal, a oferta das frutas e folhas, dos cantos e danças para as(os) Encantadas(os), aos Rios, aos Céus, Matas e Animais que territorializam as comunidades do Guerém. Nessa seção foi desenvolvida uma fundamentação teórica a partir de alguns corpos-território-educadoras(res) que dialogam com Geografias outras: Silva (2004), Silva (2009), Miranda (2020) e Quijano (2005), sendo este último uma das referências do movimento decolonial. Esses corpos subalternos, foram essenciais para problematizar a posição da Geografia enquanto uma episteme calcada na colonialidade do ser, saber e poder.

A segunda seção intitulada “Janaina, Jurema e Juerana: as Encantadas que traçaram e tecem a trajetividade do povo Guerém na Comunidade Tukum Mirim, Valença-BA”, representa a segunda parte do ritual, onde são cultuadas através de cantos e danças as Encantadas Janaina, Jurema e Juerana, que representam as forças das águas, matas e folhas. Nessa seção, inicialmente, narrei as minhas memórias de infância e, em seguida busquei debater sobre os processos que interferem no reconhecimento e fortalecimento da identidade indígena Guerém, para isso teci um diálogo a partir dos relatos orais recolhidos nas rodas de conversas realizadas com as(os) moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim. fundamentando a discussão a partir das(os) autoras(es) da teoria decolonial, como: Oliveira e Candau (2010); Quijano (2005), Pinheiro (2023), não posso deixar de destacar as memórias de mãe ao lembrar de suas histórias, memórias estas que se entrelaçam no decorrer da seção.

A terceira seção foi denominada com os nomes dos Encantados que cultuamos: “Gentil e Martin pescador: a força que laça e ceva a história da comunidade Tukum Mirim, com a identidade indígena do povo Guerém”; representa a terceira parte do ritual, onde cultuamos Gentil e Martin Pescador. Os cantos e danças oferecidos para esses Encantados é uma forma de agradecer a proteção e força das matas, rios e céus Guerém. Nessa seção buscou-se narrar e analisar as práticas culturais que remetem a uma identidade indígena na contemporaneidade. Para isso, foi realizado uma discussão a partir dos relatos orais recolhido das(os) moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim, e fundamentando a discussão a partir de Vieira (2023), resalto que essa seção parte

também das conversas de final de tarde realizadas com as minhas tias e tios, minhas primas e primos e com mãeinha.

As considerações finais foram denominadas como “Fechamento de Toré”, representando o encerramento do ritual, nela agradecemos o ciclo da lua (Tarú), águas (Wanté), terra/matras (Wantú), as nossas(os) parentas(es) que se reúnem no mesmo dia e hora para dançar Toré. Nessa seção buscou-se tensionar algumas reflexões a partir da pesquisa. Finalizo a escrita desta seção saudando a ancestralidade, ofereço-lhe cantos, poesias e, “a força ancestral de Flora”.

2 JANAINA, JUREMA E JUERANA: AS ENCANTADAS QUE TRAÇARAM E TECEM A TRAJETIVIDADE DO POVO GUERÉM NA COMUNIDADE TUKUM MIRIM, VALENÇA-BA

O chão “batido” do terreiro de casa foi o primeiro instrumento que utilizei para narrar histórias, ali comecei a rabiscar linhas e traços que se complementavam com a minha imaginação, sempre buscava narrar as histórias contadas pelo meu pai, ele passava horas nos contando como foi a sua jornada (suas sobrevivências), desde a sua infância sofrida, aos chás, folhas e rezas que aprendeu com a sua mãe, era como se fosse um ritual preparatório, todos os dias ele nos contava um trecho das suas histórias que nunca tinham fim, sempre eram colocadas vírgulas que davam perspectivas de continuidade para novos caminhos. Sentado ao chão, com uns gravetos em meio às poucas palavras que sabia escrever, criava linhas e memórias que pela ousadia do destino (força ancestral) fossem se entrelaçar.

Tive uma infância como qualquer outro garoto criado na roça, pés no chão, contato direto com a terra, brincadeiras de subir na mangueira que tinha próximo ao quintal, que era sempre acompanhada pela presença da minha irmã. Juntos fazíamos do quintal de nossa casa o nosso parque de diversões. O nosso tempo se dividia entre a escola, o brincar e colocar no terreiro as histórias e vivências que aprendíamos com o nosso pai.

Ao decorrer dos anos, o menino que rabiscava o terreiro da sua casa cedeu espaço para outras possibilidades, o pedaço de graveto era substituído pela TV, as brincadeiras de subir na mangueira eram acomodadas pelo sofá e pelas músicas que tocavam no rádio, como ressalta Milton Santos (2006), a revolução do meio técnico científico informacional modifica toda dinâmica do meio socioespacial. Por mais que eu tivesse me afastado das práticas e saberes tradicionais que eram contados pelo meu pai, a força ancestral nunca

deixou que esse laço fosse rompido, outras narrativas se fundiram ao meu caminhar, minhas(eus) tias(os) maternos passaram a partilhar as suas memórias e relações de afetividades que elas(es) tinham e têm com os rios e as matas. Era através deles que elas(es) saciavam a fome, era por meio deles que se faziam as “bebedeiras” que curavam da gripe e outras enfermidades.

Os fins de tarde passaram a ganhar novas alternativas, eram destinados a ouvir os saberes presentes na oralidade de minhas tias e tios e da minha avó, ela carregava, na doçura dos seus olhos, a força e a ousadia de uma guerreira Guerém, como ressalta Melo (2022, p. 09), “mulher das folhas e do roçado, é dela que herdei a fúria, a luta, o desejo de ver os nossos existindo nesse chão”. Em meio aos cipós e tabocas que eram e são usados na fabricação de armadilhas de pescas, as narrativas e memórias das minhas tias e tios retomavam minhas vivências de infância, eu não usava mais o chão para eternizar os saberes que eram partilhados em meio aos cipós, tabocas e gotas de chuva, eu via as minhas tias(os) (re)descobrir a história do nosso povo a partir dos seus modos de viver e dos saberes eternizados por minha avó. No período das fortes chuvas os munzuás e jiquis² que eram produzidos, iam para os rios fortalecer e reviver as memórias e vivências de infância das(os) minhas(meus) tias(os) e avó.

A pesca celebrava outro ritual que eu tinha a partir das histórias e narrativas do meu pai, a parte de levar os materiais de pesca produzidos pelos meus familiares era destinados aos meus tios, eles levavam e levam ao rio, colocavam e ainda colocam submersos nas correntezas e nas forças das águas do rio Piau, que territorializa cada canto do Guerém. O dia despertava junto com as nossas expectativas, juntos, íamos ver, celebrar, agradecer o piau, o pitu, o camarão-cavalo, o jundiá, o acará, levados pelas forças das águas ancestrais para os jiquis e munzuás que entrelaçavam águas e matas em um só assim como observa Brandão:

Entre as pescas de manzuá e o ato de navegar de jangada todo esse rio, margeados pelas as águas do Piau, em meio às árvores de muanza, sucupira e murici sinto um arrepio, quando ouço cantar, de lá do olho do pé de pau a cuiubinha, a jandaia e o sabiá (BRANDÃO, 2022, p.66).

Quando cessava o período das chuvas (maio a agosto) os jiquis e munzuás davam espaços para as cevas e laços³, as matas se encarregaram de colocar na mesa uma parte

²Munzuá e jiqui são instrumentos de pesca utilizados para captura de pequenos peixes e crustáceos. A sua fabricação artesanal é realizada a partir dos recursos retirados da natureza, como cipós; pequenas árvores que são chamadas de “varas” e tabocas, que é uma espécie da família do bambu.

³São armadilhas de caça feitas a partir de cipós e cordas, tendo como objetivo a captura de animais de pequeno porte, tais como tatus, veados e pacas.

significativa da alimentação, além de trazer nas suas raízes e folhas, que junto aos cantos e rezas narravam os corpos-vida, as memórias e trajetórias das minhas(eus) tias(os), minha mãe e minha avó. O fogão a lenha, a casa de taipa na qual protegia as chamas e histórias das chuvas e ventos, era o local em que minha avó tinha para limpar as caças trazidas pelos meus tios, no próprio chão da cozinha, junto as folhas de bananeira que serviam para descansar e proteger o corpo do animal do contato com a terra; minha avó junto com a sua faca traçava corpos-vida, às vezes eram tatus, pacas, cutias, teiús e capivaras.

Ali, em meio às folhas de bananeira, a chama, a fumaça do fogo e a agilidade de minha avó com o manuseio da faca, os corpos-vida, dessa vez não o dos animais, mas sim os das(os) minhas tias e tios re-viviam memórias das suas infâncias, as mesmas práticas tradicionais estavam presentes, vivas e de pé no dia a dia deles, minha mãe, minha avó e da nova geração que estava se formando, eu, minhas primas e primos.

Ao longo do meu caminhar, a ancestralidade, as encantadas e encantados fizeram com que os meus caminhos se cruzassem com a universidade⁴, foi nela que me perdi e onde pude me reencontrar, as diversidades de mundos que circulavam e circulam dentro daquele espaço fizeram surgir perguntas: e a minha história, quem vai contar? Quem eu sou? Eu só tive as respostas quando fiz o movimento de “olhar para trás”, de retomar e reviver todas as histórias e memórias que fizeram e fazem parte da minha história, do meu caminhar.

É só sabendo de onde viemos (olhando para trás) que sabemos quem somos: e é só sabendo de onde viemos e quem somos, a partir da nossa agência ancestral, que conseguimos construir novos passos rumo à emancipação do nosso povo.” (PINHEIRO, 2022, p.99).

A tradição de cultuar as(os) nossas(os) Encantadas(os) é algo que não se perdeu com o tempo, hoje mantemos de pé, através das poesias e torés⁵, a força de Janaina, Jurema e Jueranas, as Encantadas que traçam e entrelaçam as histórias e memórias da Comunidade Tukum Mirim com o Povo Guerém. O entrelaçamento das minhas memórias de infância com a minha “raça”, vive presente no meu dia a dia em cada ato narrado, em cada memória visibilizada, no bolo de folha que as minhas tias preparam, nos cantos e

⁴ Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, Campus V, curso de Licenciatura em Geografia, Santo Antônio de Jesus, BA.

⁵ Ritualística devolvida pelos povos originários, esse ritual é marcado por toantes e danças.

“O Toré é um ritual indígena que envolve performance corporal e música, e se reveste de um sentido mágico-espiritual. Nas últimas décadas, tem sido um ponto focal de afirmação de etnicidade e marca diacrítica na luta por reconhecimento e conquista territorial dos povos indígenas do nordeste brasileiro, historicamente estigmatizados na figura do caboclo.” CUNHA, Leonardo Campos da. *Toré - Da Aldeia Para a Cidade: Música e Territorialidade Indígena na Grande Salvador*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia. Salvador; 2008.

rezas que a minha avó ensinou a mãinha, nos meses de chuva quando os meus tios vão para as matas colher os cipós, varas e tabocas para preparar as armadilhas que vão para os rios.

Uso a narrativa de Sacramento (2021) quando ela se refere a sua raça, a “raça de Filomena”, para se designar não ao termo que foi criado para inferiorizar os corpos (QUIJANO, 2005), mas para fortalecer a relação de pertencimento com o seu povo. Por isso, o tempo não apaga as nossas histórias e não deixamos que elas sejam contadas sem os seus atores principais, nós povos originários que há mais de 500 anos estamos (re)existindo, cantando e cultuando as(os) nossas(os) Encantadas(os), erehé⁶!

Janaina, Jurema e Juerana mostraram que as lutas e movimentos também estão entrelaçados, percebi isso fisicamente quando participei de um trabalho de campo realizado pelas (os) professoras (os) do colegiado do meu curso (Geografia). Nas propostas realizadas pelas duas professoras que estavam responsáveis pela sua realização, tivemos a oportunidade de conhecer as mulheres do Quilombo Conceição de Salinas. Ali fiquei admirado pelas histórias, memórias, lutas e (re)existência de uma liderança do movimento. Dentro daquele espaço vi mulheres pretas, mulheres afroindígenas, “mulheres da lama, mulheres do mangue” (SACRAMENTO, 2021, p. 23).

Elas, as outras e eu. Nós somos mulheres das águas doces e salgadas. Um abraço da Baía de Todos os Santos encontrando o Rio Paraguaçu, mulheres da lama, mulheres do mangue. Mulheres do Quilombo Conceição, da UFRB, da UFB, do MASPT, mulheres da experiência multicultural, mulheres da identidade ancestral (SACRAMENTO, 2021, p.23).

A potência da trajetória e as escrevivências de Sacramento (2021), junto ao movimento de resistência do povo da Comunidade Conceição de Salinas, fez com que eu percebesse que as histórias e memórias dos povos que foram e são historicamente excluídos, devem ser contadas pelos sujeitos que trazem em seus corpos e memórias o movimento contra colonial e contra hegemônico (PINHEIRO, 2023).

Quijano (2005), aborda que o processo de exclusão de determinados grupos, vai se construir na América a partir do “novo padrão de poder mundial”. Esse padrão de poder ou colonialidade do poder, fundamenta a invenção biológica da categoria de raça, essa invenção constrói nas Américas novas identidades. Conforme Miranda (2020), essas novas identidades são corpos subalternizados (negras/os, mulheres, indígenas, mestiças/os, entre outros). A colonialidade do poder é um remodelamento do colonialismo, que iniciou a

⁶ Dialeto do povo Guerém, língua do tronco Macro Jê, em tradução o termo significa “viva”.

exploração e desapropriação dos territórios no século XV. Essas novas identidades que foram construídas a partir do mito colonial são colocadas como “raça inferior” e, por isso, a justificativa para serem exploradas(os), desapropriadas(os) de seus territórios.

Portanto, assim como a América, o Brasil é um projeto criado e pensado para apagar da história nacional o protagonismo dos povos indígenas. Conforme Brito e Kayapó (2014), a primeira Constituição formulada em 1824, sequer menciona a existência dos povos originários ou povos africanos, povos que têm outras formas de organização e outros meios de relação com a natureza. No artigo 6º, a Carta Magna define como “cidadãos”, aqueles nascidos no Brasil e que fossem “livres”. Esse pequeno trecho da Constituição abre diversos questionamentos, dentro delas, o contexto de “cidadãos” e de “livres”.

Após o processo de independência do Brasil, a história indígena sofreu um lapso temporal, uma ruptura, os mecanismos de controle nos quais se apoia o Estado, tentou apagar da história brasileira a importância dos povos indígenas. A história nacional não conta sobre o protagonismo dos povos originários na formação da cidade do Rio de Janeiro; não falam sobre os Aimorés/Guerém e como eles se organizavam politicamente; não falam das caboclas e marisqueiras da Ilha de Itaparica que, juntas à Maria Felipa, expulsaram os colonizadores/invasores das suas sagradas terras, a história nacional não conta de Maria Quitéria, mulher descendente dos povos indígenas que se disfarçou de soldado para lutar na guerra em prol da liberdade do seu povo.

Por que essas histórias não são contadas? E, o mais importante, por que a Escola não nos conta sobre essas histórias? Será que realmente passamos o período da tutela, ou estamos vivendo ela disfarçada, escamoteada em meio a ideia figurada de liberdade? Esses questionamentos retomam as questões iniciais, só é considerado “cidadão brasileiro” aquelas(es) que não vieram do terrível processo de dizimação dos “povos da floresta e os povos da diáspora”, destacado por Krenak (2020).

Adichie (2019) faz uma importante reflexão sobre esse processo de subversão da história, em uma de suas máximas ela nos fala que, “se você quiser apagar a história de um povo comece ela contando em segundo lugar”, e, é isso que acontece, a história é contada a partir da “chegada e descobrimento do Brasil”, e não a partir da invasão, genocídio e escravização dos povos indígenas. A história é contada a partir da extinção dos povos indígenas, “raça extinta”, como exalta José de Alencar em sua obra “Iracema”, e não com as orelhas e os tufo do couro cabeludo arrancados, como forma de comprovar que os povos indígenas que habitavam as aldeias foram mortos.

Costa (2022) ressalta a necessidade da educação, enquanto processo político, retomar a outra história, não aquela que foi criada junto com a primeira Constituição

brasileira, para isso a educação tem que desempenhar o seu real papel, rasgar a batina jesuíta e desenvolver um diálogo heterogêneo quando se fala da educação das relações étnico-raciais.

2.1 Nos Pintando de Jenipapo e Urucum

Com a finalização das apresentações iniciais, esta subseção convida o corpo-território que está revivendo as suas memórias a partir dessa escrita a se pintar de jenipapo e urucum.

A primeira oficina foi realizada na Escola Municipal do Jiquiriçá, escola que leva o nome da comunidade, com alunas(os) das turmas do oitavo e nonos anos, com faixa etária entre 14 e 17 anos, a escola fica situada dentro do território Guerém. Essa oficina comprovou a urgência da Educação Escolar Indígena (Decreto nº 6.861/2009) e da Lei. Nº 11.645/2008. Vieira (2023), destaca que o cumprimento dessas Leis é um demarcador na história e cultura indígena e afro-brasileira, pois constrói caminhos e possibilidades para valorização dos diferentes povos e na reparação histórica que o Estado tem com estes e, especificamente no contexto Guerém, uma educação que valorize os saberes locais

Na perspectiva da reparação histórica e da valorização dos diferentes povos que contribuíram e contribuem na formação sociocultural do Brasil, foi introduzida, pelo governo federal em 2008, a Lei 11.645/08, voltando-se para a visibilização da história e da cultura do povo negro e indígena. A Lei 11.645/08, nesse sentido, responde à necessidade colocada pelos educadores e movimentos negros e indígenas visando suprir a carência na educação sobre a participação das populações negras e indígenas na construção do Brasil. (VIEIRA, 2023, p.89).

Iniciei a oficina me apresentando, falando da minha identidade indígena e narrando as histórias que escutava e escuto da minha família, sobre as práticas e saberes que são passados através da oralidade. Em seguida, tensionei alguns questionamentos para as(os) estudantes: O que entendiam do nome indígena Guerém, o que era ser indígena para cada uma(um)? E fui surpreendido com uma pergunta de uma aluna: “assim, eu só queria saber onde vocês vive, porque eu não sei onde tem índio aqui. Como é que vocês faz para sobreviver? Vocês vive de que mesmo?” (Entrevista direta, 2022).

Esses questionamentos fizeram lembrar Silva (2017), uma mulher indígena que em todo o momento da sua vida, principalmente no percurso acadêmico, teve a sua identidade contestada e violentada. No imaginário social, falar dos povos indígenas é retratar os estereótipos e folclorização que os livros didáticos trazem, aquele indígena

seminu que vive na Amazônia, com pinturas corporais e arco e flecha (MUNDURUKU, 2010). Em uma das oficinas realizadas, a professora da turma teceu uma fala carregada de estereótipos, ela disse que certa vez tinha ido ao abatedouro de frango pegar penas para trabalhar no dia 19 de abril.

Canela (2020) tece importantes críticas a partir de um relato de experiência que vivenciou na aldeia Pataxó Coroa Vermelha, Porto Seguro-Ba. Segundo o historiador, a visão ocidentalizada, colonial e racista contribui fortemente para o processo de homogeneização e estereotipação dos povos indígenas. Nesse relato, ele descreve as observações de um grupo de turistas, que andava pelas ruas, à procura de “um índio de verdade”, impacientes por não encontrar um indígena retratado pelo imaginário social, esse grupo de turistas abordou um indígena Pataxó que estava montando a sua barraca em uma rua. Dessa forma, Canela (2020) narra a seguinte situação:

[...] impacientes, se dirigiram a um homem que varria o chão de uma das cabanas e perguntaram: “Senhor, a que horas os índios estarão aqui?”. De forma inusitada, o homem que vestia calça jeans e blusa com propaganda comercial respondeu: “Já estamos aqui. Esperem um pouco que estamos arrumando as mercadorias para abrir a loja”. Inconformados e insistentes, os turistas replicaram: “Não, moço. Queremos ver os índios de verdade. Que horas eles chegarão?”. Pacientemente, e, certamente, já acostumado com tal comportamento, o rapaz novamente respondeu: “Vocês estão diante de um índio Pataxó e, até que me provem o contrário, sou de verdade!” (CANELA, 2020, p.15).

Silva (2017), tensiona as bases dos discursos coloniais sobre os povos indígenas, “as narrativas sobre os indígenas foram feitas por quem? Para quem e atendendo quais interesses? As narrativas existentes sobre os indígenas representam qual povo indígena?” (SILVA, 2017, p.30). Essa visão enraizada na negação do “ser”, ou colonialidade do ser, determina na sua maioria os estereótipos relacionados aos povos indígenas, africanos e afro-brasileiros. Nessa perspectiva, as narrativas sobre os povos indígenas foram construídas para desapropriar e esvaziar a relação do pertencimento étnico, pois a opressão colonial e seus agentes externos, impõem uma visão de como o “outro” define e determina quem eu devo ser.

A oficina realizada no Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus, comunidade do Bonfim, que fica localizada aproximadamente há cinco quilômetros da comunidade Tukum Mirim. O diálogo foi realizado com uma turma do terceiro ano do Ensino Médio, com faixa etária entre 16 e 19 anos; e a turma do Educação de Jovens Adultos e Idosos. Essas duas oficinas foram essenciais para analisar a negação da identidade

indígena ao qual as(os) jovens e adultas(os) da minha comunidade (Tukum Mirim) e das demais comunidades estão condicionados, o que ficou evidenciado em uma fala de um aluno do Ensino Médio:

[...] eu moro no Guerém Lugar, é bem pertinho daqui da escola, daqui do Bonfim. É a primeira vez que eu vejo contar a história daqui, eu não sabia que o nome Guerém é o nome de índio, até porque aqui no Hermínio os professores nunca falou nada sobre isso. Se a gente soubesse da nossa história, acho que a gente tinha essa identidade (Entrevista direta, 2022).

Como uma Escola do Campo, que tem todas as especificidades curriculares para dialogar com uma educação contextualizada e intercultural, invisibiliza a identidade étnica das(os) jovens que vivem dentro de uma comunidade territorializada pelas práticas ancestrais do povo Guerém? Após a fala desse aluno, o professor de Artes tentou justificar o questionamento dizendo que não tinha formação específica para dialogar com a história local.

Nesse momento, o sentimento de indignação foi imediato, mas me senti contemplado pela fala de um parente e companheiro de luta, quando ele disse que o Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém, junto com a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) disponibilizou uma formação docente específica para as(os) professoras(es) que atuam nas escolas do Distrito Guerém, que tinha como base o cumprimento da Lei 11. 645/2008.

Sobre a negação, invisibilização e desvalorização das histórias e conhecimentos dos povos originários a partir da escola, Sacramento (2021) relata a seguinte questão.

[...] as escolas regulares muitas das vezes não falam a nossa língua, não nos valorizam, muito menos valorizam a nossa história e a história da nossa gente. Mesmo quando elas são geridas por pessoas da comunidade, infelizmente nosso saber é tratado como folclore e nosso modo de vida como algo que não dá futuro. (SACRAMENTO, 2021, p.45).

Outro aluno relatou a seguinte questão que implica diretamente na constituição da identidade.

O problema maior que eu vejo na identidade da gente é que não tem como ter a identidade de índio, porque a escola não conta. Meus pais nunca me falou nada, aqui na escola é a primeira vez que estou sabendo disso. Minha avó que vez em quando contava um pouco da sua história. (Entrevista direta, 2022).

Pinheiro (2023), traz o termo “representatividade” como categoria de análise para a formação da identidade étnica. Para ela, a escola enquanto processo político tem que se aproximar das diversas cosmovisões étnicas do espaço onde está inserida. As narrativas de Arroyo (2014), ao afirmar que, são necessárias outras pedagogias para alcançar e representar os “outros sujeitos”, se entrelaçam com a análise de Pinheiro (2023). A emergência de buscar novas pedagogias ficou evidente com a narrativa de uma aluna, onde, ela descreve a seguinte questão:

[...] eu vejo os professores falar de um monte de coisa que eu não conheço. Tipo, eu acho que é importante também. Sei lá, eu acho se a gente soubesse da história daqui antes, eu acho que seria diferente, porque a gente ia saber da nossa identidade como vocês está falando. Para mim também, essa é a primeira vez que vejo falar da história do Guerém, não sabia que tinha essa história. (Entrevista direta, 2022).

Em outro relato, uma aluna do noturno, ao assistir o curta metragem “Aldeia o Curta”, relembrou as suas memórias de infância ao ver as práticas ancestrais que seu avô realizava, percebendo que essas mesmas práticas fazem parte da sua história. No relato, ela destaca a importância da figura do avô e como ele, através da oralidade, transmitia o conhecimento para a nova geração, e encerra a sua narrativa criticando a formação escolar que é ofertada e como o apagamento da identidade indígena está relacionado diretamente com o distanciamento da educação com os saberes e práticas locais.

Meu avô gostava de contar as história dele de quando ele era piqueno, eu nunca imaginei que ia ouvir essas coisas de novo, lembrei de meu avô. Eu fico pensando é que os professores pudesse falar também dessas coisa, é muito bom estudar também a nossa história, isso ia ajudar a gente, porque como você fala que chegou na faculdade sem saber da identidade, acho que se a gente soubesse desde de piqueno não ia passar por isso tudo. (Entrevista direta, 2022).

Em outro trecho, um aluno complementa a fala da colega, lembrando as suas memórias de infância e, dessa vez, a figura da sua avó foi o instrumento de transmissão dos saberes e práticas culturais. E encerra a sua narrativa criticando as lacunas que a escola cria entre a educação e os conhecimentos ancestrais.

Eu nunca pensei que ia ver isso de novo, eu ia toda tarde com minha avó pegar água no rio. A gente descia uma ladeira que tinha no quintal de casa e ia parar no rio, o rio passava no fundo da casa dela. Ela enchia a lata d'água e colocava na cabeça. É importante a gente saber da nossa história, a escola tinha que falar dessas coisa também, a gente cresce com tudo isso e quando chega aqui não vê nada. (Entrevista direta, 2022).

A negação da história do povo Guerém, quando analisada em uma escala histórica rememora o conceito de biopolítica/biopoder tecida por Mbembe (2021). O autor faz uma reflexão sobre as estratégias do Estado para desumanizar, animalizar, demonizar, desapropriar a identidade étnica e justificar o extermínio e dominação dos povos que foram colonizados. Como afirma Fanon (2008), a dominação de um povo também parte da morte simbólica, da negação da sua identidade, língua e cultura. “Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário” (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.19).

Quijano (2005), retrata o processo atual ao qual vivenciamos de colonialidade/modernidade. “A modernidade foi uma invenção das classes dominantes europeias a partir do contato com a América” (OLIVEIRA, 2021, p.25), onde a colonização epistemológica está fortemente presente, essa episteme eurocentrada e brancocêntrica, como ressalta Pinheiro (2023) é responsável pela propagação e romantização da história única e também da colonialidade do poder. Sobre essa perspectiva, Oliveira e Candau (2010) fazem as seguintes contribuições:

[...] a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. Essa operação se realizou de várias formas, como a sedução pela cultura colonialista, o fetichismo cultural que o europeu cria em torno de sua cultura, estimulando forte aspiração à cultura europeia por parte dos sujeitos subalternizados. Portanto, o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva somente dos europeus, mas torna-se também do conjunto daqueles educados sob sua hegemonia (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.19).

As oficinas realizadas durante o trabalho de campo trouxeram muitas perguntas, que de imediato não tive como obter respostas. Mas, ao realizar a segunda parte da pesquisa de campo, onde direcionei-me especificamente para dialogar com as(os) moradoras(os) da comunidade Tukum Mirim e os meus familiares, comecei a compreender o processo no qual estamos inseridos.

Em uma manhã de sábado, faço o breve caminho de minha casa até a casa de minha avó, ao chegar, encontro minha tia no fogão a lenha temperando a puba⁷ para fazer o bolo de folha. Imediatamente comecei a conversa que tanto me interessava e interessa: falar

⁷ Massa de mandioca que passa pelo processo de fermentação, sendo a base para várias receitas da culinária regional.

das nossas histórias. Vendo ela enrolar a massa do bolo em uma folha de bananeira, eu lhe questionei: “minha tia, a senhora sabe que todas as práticas que temos são práticas indígenas, inclusive essa que a senhora está fazendo agora? Por que ninguém assumiu e nem associa essas práticas com a identidade indígena?”

Após a minha fala, ela começou a narrar a história da família do meu avô (Anselmo), e como ela estava espalhada pelas comunidades do Guerém, e finalizou a sua narrativa fazendo uma pergunta.

A parte mais branca da família da gente vem da parte da família de papai, esse povo é do lado da Pedra Branca, Rio Vermelho, por todo esse lugar a gente tem parente, já a de mamãe, não. É tudo preta, a gente puxou a parte de mamãe, só quem é mais claro é Denis, mas o resto é tudo preto [risos]. Eu não sei, mas tem como ter índio preto? (Entrevista direta, 2022).

A pergunta realizada por minha tia, faz retomar a questão histórica da formação da identidade nacional. Moreira et al (2022), reflete sobre as políticas de apagamento da história, da cultura e identidade dos povos indígenas desde o período colonial. Por estratégia de sobrevivência os povos indígenas passaram a associar a identidade étnica ao pardismo, a mistura entre os povos africanos e afro-brasileiros.

O relato descrito anteriormente coloca em cheque a crueldade do processo colonial/moderno. Para discutir tal argumento, tomemos como exemplo o cenário colonial do Brasil. Nesse período houve um incentivo para a mistura dos grupos étnicos e uma das estratégias adotada pelo Estado era a criminalização das negras e negros que cometiam o crime de “feitiçaria”. Os grupos étnicos que praticavam a religião de matriz africana eram presos e condenados a viver nos aldeamentos missionários na Bahia, inclusive na Aldeia de São Fidélis, que no período colonial, pertencia a comarca de Ilhéus.

Segundo Vieira (2023), a mistura desses grupos étnicos vai estar presente nas dinâmicas territoriais do Guerém. “No Distrito Guerém, além da presença indígena, outras composições étnicas e tradicionais se fazem presentes como quilombolas, camponeses e ciganos” (VIEIRA, 2023, p.70). Esse processo de mistura forçada dos grupos étnicos fica evidente no relato de Tapeba (2022 apud MOREIRA et al., 2022, p. 38).

Vamos encontrar uma série de povos que, na maioria das vezes, trata-se como existentes, e o povo Tapeba, nós não vamos encontrar. Isso porque o povo Tapeba é fruto desse processo colonizador. De dentro do aldeamento Nossa Senhora dos Prazeres, dos jesuítas, a colônia portuguesa trouxe diversos povos indígenas, inclusive alguns historicamente inimigos que disputavam territórios dentro do aldeamento, o povo Tapeba surgiu daí. É um resultado da união entre os povos Potiguara, Tremembé, Kariri e Jucás.

Nós, o povo Tapeba, somos resultado desse projeto colonial que se materializou através dos aldeamentos (TAPEBA, 2022 apud MOREIRA et al., 2022, p.38).

A tentativa de produzir uma outra identidade a partir da introjeção de diferentes grupos étnicos construiu o que Quijano (2005) vai chamar de naturalização da identidade do colonizador. A partir da invenção do conceito de raça vai se justificar todo processo de desapropriação étnica e cultural. Para Ki-Zerbo (2009) essa naturalização parte da negação da existência e segregação das territorialidades étnicas, para isso acontecer é necessário que o colonizado perca o elemento principal que entrelaça a sua identidade, a ruptura da língua como ressalta Fanon (2008). Souza (2021) fortalece o conceito levantado por Fanon (2021), asseverando que o esvaziamento étnico, a partir do controle da subjetividade, faz com que os corpos racializados se tornem o reflexo do colonizador. Ainda dialogando sobre o processo da colonialidade do poder, destaco a descrição de minha tia, sobre quem e como poderia ser indígena na nossa comunidade.

Eu lembro que a avó de Xabau era índia, Denis vivia falando que ele contava que a avó dele foi pega no mato a dente de cachorro. Xabau sim pode ter alguma coisa de índio, dar para ver nele, o cabelo, a cor da pele, a neta dele parece muito, chega tem o olho puxado, porque a gente logo percebe, a gente não, a gente é tudo preto, não vejo nada parecido na gente não. Eu sei que a gente é preto, tem como ser índio? (Entrevista direta, 2022).

A ideia de um indígena que remete aos fenótipos e estereótipos do colonizador permeia a narrativa destacada acima, mas também abre espaço para alguns questionamentos, dentro deles, por que a identidade étnica, especificamente a identidade indígena, dentro dos relatos observados na comunidade Tukum Mirim, é sempre colocado na figura do “outro”? Levanto esse questionamento após alguns minutos de conversa com os meus tios, nessa prosa destaco as seguintes narrativas sobre os motivos da negação da identidade indígena:

[...] a mãe de Zinha, Zinha a mãe da mulher de Jailton, lá do Tukum Mirim, todo mundo falava que a mãe de Zinha era índia. E se brincar deve ter a mesma história da avó de Xabau. Dá pra vê na cara de Zinha que ela parece uma índia, ela tem o rosto bem redondo, né? E parece mesmo, a gente não, a gente não parece nada, a gente é mais preto. (Entrevista direta, 2022).

Se for para parecer, eu acho que a família do lado de papai parece mais, mas a gente não, a gente é mais preto. Quem parecia um pouquinho era Ernesto Caboco, ele tinha as orelha meia aberta [risos]. Mas também não tinha o cabelo tanto liso assim, não! (Entrevista direta, 2022).

Oliveira e Candau (2010), tecem importantes reflexões sobre a colonialidade do poder, e como ele perpassa a relação econômica, política, e os recursos da produção do trabalho e exploração dos territórios (DIAS; ABREU, 2021). Para os autores, a extensão da colonialidade do poder é mais perversa que a dominação física (escravização), ela desapropria os povos colonizados da sua essência pluriétnica e faz com que eles se enxerguem a partir do “espelho do colonizador”.

Dialogando com Miranda (2020), o corpo esvaziado pela colonialidade do poder vai ser visto como “a cópia malfeita” do colonizador, pois essa nova forma de poder nega a humanidade dos corpos subalternizados. Dessa forma, um dos instrumentos que são colocados para a desapropriação e negação do pertencimento étnico é a colonialidade do ser, ela é pensada para o apagamento das territorialidades dos povos indígenas, africanos e afro-brasileiros.

A colonialidade do ser é pensada, portanto, como a negação de um estatuto humano para os africanos e indígenas, por exemplo, na história da modernidade colonial. Essa negação, segundo Walsh (2006), implanta problemas reais em torno da liberdade, do ser e da história do indivíduo por uma violência epistêmica. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.27).

Sobre o processo de negação da identidade étnica, destaco a narrativa de outra tia, ela vê a identidade indígena pertencente às pessoas que se enquadram dentro dos estereótipos coloniais, e desassocia a identidade indígena para as pessoas de pele retinta.

Quando eu morava com Xabau, ele sempre contava essa história que a mãe falava para ele. Eu acho que era a avó ou bisavó que ele falava que era índia e que foi caçada no mato. Romero mesmo parece muito, o cabelo, o jeito do rosto. Agora, a gente, não. A gente tem traço do povo africano. Era só olhar para mamãe, mamãe era muito preta. (Entrevista direta, 2022).

Corroborando com Fanon (2008), a colonialidade do ser é firmada a partir da negação do estatuto humano. A negação da condição de “humano” para os povos indígenas e os povos das diásporas, como mencionado, foi institucionalizado com a proclamação da primeira Constituição. Esse movimento pensado politicamente, partindo da análise de Quijano (2005), pode ser chamado de colonialidade do poder que, junto a negação das outras formas de saberes, estruturam os dilemas e entraves que os povos historicamente subalternizados enfrentam na modernidade.

3 GENTIL E MARTIN PESCADOR: A FORÇA QUE LAÇA E CEVA A HISTÓRIA DA COMUNIDADE TUKUM MIRIM, COM A IDENTIDADE INDÍGENA DO POVO GUERÉM

*Sou resistência que vinga como uma semente,
e re-nasce no seu corpo ancestral.*

*Sou tudo aquilo que dizem que é do demônio: sou corpo-vida!
Sou corpo-vida-território, eu sou corpo-vida-território ancestral.
(Demison Nascimento, 2023)*

Ao saudar as forças que me guiam, retomo as minhas memórias de infância, dessa vez mãinha têm as suas narrativas e memórias protagonizadas, lembro-me que muitas das vezes antes de minha irmã e eu dormirmos, mãinha nos contava as suas histórias e vivências de infância, nos relatando a relação de cumplicidade que ela tinha com as(os) suas(eus) irmãos(os) e sua mãe (minha avó). Mãinha narrava as suas aventuras pelo rio Piau, as brincadeiras nas correntezas da cachoeira, as pescas de cestos, que algumas vezes vinham animais inesperados; a ceva do pitu que sempre era feito com a mandioca a luz de candeeiro para iluminar as noites de lua fraca e as fendas nas pedras onde se escondiam os acarís; o pilar do dendê para fazer o azeite e que era um dos ingredientes principais da moqueca.

Lembro-me, também, quando ela nos contava com a voz meio entoada, pois as emoções já estavam superando a sua calma e serenidade, os momentos de dificuldades que elas(es) passaram juntas(os) ao rio. O rio estava doente, não produzia vidas para os corpos-vida de mãinha, minhas tias, tios e minha avó. Por um longo período a tristeza caminhou lado a lado de mãinha e sua família, o cesto voltava puro, o pitu não se encontrava mais, o acari não vinha com as noites de lua, o dendê e o pilão perderam suas utilidades.

Ao descrever com riqueza de detalhes as dificuldades enfrentadas, mãinha enaltecia e enaltece a força e bravura de minha avó, ela se prontificava em colocar a comida na mesa, caminhava por longos trajetos até a comunidade do Orobó (comunidade vizinha do Tukum Mirim), local onde ela tinha roça. Ali no seu roçado minha avó colhia raízes (mandioca, batatas e inhames), frutas (laranja-d'água, laranja-cravo e banana), folhas e legumes (couve, quiabo e jiló) que serviam para dar energias e condições de esperar mais um dia, não apenas para ela, mas também para as suas crias que estavam à sua espera.

Mais uma vez as narrativas de mãeinha se perdiam em meio às emoções ao relembrar ela, suas(eus) irmãos(os) indo, ao final de tarde, ao encontro de minha avó, uma guerreira Guerém que com o seu cesto de palha na cabeça, trazendo as raízes, frutas, folhas, legumes e sabedoria ancestral para saciar a fome do corpo e espírito das suas filhas e filhos. Dessa forma, mãeinha narra:

[...] eu lembro que ela plantava arroz, feijão, milho. As vezes saía de tardinha, quando dava quatro hora da tarde que via os filho com fome, olhava para um lado, olhava pra outro e via os menino com fome, pegava uma cesta, botava na cabeça e se mandava. A gente falava: “ô mamãe não vai não que é muito tarde”. Não tinha pedido que ela não fosse matar a fome dos filho, ia bater no Orobó. O Orobó dá mais ou meno, mais de sete quilômetro, mamãe ia sozinha. Ela voltava uma sete da noite, a gente ficava tudo esperando ela chegar, as vezes era debaixo de chuva, com o cesto na cabeça, trazia meio mundo de laranja-cravo, era uma festa quando ela colocava o cesto no chão, a gente caia matando na laranja. (Entrevista direta, 2022).

Em meio às histórias e memórias de mãeinha, sempre surgia algumas curiosidades, as vezes o sono atropelava qualquer vontade de indagar, as vezes a curiosidade resistia à necessidade do descanso, assim surgiam algumas perguntas: “por que a senhora e meus tios e minha avó não iam caçar? ”A resposta vinha de uma sabedoria tão forte que eu e minha irmã não sabíamos compreender, mãeinha nos falava que as matas e os rios não vivem separados.

Depois de muitos anos compreendi o que mãeinha nos falava, o que é ratificado por Krenak (2020): “alguns povos têm o entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que o os ciclos da Terra são também o ciclo dos nossos corpos” (KRENAK, 2020, p. 45). Hoje eu entendo tudo que mãeinha nos falava, ela estava nos contando que os rios, as matas, os corpos, as memórias e histórias estavam entrelaçados e se houvesse qualquer desequilíbrio entre eles todos iam sentir.

Lembro-me que, apesar de todo sofrimento, mãeinha contornava as lágrimas com as histórias de minha tia Elza, ela tinha e tem o dom de trazer alegria para os dias difíceis, o seu jeito brincalhão não ficou apenas na infância. Mãinha nos contava que certa vez a minha tia junto com a sua prima construíram uma narrativa que lhes renderam frutos, além de uma surra de minha avó.

As travessuras de minha tia mexeram com algo muito importante para minha avó e sua família, o respeito com as(os) Encantadas(os). Minha tia disse a minha avó que viu a “Mãe d’Água” no rio Piau, sentada nas pedras, acompanhando o fluxo das correntezas. a

Encantada a chamou para mostrar os encantos e sabedorias guardados em suas “águas cachoeiras.” (MELO, 2022, p. 09).

A história foi se desenvolvendo e minha tia num ato de “esperteis” narrou para minha avó as obrigações que a família tinha que cumprir, dentro delas estava a missão de fazer dois vestidos de chita⁸, pois as meninas que tiveram a graça de receber uma Encantada, tinham que ter roupas e maquiagens que contemplassem a beleza da Mãe d’Água.

A notícia logo se espalhou pela comunidade, vizinhos e pessoas de outros locais passaram a visitar as meninas que tiveram a honra de conhecer fisicamente as forças ancestrais. Pessoas com enfermidades passaram a ter consultas com elas, mãinha nos contava que a brincadeira misteriosamente surtiu efeitos positivos, o irmão que tinha uma doença nos olhos, e um vizinho com uma ferida na perna de longos anos, se curaram ao utilizar a medicina produzida por minhas tias. Assim, em suas memórias, mãinha narra:

[...] meu tio ficou doente do olho, ele tinha problema na vista, ela disse que a mãe d’água disse que era bom água de coco, que era para ele tirar o coco e colocar três pingos no olho e que era para voltar as menina beber o resto da água e comer a carne. Veio um senhor de longe com uma ferida na perna, elas fez um remédio caseiro e até que curou. Fez comprar roupa, tecido, fez uma roupona de candomblé, nesse caso ia brincar. Quando foi um dia, minha mãe desconfiou que era tudo mentira, ela vinha da roça no pingo do sol com fome, coitada. Ela fez “ô mamãe, olha o vestido que a mãe d’água me deu”. Mamãe viu que era tudo mentira e pegou uma manaíba e rumou nas costa dela, aí foi o dia que elas inventou a história da mãe d’água [risos]. (Entrevista direta, 2022).

3.1 Corpo-vida-território-ancestral

Nesta subseção, retomo o diálogo sobre a pesquisa de campo, dessa vez, as narrativas semeadas foram das(os) moradoras(os) da comunidade Tukum Mirirm, e da minha família. Portanto, convido o corpo-território que está (re)vivendo as suas memórias a partir dessa escrita a florescer seu corpo-vida e vingar como semente enraizando com o seu povo e ancestralidade.

Contar a história do povo Guerém, parte principalmente das práticas bioculturais, dos saberes que foram passados através da oralidade. Conforme Kayapó; Melo e Tupinambá (2021), a forma que os povos originários conseguem re-existir está relacionado diretamente ao modo de transmissão dos conhecimentos, e que na maioria das vezes são passados de

⁸ Tipo de tecido com cores e estampas floridas e cores fortes que, por ter um valor acessível era bastante utilizado.

forma oral, de geração em geração, permitindo que as territorialidades indígenas estejam presentes até os dias atuais.

Na comunidade Tukum Mirirm, apesar da negação da identidade indígena, a transmissão dos conhecimentos ancestrais é passada pelas mais velhas e mais velhos e chega até as novas gerações, como destaca a narrativa do meu tio.

Eu aprendi a fazer o panacum com o finado Tamborim, ele que me ensinou a fazer. As outra coisa eu aprendi com mamãe e papai mesmo. Fazer laço mesmo, foi com papai, eu ia com ele para a capora fazer laço para pegar rato puba, prear. Outra coisa que ele fazia muito era a arapuca, ele colocava para pegar pedriz e araquã. Aí foi assim que eu aprendi, foi olhando mesmo e ouvido ele falar. (Entrevista direta, 2022).

Sobre os conhecimentos tradicionais passados de geração em geração, Vieira (2023, p. 65), destaca que “no Distrito Guerém, como já dito, é comum o levantamento da história e da memória local, principalmente através das(os) moradoras(os) mais velhas(os) da comunidade”. Essas(es) portadoras(os) dos saberes e fazeres locais ensinam as práticas dos seus cotidianos e constroem uma relação intrínseca entre natureza, corpo e ancestralidade.

Chama-se atenção que no território Guerém se faz presente a caça, pesca, extrativismo, confecção de artefatos de pesca, caça e jangadas para navegação e pescaria nos rios locais, artesanato, saberes sobre a fauna e flora, ervas de cura, rezas, contação de histórias e contos. Constituem um conjunto de saberes tradicionais demonstrados pelos Guerém como elementos que reafirmam a identidade étnica (VIEIRA, 2023, p.66).

Segundo Krenak (2022), a força do conhecimento ancestral, presente nos corpos das(os) mais velhas(os), ao transmitir os seus conhecimentos, constroem uma relação de pertencimento com as novas gerações. Pois, ao ensinar esses saberes a partir da oralidade, essas(es) guardiãs(ões) demarcam a representatividade das territorialidades ancestrais.

Eu aprendi a fazer o jiqui com o meu tio Abel, quando chovia muito no outro dia a gente ia pra mata tirar vara e cipó para fazer. O muzuá foi assim também, o laço, a arapuca, a ceva no rio, tudo isso foi com Abel, agora que a gente parou mais, mais o jiqui e o muzuá a gente sempre tá fazendo, essa semana mesmo a gente fez, porque choveu muito, aí chegou água no rio. (Entrevista direta, 2022).

As narrativas apresentadas mostram como esses conhecimentos ancestrais foram ensinados, o laço, a arapuca, a pesca através do jequi e munzuá. “Outro objeto artesanal

muito utilizado pelos Guerém é o munzuá, um artefato de pesca artesanal, utilizado no território, principalmente para pesca de camarão. A confecção na tradição Guerém é feita a partir do cipó ou talas de dendê ou de bambu” (VIEIRA, 2023, p. 75). Todas essas práticas ancestrais que remetem às territorialidades indígenas fazem parte da cosmovisão da comunidade Tukum Mirim e estão presentes nas gerações atuais “quando o jovem da aldeia tece o cipó” (BRANDÃO, 2022, p. 66).

Sociedades com culturas distintas usam diferentemente o território, assim sendo, criam um repertório de conhecimentos associados à ecologia local. São muitas técnicas empregadas na estruturação desses saberes, mas o que garante sua sobrevivência são os processos de transmissão geracional, ou seja, aprendizados lavrados nas experiências e relações cotidianas comunitárias entre sujeitos de diferentes gerações. (VIEIRA, 2023, p. 77).

A oralidade, transcende a relação da matéria, proporcionando a compreensão de saberes que as outras sociedades costumam invisibilizar (KAYAPÓ; MELO; TUPINAMBÁ, 2021). Tal ideia é corroborada por Fernandes et al (2019, p.16), ao afirmarem que “[...] é a partir da oralidade que expressamos as nossas crenças, histórias, memórias, e reconstruções históricas [...].” Nesse sentido, a oralidade é um instrumento de luta e emancipação, favorecendo a construção de saberes, a partir das pessoas mais velhas, sendo uma arma política de retomada das territorialidades ancestrais (KAYAPÓ; MELO; TUPINAMBÁ, op cit.).

Mundukuru (2013), destaca que, enquanto as outras sociedades tentam colocar a figura das mais velhas e mais velhos em um contexto de inatividade, os povos indígenas têm por essência fazer o movimento contrário. Percebemos que essas características centrais dos povos indígenas estão presentes na comunidade Tukum Mirim. Dessa forma, rememoro as narrativas do meu tio, e como tais saberes que foram ensinados pelo seu pai e tio, foram transmitidos por ele, para a nova geração (seu sobrinho), assim revivendo as suas memórias de infância.

[...] eu aprendi tudo que eu sei com papai e tio Hermínio, eu lembro que na casa dele tinha um pé de laranja d’água tão grande, tinha tanta formiga que a gente só conseguia tirar a laranja com uma vara. Depois de tirar a laranja eu ficava veno e ouvino ele fazer essas coisa, a primeira coisa que aprendi com ele foi o jiqui. Eu aprendi e ensinei pra Elton também, a gente faz até hoje. (Entrevista direta, 2022).

Vieira (2023, p. 83) diz que os “espaços de oralidade” construídos nas comunidades do Distrito Guerém, com seus saberes, histórias e memórias vindas das(os) mais velhas(os), é um modo de passar a cultura para a geração mais jovem dentro do território.

Os conhecimentos tradicionais continuam a existir por meio da sabedoria dos mais velhos, mas, também, pelo uso prático nas comunidades, de modo que a transmissão geracional depende da participação dos mais jovens. Nas sociedades tradicionais, os mais velhos são aqueles que, por mais tempo, carregam e transmitem a tradição e os mais jovens, aqueles que asseguram sua continuidade (VIEIRA, 2023, p.84).

Corroborando com Vieira (2023), as práticas tradicionais estão ligadas diretamente a manutenção da memória coletiva ancestral e, essas memórias remetem a cosmovisão indígena Guerém, a agricultura, a pesca artesanal, a caça, o artesanato, o modo de produção das tecnologias ancestrais, em geral, estão entrelaçadas com os saberes e fazeres ancestrais. Sobre a pesca artesanal realizada no Guerém, Vieira (op cit.) faz a seguinte descrição:

o conhecimento tradicional presente na pesca artesanal é bem elaborado, pois acumula técnicas históricas e se adapta às condições da natureza local. A pesca artesanal faz parte da identidade cultural Guerém. Para isso, é comum fazer uso da jangada, munzuá e anzol (VIEIRA, 2023, p.76).

Dessa forma, “É com base nos seus antepassados e nos costumes repassados pela convivência e oralidade, por meio dos ensinamentos dos anciões, que gerações de hoje conseguem manter sua cultura viva” (FERNANDES et al, 2019, p.39). Em consonância com os autores, Vieira (2023), destaca que as práticas ancestrais indígenas Guerém:

estão muito presentes por meio do uso das folhas e ervas medicinais, que fazem parte do dia a dia das comunidades no distrito Guerém; da cultura do urucum, que é uma planta que faz parte da tradição e da memória indígena e é cultivada na produção de corante e utilizada em várias receitas no distrito; da pesca artesanal de jangada com técnicas de preparo específicas das comunidades, da produção do artesanato e demais saberes que fazem parte da memória e da cultura local (VIEIRA, 2023, p.11).

Para os autores, a sobrevivência e manutenção da memória ancestral de um povo se dá a partir da relação coletiva com a história local. Essa relação é mantida dentro da comunidade Tukum Mirim, visto que as formas de organização das territorialidades estão postas a partir dos saberes transmitidos pelas(os) mais velhas(os). O relato apresentado logo abaixo destaca essa relação de construção de conhecimento e materialização dos saberes a partir do movimento da escuta e da valorização do conhecimento produzido e

ensinado pelas(os) mais velhas(os) que, dentro da cosmologia originária são as guardiãs(ãos) do conhecimento, o elo de conexão entre passando, presente e futuro.

Mamãe ensinou muita coisa pra gente, todo mundo aprendeu tudo que ela sabia, até a reza, aprendi algumas, ela rezava pra olhado, cobreiro, espinhela caída, praga, era muita coisa, teve umas que ela não ensinou. Jiqui, laço, arapuca, ratoeira, munzuá. Essas coisa pequena eu aprendi também, ma. Eu nunca aprendi direito foi fazer panacum, porque se a gente não souber fazer a amarração do fundo nunca dá certo (Entrevista direta, 2022).

Vieira (2023), reflete que, os povos e comunidades tradicionais têm uma relação intrínseca com a natureza e ancestralidade, essa relação coletiva com a ancestralidade e natureza é indissociável, segundo o autor a medicina tradicional, vinda do poder das folhas, raízes e rezas, é o entrelaçamento entre corpo, força ancestral e natureza. Com base em suas reflexões, tais práticas são próprias dos povos de comunidades tradicionais, portanto, é necessário demarcar que esse entrelaçamento dos saberes ancestrais estão vivos e presentes dentro da comunidade Tukum Mirim. Sobre o uso da medicina tradicional no território Guerém, Vieira (2023) faz a seguinte contribuição.

No Guerém, muitos moradores locais, principalmente os mais velhos, fazem uso da medicina tradicional. Esse tipo de conhecimento é um exemplo de como a natureza, cultura e espiritualidade se integram para muitos povos tradicionais, como frisou Toledo e Barrera-Bassols (2015) sobre a arte da cura com plantas, cantos e rezas comuns nas culturas indígena (VIEIRA, 2023, p.76).

Dentro da comunidade Tukum Mirim, assim como tantas outras comunidades que estão espalhadas pelo chão do Guerém, a figura materna e paterna são pilares para a manutenção das práticas ancestrais e saberes locais. Na minha família a representatividade da minha avó é indiscutível no processo de transmissão dos saberes ancestrais, essa partilha dos saberes, como destaca Vieira (2023), constrói um elo de conectividade com o passado, presente e futuro. Esse laço construído por minha avó com a sua família é determinante para que hoje eu tenha acesso a sua história e, é fundamental para que seja passada para as novas gerações que estão se formando.

Com base nos relatos recolhidos, é nítido o papel que as mais velhas e mais velhos desempenham dentro das comunidades tradicionais, assim sendo, o relato destacado logo abaixo evidencia essa relação de fortalecimento da história e memória local e garante a continuidade desses saberes, pois as gerações atuais têm essas territorialidades no seu cotidiano.

Cesto, esteira, essa coisa mais piquena eu aprendi com mamãe mesmo. Mais aprendi as outras coisas com papai, ele gostava de fazer e tinha muita paciência. Antes a gente fazia mais, porque a gente não tinha outra coisa mesmo, eu até lembro que mamãe usava o caco do pati para fazer de prato. Eu ainda faço essas coisa, hoje mesmo eu tô terminando de fazer um cesto de samambaia (Entrevista direta, 2022).

Quando Ramos (2021) demarca que carrega “a etnia dos índios guerreiro no sangue e a coragem lutar” (RAMOS, 2021, p.35), dentro das suas narrativas é fácil compreender o paralelo que ele está fazendo com os saberes que foram passados pelos seus familiares e como eles são responsáveis pela (re)construção da sua identidade étnica. Saber da sua história é construir caminhos emancipatórios, para abrir fissuras no sistema eurocêntrico/moderno/colonial, e valorização das nossas culturas e territorialidades locais, em suma, quando sabemos da nossa história, compreendemos que é aqui o nosso lugar.

4 FECHAMENTO DO TORÉ

*Sou águas, que como a faca de minha avó, corta as cordas que nos amarraram,
Sou Piau, sou Tukum, eu sou Guerém.
Sou palmeira piquena que finca as suas raízes em sua Encantada terra.
Também sou filho, filho das Matas, filho de Mãinha, filho dos Caminhos...
(Demison Nascimento, 2023)*

Fecho esse texto, da mesma forma que fiz durante o percurso traçado na escrita de cada seção, rememorando as minhas histórias, hoje o menino que rabiscava o chão de terra com um graveto, se (re)descobriu, (re)descobriu a sua história, a identidade ancestral: Indígena, Negra das Matas, do Senhor das Encruzilhadas e dos Caminhos. Eu sou Guerém! Escutar o meu povo foi fundamental para compreender esse processo, e entender que essas múltiplas territorialidades fazem parte do território Guerém, fazem parte da minha história e de quem eu sou.

Os entrelaçamentos com as diversas histórias que vivi, levantaram dúvidas que por muito tempo me incomodaram, viver sem saber da nossa história é um caminho inconsistente, repleto de dúvidas e negações, mas fazer o caminho de volta para o meu lugar, trouxe a certeza de que as histórias são coletivas e essenciais para a (re)descoberta das territorialidades que foram amordaçadas pela estrutura colonial.

Fazer o caminho de volta para o meu lugar, fez romper as amarras coloniais e (re)descobri a minha relação de pertencimento étnico com o povo Guerém. Essa retomada étnica territorial faz parte da geografia subversiva e da circularidade, pois permite (re)pensar o território na dimensão do corpo, natureza e ancestralidade e, descobrir que as territorialidades são as confluências desses elementos.

Portanto, a criação do sistema moderno colonial, ou “modernidade/colonialidade” trouxe uma nova forma de pensar e produzir o território e as territorialidades e, a geografia francesa e estadunidense, se aproximaram desse novo padrão de poder. Dentro dessa lógica, a dimensão do território é pensada no contexto de exploração, desapropriação, genocídio, epistemicídio, ecocídio dos saberes e fazeres ancestrais. As ciências modernas, em que se configura o sistema/mundo/capitalista, nega, invisibiliza, desumaniza o perceber-se como parte do território, o perceber-se que as territorialidades são extensões do corpo com a terra, natureza e ancestralidade.

Pensando na dimensão do corpo e ancestralidade e, re-pensando as territorialidades dentro dos saberes e fazeres subalternos, a geografia da circularidade e da subversão desconstrói a leitura do espaço a partir de um único sentido e (re)constrói as múltiplas dimensões ou, cosmopercepções. Essa conexão com os outros sentidos desconstrói a dimensão física do território ao qual o sistema moderno/colonial introduz nos sistemas/mundos através da colonialidade do poder.

O sistema estrutural da colonialidade do poder, é estruturante das várias formas de opressões que os povos subalternizados vêm sofrendo desde a invasão colonial. A partir da construção da ideia de uma identidade nacional, houve a homogeneização das diversas territorialidades existentes, principalmente, dos povos originários. A colonialidade do poder se estrutura em faces, a primeira é a colonialidade do ser, essa face da colonialidade impõe a visão do outro/colonizador para definir quem somos. A segunda face, a colonialidade do saber, anula as outras formas de conhecimentos e determina as ciências eurocêntricas como fonte inquestionável de saberes.

Analisar a história nacional a partir das outras geografias, escancara a perversidade desse sistema e abre possibilidades para que nós, corpos subalternizados, possamos propor outras formas de construções e ressignificações de saberes, historicamente silenciados. Também possibilita construir perspectivas e caminhos da corporeidade, provocando o “giro decolonial”, a retomada de conhecimentos e saberes que foram colocados como inferiores perante o sistema hegemônico. Assim, re-pensar o território é retomar o protagonismo dos corpos subalternizados e construir a dimensão do corpo-território-ancestral.

A partir da pesquisa realizada, entende-se que não é interesse do sistema que as(os) estudantes e moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim compreendam sua realidade, fazendo com que haja um enorme distanciamento entre a educação formal e as territorialidades locais, muitas das vezes as(os) professoras(es) não são do território e não conseguem compreender as especificidades deste lugar, dificultando assim, a contextualização global para a local ou vice-versa.

O reconhecimento do território e da identidade indígena Guerém, é um caminho inalienável para ter direito a uma Educação Escolar Indígena diferenciada. Portanto, é necessário se pensar em termos de Políticas Públicas, a construção de escolas indígenas dentro do território indígena Guerém, para que se possa garantir o direito de uma Educação Escolar Indígena de base intercultural, diferenciada, específica e bilíngue ou multilíngue.

A partir das oficinas, foi possível analisar que, o distanciamento gerado pelas escolas em relação às práticas e saberes locais geram conflitos no processo de reconhecimento e pertencimento etnico-territorial, pois os saberes que são passado pelas(os) mais velhas(os) não são trabalhados nos espaços escolares, dessa forma, interferindo na relação de pertencimento.

Com a realização da pesquisa é possível apontar direcionamentos para a superação desse problema. A partir de outras formas de reorganizações societárias, a exemplo da construção de cartografias sociais e outros movimentos de pesquisa-ação, a fim de contribuir no processo de reorganização da cosmopercepção indígena Guerém. Outra forma de contribuição dentro desse processo seria a intensificação dos movimentos coletivos a partir da Associação Indígena Guerém, com a Associação dos Pequenos Agricultores Rurais da Derradeira, visto que, as(os) moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim se organizam dentro do movimento coletivo desta associação.

Para fim, perceber-se como corpo-território-ancestral é provocar brechas e fissuras no sistema colonial, posto que o processo de retomada dos corpos-territórios requer a ruptura das subjetividades introduzidas pelo colonizador. Provocar fissuras no sistema/moderno/colonial/branco/cis/patriarcal “destrava” o corpo e desenvolve possibilidades de retomar o corpo-território e valorizar epistemologias “outras”, principalmente, o conhecimento oral que é presente na cosmopercepção dos povos originários. Dessa forma, provooco ao dizer, que, o corpo-território-ancestral abre fissuras com flechas e Toré na “colonialidade/modernidade.”

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **O Perigo de Uma História Única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANJOS, A. M. T; PASSEGGI, M. C. Mapeamento da Pesquisa (Auto)Biográfica com Crianças. In: PASSEGGI, M. C. et al. (Orgs.). **Pesquisa (Auto)Biográfica em Educação: infâncias e adolescências em espaços escolares e não escolares**. Natal: EDUFRN, 2018.
- ARROYO, M. G. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRANDÃO, J. D. A Aldeia tá viva no Distrito Guerém. In: ALMEIDA, I. (Orgs.). **Antologia Poética do Baixo Sul**. Salvador: Cogito Editora, 2022.
- BRITO, T; KAYAPÓ, E. A Pluralidade Étnico-cultural Indígena no Brasil: *o que a escola tem a ver com isso?* Cayacó, v.15. n.35, p. 38-68. **Dossiê História Indígenas**. Natal, 2014.
- CANELA, F. Velhos e Novos Desafios da História Indígena no Brasil. In: SANTOS, F. L. (Orgs.). **Os Índios na História da Bahia**. 2. ed. E-book. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.
- COSTA, J. P. P. As Independências do Brasil e a Questão Indígena. In: OLIVEIRA, K. M; FERNANDES, R. S. (Orgs.). **A Independência do Brasil: Temas de Pesquisa e Ensino da História**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.
- CUNHA, L. C. **Toré - Da Aldeia Para a Cidade: Música e Territorialidade Indígena na Grande Salvador**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.
- DIAS, A. S; ABREU, W. F. Pedagogias e Didáticas Decoloniais: subsídios genealógicos. In: LIMA, A. R. S. et al. (Orgs.). **Pedagogias Decoloniais na Amazônia: fundamentos, pesquisas e práticas**. Curitiba: CRV, 2021.
- DIAS, M. H; CARRARO, A. A. **Um Lugar na História: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- _____. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, F. M. S. et al. (Orgs.). **Identidades e Culturas dos Povos Indígenas do Semiárido: caderno de experiências pedagógicas**. Paulo Afonso: UNEB DEDC Campus VIII; Assis, 2019.
- GUERÉM, C. E. C. P. A. Manifesto “O Chamado à Retomada: em defesa do patrimônio Guerém”. In: **Racismo Ambiental**. 05 de Maio de 2021. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2021/05/05/manifesto-o-chamado-a-retomada-em-defesa-do-patrimonio-guerem/>>. Acesso em: 05 de dez. 2023.
- HEIDRICH, A. L. **Métodos e Metodologias das Geografia com Cultura e Sociedade**. Porto Alegre: Editora Letra1, 2016. p. 15-33.
- KAYAPÓ, E; MELO, E. S; TUPINAMBÁ, J. **Ciências Humanas, Linguagens e Educação das Relações Étnico-raciais no Distrito de Guerém Valença/BA**. Youtube: Aldeia Distrito Guerém Valença -BA, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u-hq0rPwZwg&t=4462s>>. Acesso em 05 de dez. 2023.
- KI-ZERBO, J. **Para Quando a África**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- KRENAK, A. **A Vida Não é Útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- _____. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

- MELO, E. S. Filho Guerém. In: KAMBEBA, W. K. (Orgs.). **Antologia Outros 500: não queremos mais o quinientismo**. Curitiba: TAUP, 2022.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. N-1 Edições: São Paulo, 2021.
- MIRANDA, E. O. **Corpo-território e Educação Decolonial: Proposições Afro-brasileiras na Investigação da Docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.
- MOREIRA, V. M. L et al. Entrevista Com o Vereador Ricardo Weibe Tapeba de Caucaia-CE. In: MOREIRA, V. M. L. et al. (Orgs.). **Povos Indígenas, Independência e Muitas Histórias: pensando o Brasil no século XIX**. Curitiba: CVR Editora, 2022.
- MUNDURUKU, D. **Mundurukando**. São Paulo: Editora do Autor, 2010.
- MUDURUKU, D. **10º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2013. Não publicado.
- OLIVEIRA, L; CANDAU, V. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. v. 26. n. 01, p.15-40. Belo Horizonte, 2010.
- OLIVEIRA, L. f. O Que é Pedagogia Decolonial? In: LIMA, A. R. S. et al. (Orgs.). **Pedagogias Decoloniais na Amazônia: fundamentos, pesquisas e práticas**. Curitiba: CRV, 2021.
- PINHEIRO, B. C. **Como Ser um Educador Antirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RAMOS, A. S. Guerém, Minha Terra. In: ALMEIDA, I. (Orgs.). **Antologia Poética do Baixo Sul**. Salvador: Cogito Editora, 2022.
- SACRAMENTO, E. C. **Da Diáspora Negra ao Território de Terra e Águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na Comunidade Pesqueira e Quilombola Conceição de Salinas-BA**. Curitiba: Appris, 2021.
- SANTOS, M. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SILVA, J. M. Fazendo a Geografia: Pluriversalidade Sobre Gênero e Sexualidade. In: SILVA, J. M. (Orgs.). **Geografias Subversivas: discurso sobre espaço, gênero e sexualidade**. Paraná: Todapalavra, 2019.
- SILVA, M. P. M. **Que Memórias me Atravessam? Meu Percorso de Estudante Indígena**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual, Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes Visuais. Goiânia, 2017.
- SILVA, M. S. F. **A (Des)Territorialização do Povo Xukuru-Kariri e o Processo de Demarcação das Terras Indígenas no Município de Palmeira dos Índios - Alagoas**. Dissertação de Mestrado, Pró-Reitoria de Programa de Pós-Graduação e Pesquisa NEPGEO - Núcleo de Pós-Graduação em Geografia. UFS: Aracaju, 2024.
- SOUZA, N. S. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- TUPINAMBÁ, J; MELO, E. S; KAYAPÓ, E. **Ciências Humanas, Linguagens e Educação das Relações Étnico-raciais no Distrito de Guerém Valença/BA**. Youtube: Aldeia Distrito Guerém Valença -BA, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u-hq0rPwZwg&t=4462s>>. Acesso em 05 de dez. 2023.

VIEIRA, R. F. **Nesse Lugar Tem Aldeia: os conhecimentos tradicionais e a retomada da identidade étnica Guerém**. Dissertação de Mestrado, Programa de pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudeste da Bahia-UESB. Jequié, 2023.