

DINÂMICAS DA RESISTÊNCIA

fronteiras, estratégias
e mobilizações

Francisca Maria Neta
José Adelson Lopes Peixoto
(Organizadores)

Φ Φ hilos

DINÂMICAS DA RESISTÊNCIA

fronteiras, estratégias e mobilizações

Esta coletânea reúne estudos contemporâneos de pesquisadores com vasta experiência nos estudos sobre temas vinculados à área das Ciências Humanas (História, Arte, Antropologia e Educação). Os capítulos são resultados de estudos sobre as estratégias de resistência e de sobrevivência construídas por negros, indígenas, camponeses, vaqueiros, movimentos sociais e artísticos em épocas de bastante negação cultural e de perseguição ao outro, ao diferente, ao invisibilizado. A obra se configura como uma cartografia do existir e se efetivou por meio de profunda pesquisa bibliográfica, vivência institucional (em vários Programas de Pós Graduação ou em Grupos de Pesquisas), realização de pesquisa de campo: observação, vivências e entrevistas, produção de diário campo, fotografias, confrontação permanente dos dados e validação teórica de estudos clássicos e/ou contemporâneos. Apesar de muitas ameaças, implícitas ou explícitas, já dá concretização de várias ações de desmonte dos órgãos de ensino e pesquisa, notadamente na área das Ciências Humanas. Esta obra traz ainda o intuito de fazer circular várias vozes, saberes, crenças e expressões que parecem continuar a ser o grande alvo da ignorância, da negação e do tecnicismo que parecem marcar o tempo presente de maneira mais aberta do que fora no passado. Os resultados das pesquisas, apresentados como capítulos independentes possibilitam a leitura em qualquer ordem sem alterar a compreensão sobre a importância dessas discussões, uma vez que dão visibilidade às formas de resistência desencadeadas por cada objeto de estudo aqui apresentado. Mais do que um instrumento de resistência acadêmica, almejamos que a leitura possa promover alguma transformação do agir e do pensar sobre o outro, o diferente, o exótico, o familiar, o silenciado, o esquecido ou o ignorado.

Francisca Maria Neta e
José Adelson Lopes Peixoto

ISBN: 978-855296214-4



Φ^Φhilos



DINÂMICAS DA RESISTÊNCIA

fronteiras, estratégias e mobilizações

DIREÇÃO EDITORIAL: Willames Frank

DIAGRAMAÇÃO: Jeamerson de Oliveira

DESIGNER DE CAPA: Jeamerson de Oliveira

IMAGEM DA CAPA: Francisca Maria Neta e José Adelson Lopes Peixoto

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2017 Editora PHILLOS

Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.

Goiânia-GO

www.editoraphillos.com

editoraphillos@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S215p

MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes.

Dinâmicas da resistência: fronteiras, estratégias e mobilizações. [recurso digital] / Francisca Maria Neta, José Adelson Lopes Peixoto (Orgs) – Goiânia-GO: Editora Phillos, 2019.

ISBN: 978-85-52962-69-4

Disponível em: <http://www.editoraphillos.com>

1. Cultura.
 2. Estratégia.
 3. Etnia.
 4. Mobilização.
 5. Pesquisa.
- I. Título.

CDD: 981

Índices para catálogo sistemático:

1. História 981

FRANCISCA MARIA NETA
JOSÉ ADELSON LOPES PEIXOTO (ORGs)

DINÂMICAS DA RESISTÊNCIA

fronteiras, estratégias e mobilizações

Goiânia-GO
2019

Editora
Philos

Direção Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comitê Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr^a. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezyshta

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe UFS (Brasil)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG(Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguay)

SUMÁRIO

PREFÁCIO - Fernando José Ferreira Aguiar	10
APRESENTAÇÃO	14
O SILENCIO, A ESTRATÉGIA E AS MARCAS QUE DEFINEM O JIRIPANKÓ	17
José Adelson Lopes Peixoto	
ALDEIA VILA DE CIMBRES espaço de memórias, resistência e afirmação da identidade indígena Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)	34
Edson Silva	
INDÍGENAS CARNIJÓ/FULNI-Ô o processo de reconhecimento étnico entre teias, conexões e alianças.....	53
Deisiane da Silva Bezerra	
Edson Silva	
PEÇAS DIDÁTICAS DE BERTOLT BRECHT COMO PRÁTICA DE RESISTÊNCIA improvisações e articulação com a realidade de jovens de comunidade.....	67
Hélio José Santos Maia	
Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira	
RESISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO as leis 10.639/03 e 11.645/08 como instrumentos de valorização cultural.....	82
Aline de Freitas Lemos Paranhos	
Luana Moraes dos Santos	

SER INDÍGENA EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL a educação como ferramenta de afirmação identitária.....	92
Brunemberg da Silva Soares	
Mary Hellen Lima das Neves	
ASPECTOS SINGULARES DE RESISTÊNCIA E RESILIÊNCIA NO PROCESSO DE INCLUSÃO EDUCACIONAL DAS PESSOAS SURDAS.....	104
Ernani Nunes Ribeiro	
OS BOIS E OS HOMENS: HISTÓRIA DOS CARREIROS EM LAGOA DO OURO.....	115
Jairo de Lucena Gonçalves	
OS INDÍGENAS XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL entre migrações, retornos e retomadas do território.....	129
Adauto Santos da Rocha	
Edson Silva	
RESISTÊNCIA, MOBILIZAÇÕES POLÍTICAS E INTERCULTURALIDADE NO ENSINO SUPERIOR A experiência de Elisa Pankararu (PE)	141
Maria da Penha da Silva	
Elisa Urbano Ramos	
PERTENCIMENTO E RESISTÊNCIA ENTRE AS NOVAS GERAÇÕES a atuação das crianças Jiripankó no ritual menino do rancho.....	156
Vinícius Alves de Mendonça	
Yuri Franklin Rodrigues dos Santos	

O NEGRO NA POLÍTICA NACIONAL a memória e a representação negra na contemporaneidade brasileira como forma de resistência.....	170
Anna Karla da Silva Pereira	
CORPOS EM (RE)EXISTÊNCIA a residência artística no Hospital Psiquiátrico.....	187
Josadaque Pires	
Nara Salles	
AS POLÍTICAS DE PROTEÇÃO SOCIAL EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS Tabacaria - Palmeira dos Índios/AL.....	206
Francisca Maria Neta	

PREFÁCIO

Nesses tempos sombrios, aonde *resistir* é condição “*sine qua non*” *de* existir, *e resistir*, ser uma das poucas possibilidades *de* (r) existência, os organizadores dessa obra, os professores do Curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL/ Campus III - Palmeira dos Índios), José Adelson Lopes Peixoto e Francisca Maria Neta, oferecem-nos um debate plural, caleidoscópico, urgente e necessário como ferramenta de visibilidade, registro, empoderamento e sinalização de (re) existir de atores sociais e comunidades tradicionais do Nordeste, cujas experiências investigadas estão localizadas nos estados de Alagoas, Bahia, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

Ao longo do livro, o Nordeste, - principalmente a sua zona rural, mas não necessariamente só nesse espaço geográfico-, é a ambiência escolhida, aonde a vida e suas dinâmicas e experiências históricas pulsam de forma tenaz e resistente através das narrativas e escritas de seus autores/ interlocutores/ documentos escritos/ documentos vivos. Mais que isso, se apresenta como ambiência de memórias, práticas identitárias/culturais, através do exercício minucioso da investigação no campo da História, principalmente na História Social, História Cultural e História das Mentalidades.

Ao contemplar como atores sociais, índios, quilombolas, carreiros e seus carros de bois, crianças indígenas, memórias e representações negras na contemporaneidade, improvisações e articulação de peças didáticas do poeta e dramaturgo alemão Bertolt Brech com a realidade de jovens negros de comunidade periférica, residência artística em hospital psiquiátrico, inclusão de pessoas surdas, os autores e autoras dos capítulos que compõem este livro reverberam e revelam em seus escritos que o Reino de Clio é largo, amplo, denso, tensionado e profundo.

E, seguindo os ensinamentos de Michel Pollak¹, ao longo dos capítulos que compõem esta obra, o leitor notará um exercício continuo dos

¹ POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silencio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

usos das memórias que se opõem à memória oficial, sistematizando as suas narrativas através das “memórias subterrâneas”, marcadas pelo silêncio, pelo não dito, revelando - através das suas entrelinhas e mediações as fronteiras, estratégias e mobilizações de re (existir), ter vida, como direito fundamental, vida revelada, retirada da invisibilidade através de suas dinâmicas em oposição à colonialidade do poder e dos silenciamentos da própria História.

Ao longo dos capítulos que compõem o livro, o leitor notará o conceito de resistência, aqui apresentado como um fio conector das fronteiras que permeiam a aparente especificidade dos objetos investigados. Aparente especificidade, em razão de, o objetivo da obra não se constituir na mera subjetividade/ especificidades dos objetos, mas, centrar no que de forma comum os une.

Assim, o leitor poderá entender resistência como Judith Revel (2005; 74) resumiu a relação entre poder e resistência em Foucault. Para essa autora, “a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder, assim, tanto a resistência funda as relações de poder, quanto ela é, às vezes, o resultado dessas relações; na medida em que as relações de poder estão em todo lugar, a resistência é a possibilidade de criar espaços de lutas e agenciar possibilidades de transformação em toda parte”².

Todavia, a obra ganha corpo e sentido ao apresentar as dinâmicas da resistência através dos caminhos investigativos trabalhados por cada autor/autora, quando esses, a partir de fontes, métodos e técnicas de pesquisas diversos, constroem diferentes narrativas que sinalizam e apontam estratégias e formas de mobilização como forma de (r)existir/ (re)existir nesses tempos de silenciamentos e esquecimentos, tempos de negações.

Em razão do seu caráter caleidoscópico, o livro ***“Dinâmicas da Resistência: fronteiras, estratégias e mobilizações”***, possibilita aos seus leitores transitarem por conceitos e categorias tão empregadas no tempo

² REVEL, J. Michel Foucault: conceitos essenciais. Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005, p.74.

presente no campo interdisciplinar da história, da sociologia, da arte e da antropologia.

Assim, multiculturalismo, etnicidade, racialidade, subalternidade, descolonialidade, decolonialidade, visibilidade, inclusão, reparação, imaginário cultural, mentalidade, reparação, entre-lugar, margem, equidade, diversidade, transculturação, singularidades históricas e culturais, territorialidades e regionalismo constituem em estratégias de resistir/existindo ao transitar por todas as suas fronteiras.

Lembro ao leitor que, dada a sua irrequieta polifonia, a categoria fronteira não deve ser compreendida na obra como algo que separa, estabelece limites. No livro, o significado de fronteira, pode e deve ser compreendido tal qual o conceito antropológico de alteridade apresentado por Raquel Fabiana Lopes Sparemberger e Aline Luciane Lopes Rangel (2013; 249). Para essas autoras,

A alteridade é ser capaz de apreender o outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença. Quanto menos alteridade existe nas relações pessoais e sociais, mais conflitos ocorrem. Percebe-se, nessa linha de raciocínio que os conceitos de identidade e alteridade apresentam uma estreita ligação, ou seja, existe uma relação de reciprocidade. Assim, do mesmo modo que a noção da alteridade se constitui só a partir de um marcado “eu”, a mera presença do outro diferente de mim possibilita o pensar sobre as condições desta minha identidade.³

Ou ainda conforme defende Mauro Henrique Miranda de Alcântara (2013; 56), “é um lugar onde os diferentes se encontram e se reconhecem. Onde vivem e lutam”⁴. Todavia, fronteira também pode revelar ao leitor uma dualidade conforme apresenta MARTINS (1997;147), “a fronteira é costumeiramente o lugar dos sonhos de quem

³ SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes e RANGEL, Aline Luciane Lopes. Direitos Humanos: um olhar para a identidade, alteridade e novas concepções de cultura. In: LONDERO, Josirene Cândido e BIRNFELD, Carlos André Hüning (Orgs). Direitos sociais fundamentais: contributo interdisciplinar para a redefinição das garantias de efetividade. Rio Grande: Editora da FURG, 2013.

⁴ ALCÂNTARA, Mauro Henrique Miranda de. Os sujeitos, a fronteira e a história: a (re)ocupação de Colorado do Oeste. In: REDI. Porto Velho (RO). Ano 1, No. 1. p.56

nela, ainda, não está, e, muitas vezes, de pesadelos para quem ali se encontra”.⁵

Na obra, fronteira, é entendida como entre-lugar de existir, (r) existir e (re) existir em tempos de se reinventar.

Campus Lar/ UFS, Quarteirão dos Trapiches, janeiro de 2019.

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Prof. Adjunto do Departamento de Museologia (DMS/ UFS)

⁵ MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo, SP: HUCITEC, 1997.

APRESENTAÇÃO

Esta obra se configura como a compilação de uma série de estudos contemporâneos realizados por conceituados pesquisadores que têm suas pesquisas reconhecidas na academia, na sociedade e nas comunidades onde desenvolvem seus trabalhos. Além da vasta experiência nos estudos sobre temas vinculados à área das Ciências Humanas (História, Arte, Antropologia e Educação), os estudos aqui apresentados são resultados de profundos olhares sobre as estratégias de resistência e de sobrevivência construídas por negros, indígenas, camponeses, vaqueiros, movimentos sociais e artísticos em épocas de bastante negação cultural e de perseguição ao outro, ao diferente, ao invisibilizado.

Quando definimos essa coletânea como uma cartografia do existir, estamos afirmando que ela se propõe a apresentar mecanismos, estratégias, dinâmicas e escolhas que ao serem postas em prática asseguraram a existência de comunidades tradicionais, de povos excluídos da vida social, de direitos negados e de elementos culturais suplantados ou silenciados pela chamada modernidade. Cada capítulo se materializou ancorado em profunda pesquisa bibliográfica, vivência institucional (em vários Programas de Pós Graduação ou em Grupos de Pesquisas), realização de pesquisa de campo: observação, vivências e entrevistas, produção de diário campo, fotografias, confrontação permanente dos dados e validação teórica de estudos clássicos e/ou contemporâneos.

Os trabalhos são agrupados em eixos temáticos a partir das abordagens desenvolvidas pelos autores participantes da coletânea. Sobre os estudos que tratam dos movimentos étnicos, políticas de proteção social e cultura popular: O negro na política nacional: a memória e a representação negra na contemporaneidade brasileira como forma de resistência de Anna Karla da Silva Pereira; As políticas proteção social em comunidades quilombolas: Comunidade Tabacaria - Palmeira dos Índios/AL de Francisca Maria Neta; Os bois e os homens: história dos carreiros em Lagoa do Ouro/PE de Jairo de Lucena Gonçalves.

Quanto aos estudos referentes aos povos indígenas temos: O silêncio, a estratégia e as marcas que definem o Jiripankó de José Adelson

Lopes Peixoto; Aldeia Vila de Cimbres: espaço de memórias, resistência e afirmação da identidade indígena Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE) de Edson Silva; Indígenas Carnijó/Fulni-ô: processo de reconhecimento étnico entre teias, conexões e alianças de Deisiane da Silva Bezerra e Edson Silva; Ser Indígena em Palmeira dos Índios/AL: a educação como ferramenta de afirmação identitária de Brunemberg da Silva Soares e Mary Hellen Lima das Neves; Os indígenas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL: entre migrações, retornos e retomadas do território de Adauto Santos da Rocha e Edson Silva; Pertencimento e resistência entre as novas gerações: a atuação das crianças Jiripankó no ritual menino do rancho de Vinícius Alves de Mendonça e Yuri Franklin Rodrigues dos Santos.

Referente aos estudos ligados às manifestações artísticas, culturais e educacionais apresentamos: Corpos em (re)existência: a residência artística no hospital psiquiátrico de Josedaque Pires e Nara Salles; Peças didáticas de Bertolt Brecht como prática de resistência: improvisações e articulação com a realidade de jovens de comunidade de Hélio José Santos Maia e Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira; Aspectos singulares de resistência e resiliência no processo de inclusão educacional das pessoas surdas de Ernani Nunes Ribeiro; Resistência, mobilizações políticas e interculturalidade no ensino superior: a experiência de Elisa Pankararu (PE) de Maria da Penha da Silva e Elisa Urbano Ramos; Resistência e ressignificação: as leis 10.639/03 e 11.645/08 como instrumentos de valorização cultural de Aline de Freitas Lemos Paranhos e Luana Moraes dos Santos.

Apesar de muitas ameaças, implícitas ou explícitas, já da concretização de várias ações de desmonte dos órgãos de ensino e pesquisa, notadamente na área das Ciências Humanas, esta obra traz ainda o intuito de fazer circular várias vozes, saberes, crenças e expressões que parecem continuar a ser o grande alvo da ignorância, da negação e do tecnicismo que parecem marcar o tempo presente de maneira mais aberta do que fora no passado.

Os resultados das pesquisas, apresentados como capítulos independentes possibilitam a leitura em qualquer ordem sem alterar a compreensão sobre a importância dessas discussões, uma vez que dão visibilidade às formas de resistência desencadeadas por cada objeto de

estudo aqui apresentado. Mais do que um instrumento de resistência acadêmica, almejamos que a leitura possa promover alguma transformação do agir e do pensar sobre o outro, o diferente, o exótico, o familiar, o silenciado, o esquecido ou o ignorado.

Francisca Maria Neta e José Adelson Lopes Peixoto
GEPIM - GPHIAL
UNEAL Campus III – Palmeira dos Índios-AL

O SILENCIO, A ESTRATEGIA E AS MARCAS QUE DEFINEM O JIRIPANKÓ

José Adelson Lopes Peixoto⁶

Os indígenas da etnia Pankararu, considerados como tronco formador dos Jiripankó, habitam a região conhecida como Brejo dos Padres, formada por um conjunto de aldeias situadas entre os municípios de Jatobá, Tacaratu e Petrolândia no interior de Pernambuco, próximos do Rio São Francisco. Sua origem é incerta, porém permeada por versões ancoradas em pesquisas sobre a região.

Uma versão apresentada por Hohenthal Jr. (1960) afirma que a primeira vez que eles apareceram na historiografia foi com o etnômio de Brancararú aldeados, juntos com os Procá, nas missões das ilhas de Sorobabel, Acará e Vargem⁷, na região do baixo São Francisco; essas ilhas eram vinculadas à missão de Rodelas, na Bahia, no século XVIII (FARIA, 1965), por esse motivo, algumas referências descrevem os Pankararu como oriundos de povos indígenas daquela missão.

Outra versão é apresentada por Pinto (1958) que aponta a sua origem na ilha de Pancarahuy, nas proximidades de Juazeiro, na Bahia, de onde teriam saído, no início do século XVIII, para o município de Rodelas, no mesmo Estado. O autor sustenta essa versão da origem fundamentada na

⁶ Doutor em Ciências da Religião (UNICAP), Mestre em Antropologia (UFPB), Especialista em Programação do Ensino de História (UPE), Licenciado em História (UNEAL). Atualmente é Professor Adjunto na Universidade Estadual de Alagoas, leciona as Disciplinas de Antropologia Cultural, Técnica e Pesquisa em História e Os Índios na História. Coordena o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHI-AL e o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena em História - CLIND-AL

⁷ A ilha da Vargem, anteriormente denominada de Ilha da Assunção, situava-se a seis léguas das missões insulares de Acará (ao sul) e Pambú (ao norte) (REGNI, 1988, p. 226). As três ilhas que abrigavam as missões dos Brancararú – Sorobabel, Vargem e Acará – estavam dentro da prelazia do Bispado de Pernambuco, mas pertenciam ao sertão da Bahia (FARIA, 1965, p. 273)

constatação da crença que os Pankararu possuem em seres Encantados⁸ que, segundo eles, habitam a cachoeira de Paulo Afonso e isso, para ele, é indício de que os antepassados daquele povo mantiveram contato prolongado com os Cariri que habitavam algumas ilhas do Rio São Francisco, na Bahia.

Do ponto de vista temporal, não encontramos registros que possam comprovar as datas de fundação das aldeias ou dos grupos que habitavam aquela região da Bahia, juntamente com os Brancararú, exceto os Procá, que são bastante citados. Quanto à missão, encontramos registro sobre a Missão de Nossa Sra. do Ó, na Ilha de Sorobabel, registando que “foi fundada em 1702 e extinta em 1761” (WILLEKE, 1966 p. 203), porém tal descrição não detalha sua composição étnica. Segundo Hohenthal Jr (1960, p.55), “os primeiros registos da presença dos Porús e Pancararús na missão de Sorobabel são de 1702” e constam nos relatórios dos Jesuítas que comandaram as aldeias de Sorobabel e Acará até 1696 quando foram expulsos pelos potentados da Casa da Torre devido aos atritos pela posse das terras das missões⁹.

O início do processo de divisão das terras da Aldeia Pankararu desencadeou uma nova fase de desterritorialização que conduziu os indígenas daquela localidade para além dos limites de seu território tradicional. Essa fase, conhecida como diáspora afetou a sua identidade ao passo que favoreceu o surgimento de novos grupos ou aldeamentos ligados à matriz sócio cosmológica do seu tronco formador, como os Jiripankó, Koiupanká, Kalankó, Karuazu e Katókinn em Alagoas, os Pankararé, Kantaruré e Pankarú na Bahia.

Cada uma das várias diásporas que se sucederam foi possibilitando o surgimento de um novo grupo, com algumas características próprias, mas cada indivíduo que deixou o Brejo dos Padres, levou consigo um status de

⁸ Os Encantados são índios que não passaram pela morte, se encantaram vivos e como tal são cultuados. Sobre esse encantamento pouco pode ser descrito, pois é parte do mistério que funda o universo cosmológico dos Pankararu e das suas ramas e pontas e de rama, se convertendo, na atualidade, no segredo dos seus rituais e na fronteira para o não-índio.

⁹ O estopim da expulsão foi a demarcação de uma légua quadrada de terras nas duas aldeias, ordenada pelo Governador Geral em cumprimento a ordens régias, que os Jesuítas insistiram em executar contra a vontade da Casa da Torre e esta, como retaliação, patrocinou uma revolta local que culminou com a expulsão dos Jesuítas dessas aldeias e de todas as outras do São Francisco (LEITE, 1945, p. 299; BANDEIRA, 2000 p. 195-196).

pureza étnica¹⁰ que faz seus descendentes defenderem um contraste com aqueles que lá permaneceram e, inevitavelmente, se misturaram com os negros que receberam lotes de terra. A doação dos lotes a ex-escravos cumpria o propósito deliberado de mistura e este, favorecia o projeto de descaracterização dos indígenas.

Diante do exposto, inferimos que as diásporas tiveram duas causas principais, o esbulho das terras e a seca prolongada, e, nos dois casos os Pankararu agrupados fora da aldeia desenvolveram novas categorias identitárias, paralelas à manutenção das trocas simbólicas e matrimoniais que continuaram mantendo com os parentes em Brejo dos Padres, isso permitiu o surgimento de identidades ressignificadas, mas as manteve ligadas física ou cosmologicamente ao seu tronco formador. Esse processo social é denominado de desdobro ou enxame do grupo e, por sua vez é a emergência das pontas de rama.

Temos então introduzida a ... metáfora: o ‘enxame’, que dá mobilidade ao par de metáforas de parentesco tronco/pontas. A noção de enxame está carregada de uma idéia {sic} de movimento, expansão e fracionamento para a constituição de novas unidades e por isso traduz mais adequadamente o aspecto territorial do fenômeno das emergências. (ARRUTI, 1996, 35-6).

Por essa ótica, entende-se como cada novo grupo formado fora das terras dos Pankararu, mesmo constituindo novas ramas ou novos enxames tem contribuído para o fortalecimento étnico do grupo como um todo. Assim, mesmo habitando novas áreas e assumindo novos etnônimos a identidade do grupo vem sendo fortalecida.

Segundo os Pankararu, cada um dos seus sobrenomes permite que do grupo se solte um ‘enxame’, para constituir um novo grupo, uma nova ponta de rama. Se no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, porque não pensar que hoje, também como estratégia de sobrevivência, um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas? (ARRUTI, 1996, 35-6)

¹⁰ Para os Jiripankó aqueles que saíram do Brejo dos Padres não se misturaram com os negros, casaram entre si, por isso afirmam que suas famílias são mais puras do que as que lá permaneceram.

Tal observação é possível quando os vemos como uma grande árvore onde os Pankararu são o tronco e os grupos que se formaram com as diásporas e com os enxames são os ramos. O tronco sustenta a árvore na terra, retirando dela os nutrientes necessários para a sua vida, os ramos captam o oxigênio, trocam elementos com o vento, com os pássaros e insetos e eliminam os gases desnecessários, purificando e renovando o todo. Assim, percebe-se que o tronco e as ramas desenvolvem um laço de dependência e cooperação mútua que deve ser multiplicado ao criar novos grupos, ao soltar novos enxames.

As relações entre o tronco e as ramas são fortalecidas através das viagens temporárias realizadas por conta da participação em circuitos rituais regionais, para participar das mobilizações pela reivindicação de direitos ou nas várias visitas aos centros de decisão política local, regional ou nacional; é nesses momentos que se percebe o quanto as diásporas contribuíram para a formação de outras identidades conectadas à identidade Pankararu.

As ramas, mesmo possuindo território próprio, continuam realizando deslocamentos em busca de emprego ou de escolarização, o que pode e deve continuar gerando novos desdobramentos étnicos e esses, seguirão a dinâmica de serem ramos ligados ao tronco que os sustenta, mas que em consequência lhe renovam a cada novo broto, fruto ou semente que gera. Essa relação é histórica e se origina na mobilidade descrita na raiz da formação dos próprios Pankararu como produto de vários deslocamentos para o Brejo dos Padres e, como tal, vem se reproduzindo à medida que se expande para além das suas fronteiras.

Pariconha do silenciamento às condições da ressurgência

A Terra indígena Jiripankó está localizada no município alagoano de Pariconha, povoação que, segundo o IBGE (2015), teve início marcado com a chegada das famílias Teodósio, Vieira, Viana e Félix que iniciaram, na primeira metade do século XIX, o povoamento e a exploração agrícola do lugar com a agricultura e a pecuária, principalmente com a criação de animais de pequeno porte. A família Teodósio fixou-se na localidade que atualmente é denominada Povoado Caraibeiras dos Teodósio, às margens do rio Moxotó, onde ainda residem alguns dos seus descendentes. As outras

famílias, ditas colonizadoras, se estabeleceram no local que abriga a sede do município.

Segundo a história local, um ouricurizeiro¹¹ cujos frutos continham duas conchas, como eram chamadas as polpas desses frutos, deu origem ao nome da cidade, que era conhecida, inicialmente como "Par-de-Conha" e, depois, simplificada para Pariconha. O Distrito Judiciário de Pariconha e seu Cartório de Registro Civil foram criados pela Lei 2.240, de 1º de maio de 1962, mas o Cartório só foi instalado dez anos depois. O município foi criado pela Constituição Estadual, em 5 de outubro de 1989, desmembrado do município de Água Branca, mas sua instalação definitiva só ocorreu em 01 de janeiro de 1993 (IBGE, 2015).

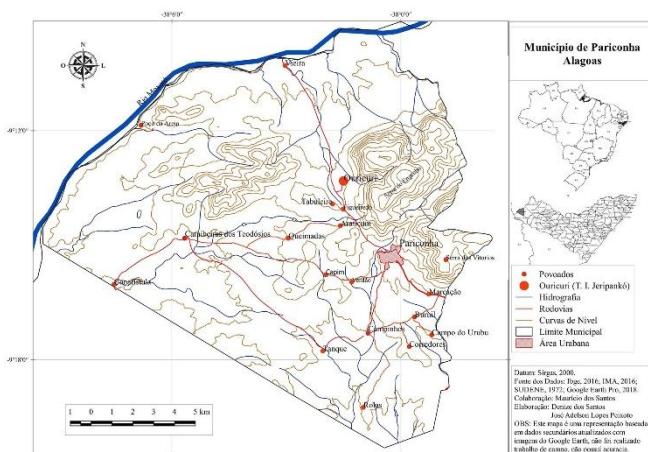
A região é marcada por altas serras, cobertas por vegetação típica do Sertão e apresenta baixa precipitação pluviométrica que, associada ao seu relevo, produz dias quentes e noites frias. Apesar da seca, a região caracteriza-se também como uma região privilegiada pela proximidade com o Rio Moxotó e com o Rio São Francisco, o que assegura a sobrevivência, notadamente ancorada na agropecuária.

A localização do município de Pariconha, atendeu às condições procuradas pelos indígenas, no século XIX para estabelecimento do seu núcleo habitacional, pois era relativamente próximo de pequenos centros urbanos que asseguravam o atendimento das suas necessidades básicas, possuía mananciais de água potável indispensáveis para a sobrevivência no Sertão, além de ser um território protegido por serras e acidentes geográficos que lhes asseguravam isolamento e ampla vista da região no seu entorno, possibilitando a segurança necessária para identificar e evitar ataques de inimigos ou invasores e, por último, porém não menos importante, não era muito distante do seu povoamento de origem, o que garantia o contato indispensável com os Pankararu e a manutenção da rede de trocas que, por sua vez foi salutar para não perder os vínculos religiosos e ritualísticos com seu tronco.

¹¹ *Syagrus coronata* é uma palmeira nativa da Caatinga e de toda a costa leste do Brasil. Pode chegar a 12 metros de altura. É conhecida popularmente como dicuri, adipiri, ouricuri, licuri, alicuri, aricuá, aricuri, butiá, butiazeiro, coco-cabeçudo, coqueiro cabeçudo, iricuri, licurizeiro, nicuri, urucuriiba, nicuri-de-caboclo e urucuri.

Por reunir essas condições, cerca de 20 anos após a chegada das primeiras famílias, tidas como colonizadores, um grupo de indígenas Pankararu instalou uma aldeia na Serra do Ouricuri, nas proximidades da atual cidade de Pariconha e iniciou, nos anos seguintes um processo de busca pelo reconhecimento étnico com o etnônimo de Jiripankó.

A aldeia situa-se no pé da Serra do Engenho, localizada a 06 km do centro da referida cidade; o acesso ocorre por uma estrada vicinal que corta o solo pedregoso e tem seus entornos marcados pela vegetação de Caatinga e pela presença de pequenas propriedades rurais com criação de bovinos e caprinos. Além dos Jiripankó, a região abriga outros grupos indígenas, também oriundos da aldeia de Brejo dos Padres; tais grupos se relacionam, mantendo vínculos estreitos assentados na sua origem comum e fortalecidos cotidianamente nas suas práticas culturais e no respeito aos primeiros, por terem sido fundamentais para o seu processo de reconhecimento étnico. No mapa a seguir apresentamos a localização do município de Pariconha, destacando a aldeia Ouricuri, dos índios Jiripankó cercada pelas serras que lhe servem de proteção.



Os Jiripankó vivenciaram uma diáspora assinalada pela fuga do invasor das suas terras, na segunda metade do século XIX, quando um indígena de nome José Antonio do Nascimento (conhecido como José Carapina) e sua esposa Isabel (também era sua prima), chegaram às proximidades da Serra do Engenho (destacada no mapa acima) e, com o

passar do tempo, foram recebendo outros parentes e formando um aldeamento. A migração para Alagoas é denominada, por Maurício Arruti (2004) como *viagens de fuga*: migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho.

Os povos indígenas na Região Nordeste do Brasil vivenciaram um processo de expulsão dos seus territórios e, com a extinção oficial dos aldeamentos a partir de meados século XIX, adotaram o silêncio e a invisibilidade étnica como estratégia de sobrevivência. Assim, alguns migraram para as áreas periféricas das cidades próximas, outros passaram a trabalhar para os fazendeiros da região e houve ainda aqueles que fugiram para outras áreas mais distantes, como é o caso dos fundadores da aldeia Jiripankó. O silenciamento foi a estratégia adotada como sobrevivência até o século XX, quando iniciaram, junto com outros povos de Alagoas (Kariri-Xocó, Xukuru-Kariri e Wassu-Cocal), um processo de reivindicação por reconhecimento étnico que se efetivou no final da década de 1980.

O tempo de anonimato lhes conferiu modelagens e adaptações socioculturais, dentre elas a perda do idioma nativo, os casamentos exogâmicos e a adoção de práticas religiosas cristãs. Seus rituais foram ressignificados com a adoção dos cânticos em português, homenageando divindades católicas romanas; a cruz, adotada como símbolo nos rituais, é usada como mecanismo para afirmar alguma liberdade religiosa no seu Terreiro ritualístico. Não ocorreram substituições de divindades indígenas do povo Jiripankó por divindades católicas romanas, houve adoção ou acréscimo de divindades, pois os indígenas lhes conferiram a modelagem do território simbólico, espaço onde encontram segurança espiritual.

A delimitação de um espaço definido como sagrado e a adoção das práticas católicas romanas não anulou o ritual nativo que continuou sendo praticado na comunidade; suas regras foram socializadas por duas irmãs, as anciãs Pankararu Chica e Vitalina Gonçala, citadas pela comunidade como responsáveis pela continuidade da tradição¹² porque trouxeram o hábito de cantar e dançar o Toré, de ir para o retiro, na mata, para viver as experiências

¹² Apesar da existência de muita discussão teórica sobre o significado do termo tradição, tal termo é utilizado nesse estudo por ser usado pelo povo Jiripankó sempre que se refere às suas práticas culturais e religiosas.

de receber a força dos Encantados e usar as ervas medicinais para curar os doentes. Essa experiência religiosa é chamada pelos indígenas de renascer da “Ciência da Tradição” e foi o elemento que permitiu a esse povo manter suas crenças e gestar o processo de reconhecimento étnico e unidade grupal que veio a seguir.

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989, p.38)

Assim, ao nascer um novo grupo, foi necessário ressignificar o espaço a partir das suas representações religiosas, dos seus elementos sagrados e dos seus ritos que de certa forma recriavam o ambiente originário em Pernambuco. Mesmo afastados geográfica e fisicamente dos Pankararu, os Jiripankó mantem contato com aquele povo, pois conservam o hábito de visitá-los em Brejo dos Padres, principalmente durante as festividades e de recebê-los quando das festividades em Pariconha. Graças a essas relações, o Cacique Genésio Miranda reuniu os elementos necessários para conseguir o reconhecimento de seu povo junto ao Governo Federal e aos órgãos de tutela, consolidando-se como seu líder. A sua liderança foi sendo construída desde muito jovem quando começou a participar dos rituais fechados e frequentar o Terreiro e o Poró (casa de ritual) dos Pankararu, o que lhe foi permitindo forjar uma identidade política e religiosa e difundir seu aprendizado na comunidade Jiripankó.

Os退iros espirituais na mata eram as práticas mais comuns para a continuidade da tradição (durante os anos de anonimato da chegada à região ao reconhecimento étnico), porém, os grupos eram facilmente localizados pelo som dos maracás, o que acarretou muitas prisões (a pedido dos fazendeiros locais, com quem os indígenas disputavam a posse das terras). Em face dessa questão, é pertinente destacar que as prisões eram frutos de acusações de bruxaria, macumba e outras nomenclaturas consideradas pejorativas (GUEIROS; PEIXOTO, 2016). Estas, por sua vez, impulsionaram as famílias indígenas a realizar seus rituais em silêncio, cantando baixo e marcando o tempo dos cânticos batendo com pequenas varetas de madeira no chão, em substituição ao maracá que fazia barulho.

As atividades deixaram de ser realizadas nas matas e passaram a acontecer em algumas casas. Surgiu assim, o ritual denominado de trabalho de chão, importante elemento religioso e identitário.

Na década de 1980 a comunidade Jiripankó, buscando seu reconhecimento étnico e direitos políticos, sociais e econômicos, decidiu enviar representantes à Brasília (FERREIRA, 2009). Os representantes, Senhor Genésio Miranda e o Senhor Elias Bernardo, eleitos em reunião da comunidade, respectivamente Cacique e Pajé, iniciaram sua viagem por Recife, na FUNAI, de onde seguiram para Brasília em companhia de uma liderança dos Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, que também reivindicava o reconhecimento étnico do seu povo. Com o reconhecimento étnico, fruto da reivindicação na Capital Federal, esse povo passou a propagar aspectos identitários como forma de afirmar a presença étnica na região.

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

Atualmente, os Jiripankó vivem em oito comunidades, sendo que Ouricuri, Figueiredo, e Piancó encontram-se no território identificado em 1992, e as comunidades de Poço D'Areia, Serra do Engenho, Araticum, Capim e Caraibeiras estão localizadas fora desse território. São 223 famílias aldeadas e 99 desaldeadas. A área do domínio indígena é de 15 ha. (no Ouricuri) e 200 ha. na comunidade de Figueiredo (FERREIRA 2009, p.36). É nesse espaço que o povo vem ressignificando sua identidade e fortalecendo o sentimento de pertença étnica.

Lentamente o povo foi se tornando visível na região, ao passo em que foi configurando seus rituais em consonância com alguns aspectos e práticas cristãs, notadamente católicas romanas, como as novenas, as procissões e, principalmente as penitências e os pagamentos de promessas na Igreja e no Terreiro do Ouricuri. Essa experiência religiosa singular é marcada por uma simbologia própria expressa da cruz ao maracá, do altar

ao Terreiro, da Igreja ao Poró e será o objeto do estudo aqui proposto, onde buscamos compreender a dinâmica religiosa no interior desse povo indígena.

O levantamento da aldeia e o reconhecimento étnico

A história do povo Jiripankó é traçada a partir do momento em que houve a diáspora na aldeia dos Pankararu, no final do século XIX, acarretando a dispersão de alguns indígenas pelas regiões próximas. Nesse contexto, a região correspondente ao atual Município de Pariconha, no sertão alagoano, pela fronteira com Pernambuco se converteu em rota de fuga e abrigo dos índios vindos do aldeamento de Brejo dos Padres, sendo José Carapina e sua esposa Izabel os primeiros a se estabelecer em Alagoas, por volta de 1883 (AMORIM, 2010).

Nos relatos dos mais velhos da aldeia é recorrente o discurso de que José Carapina e Izabel se refugiaram primeiro em uma fazenda pertencente ao Major Marques¹³ localizada ao norte da atual aldeia Ouricuri, de lá, migraram para o sopé da serra do Pajeú e do Simão fixando-se próximo a uma fonte¹⁴ de água salobra, porém muito útil para saciar a sede dos animais. Nessa localidade, o casal passou a trabalhar como cuidador dos animais, sendo compensado com moradia e uma área de terra para plantar o necessário à sua subsistência.

Como pagamento pelo trabalho com os animais, o fazendeiro adotou o regime de parceria com José Carapina, dando-lhe sociedade nas crias de ovelhas e cabras que nasciam sob seus cuidados. O indígena criava seus animais soltos na Caatinga junto com os animais do fazendeiro e apesar dos parcisos recursos, construiu uma casa de pau a pique (taipa) perto da fonte do ouricuri; nessa área, ao redor do casebre, Izabel plantou uma pequena roça.

A prosperidade da roça desagradou ao fazendeiro que lhes pediu para apressar a colheita da safra, pois ele iria soltar os animais na área. Como a região pertencia politicamente a Água Branca, decidiu consultar o Barão

¹³ O Major Marques ganhou do Imperador, como prêmio de guerra, parte das terras do alto sertão.

¹⁴ A fonte foi muito importante para aquele povo porque onde os animais pernoitavam nasciam mudas de ouricuri. Com o passar do tempo, tendo em vista a quantidade de plantas, a fonte recebeu o nome de Ouricuri e posteriormente aldeia Ouricuri.

de Água Branca¹⁵ para resolver o impasse e expulsar definitivamente o Carapina da propriedade. Ao invés disso, o Barão se opôs a conduta do fazendeiro e fez uma doação em dinheiro, o que somado a quantia que José Carapina conseguiu com a venda de seus animais e com o pagamento do seu trabalho¹⁶ foi suficiente comprar uma área de 1.100 ha. terra e registrá-la em 15 de novembro de 1894¹⁷.

Esse fato é amplamente citado na aldeia. Durante as conversas com pessoas de várias idades ouvi atentamente o relato da compra do território. Motivado a buscar mais detalhes, conversei¹⁸ com um descendente do Carapina, o senhor Genésio Miranda, cacique tradicional dos Jiripankó que assim destacou a contenda:

O Major Marques viu a roça e não gostou, exigiu que Zé Carapina tirasse o que pudesse e abrisse a cerca para os animais comer o resto. Zé Carapina resistiu. O Major foi à inspetoria, na vila de Pariconha, dar queixa – Não quis tomar providências sozinho porque outras pessoas também tinham visto o trabalho do indígena. Relatou o problema. O Barão discordou e disse que não era certo acabar com a roça: - isso é crime, o que você pode fazer é entrar em acordo; sugeriu que lhe desse 03 cabras e um reprodutor, esse deveria servir para que tivesse condições de fazer o acordo sobre a terra que ocupava. Com 4 anos o Major o procurou, viu que os animais tinham rendido. O Barão intermediou a venda e arrumou um comprador. Aí Zé Carapina vendeu, apurou tanto dinheiro que nunca tinha visto, porém não dava para negociar, foram 800 réis e o dinheiro ficou em posse do Barão que mandou chamar o Major. Mostrou a quantia, mas o Major quis bem mais, o Barão completou, mas pediu uma área maior. Então o Major deu os limites em averbação com uma posse de terra do pé da serra para fora (MIRANDA, 2017).

Esse conflito permeia a memória dos Jiripankó e é considerado por eles como o evento fundante da sua aldeia e da etnia. A memória do êxodo de Pankararu, do estabelecimento no sertão de Alagoas e do conflito com o

¹⁵ Joaquim Antônio de Siqueira Torres (Barão de Água Branca) membro da família Vieira Sandes, era latifundiário em Água Branca e com o título de Barão concentrou o poder político e jurídico da região.

¹⁶ Após 04 anos de trabalho vendeu a sua parte e juntou o suficiente para comprar um lote de terra que mais tarde veio a se converter no primeiro núcleo Jiripankó.

¹⁷ Certidão de compra e venda registrada no Cartório de Imóveis de Água Branca – Alagoas.

¹⁸ Entrevista concedida na sua residência, na aldeia Ouricuri, em 18/02/2017.

Major é constantemente renovada no discurso dos Jiripankó, de modo que independentemente da idade, a saída do Brejo dos Padres e o estabelecimento de José Carapina em Pariconha é um fato conhecido e divulgado na aldeia.

O grupo carrega consigo essa narrativa como um elemento que o define e causa profundo orgulho. É o primeiro instrumento de ligação com os seus ancestrais e, aparece com muito ufanismo quando alguém se apresenta com descendente direto. Um exemplo disso é observado na fala do cacique Genésio Miranda quando diz que “foi fugindo de um revoltoso (...) que meu bisavô Zé Carapina chegou a Serra do Ouricuri junto com Izabel, sua prima que se tornou sua “mulé”¹⁹. Essa fala tanto descreve a memória da fuga quanto a ligação com o fundador da aldeia.

Os relatos sobre a fuga de Brejo dos Padres inicialmente assumem ares de romance ao descrever o encontro de Izabel e Carapina, passam a seguir a ocupar a função de elemento fundante da etnia ao serem utilizados na documentação oficial organizada para o reconhecimento da aldeia, conforme se observa no laudo de Maria de Fátima de Brito, que reproduz as narrativas do Cacique Genésio Miranda, no Relatório para Identificação do povo Jiripankó, apresentado a FUNAI em 1993.

Quando chegou (Zé Carapina) ao pé da Serra do Brejo, ia correndo e encontrou uma menina moça por nome de Izabel. Ela ia do Capela para o Brejo. Ele contou o que estava acontecendo lá e a chamou para fugir, ela “num quis” desceu a Serra e viu o fogaréu na aldeia, voltou e alcançou meu bisavô, desceram pela tapera rumo ao Moxotó, atravessaram o riacho e subiram. Aqui no Olho D’água de Baixo encontraram um fazendeiro, o Major Marques, os dois pediram apoio, o fazendeiro não sabia o que estava acontecendo no Brejo. Vá, procure um lugar e fique, melhor, siga rumo as duas serras grandes, lá tem uma fonte, fique e olhe meus bichos que se der certo, por lá, logo apareço. Chegou lá encontrou a fonte de água salobra onde os bodes, ovelhas e bois dormiam. Ali ele ficou com Izabel. Fez uma taperinha para se esconder com a mulher. Chegou família. Ele fez uma rocinha cercada com galhos de árvores para sustentar sua família (BRITO, 1992, p.10).

¹⁹ Entrevista concedida em sua residência, na aldeia Ouricuri, em 18/02/2017.

A história narrada começa como um romance e evolui para um embate, pois o indígena cercou uma parte da propriedade e fez sua roça, inaugurando com esse ato um conflito pela posse da referida roça, o que culminou com a consulta ao Barão de Água Branca e a posterior compra do território em litígio. Com a compra da área, começou a se materializar a aldeia dos Jiripankó. Do ponto de vista religioso, o levantamento da aldeia segue outra ordem, onde

O ponto de partida desse processo se dá com o aparecimento da “semente” que é a forma material pela qual os Encantados se manifestam pela primeira vez. Um amuleto, que aparece para o indivíduo escolhido pelo “Encantado” para trabalhar com as forças invisíveis. Quando um espírito Encantado se manifesta, ele demanda uma série de ações, a princípio, o levantamento do “Praiá”, e logo em seguida, o levantamento do “Terreiro”, que é o local sagrado onde se pratica a “Brincadeira do Praiá”, ritual de culto aos Encantados [...] A expressão utilizada pelos indígenas para identificar as ações que envolveram o momento de ressurgimento, diferenciando-se quanto etnia chamou-se “levantamento da aldeia”. (BARRETO, 2008, p. 4).

Mesmo levantada aldeia, passados os primeiros anos, os indígenas continuavam nas mesmas condições da época da chegada. A compra era simbólica e precisava se materializar na ocupação da área. Com esse propósito, o casal convidou alguns parentes que tinham ficado no Brejo. Segundo Santos (2015)

vieram Chico Peba e sua esposa, Vicente Gabão, Cristove Véio [sic] e suas famílias, depois chegou a família Caipira, daí começava a formação do povo que de início não tinha uma intenção formada de criar uma aldeia, era pelo parentesco e o velho costume de viverem sempre nos mesmos lugares. (SANTOS, 2015, p 32).

Essa descrição nos leva a perceber que os índios se juntaram porque era costume entre eles viver em grandes grupos familiares e que inicialmente não tinham a pretensão de criar uma nova aldeia ou uma nova etnia. Isso veio a acontecer com o passar do tempo e o aumento das famílias. Dos filhos de José Carapina e Izabel, desdobram-se quatro famílias: Gomes, Quintino, Alexandre e Miranda, que, como herdeiros legítimos, dividiram a

terra entre si, após a morte do patriarca, mas não retiraram as outras famílias que foram convidadas por ele.

Assim, a aldeia foi se formando, tendo como base as quatro famílias (dos filhos de Zé Carapina) como fundadoras e mais quatro famílias (Gabão, Cristovão, Peba e Caipira) que se associaram a convite do casal. A ocupação foi estratégica e fundamental para assegurar a posse da área, mesmo que tardiamente. Dessas famílias, os Cristovão ficaram na região do Moxotó, na localidade denominada de Poço da Areia (divisa de Pernambuco com Alagoas) onde já viviam antes da ocupação de Pancararú em 1893, fora dos limites das terras que pertenceram ao Major Marques, depois foram para a Serra do Pajeú na de Serrinha. Vale salientar que essas famílias mantiveram laços com o seu tronco formador, condição indispensável para criação da aldeia e para sua formação identitária.

Além das oito (08) famílias iniciais, vieram outras, algumas que se encontravam desalojadas desde a diáspora em Pankararu e aquelas que eram vistas como sertanejas, pois tinham se misturado silenciosamente na região, destacando “as famílias Vieira e Jacinto que habitam o Figueiredo, Cipriano e Bernardino do Poço da Areia (Moxotó), Sulino que habitam o pé da Serra do Figueiredo, Badu moradora do Tabuleiro” (SANTOS, 2015, p. 32)

Observa-se que os Jiripankó são o resultado da união de várias famílias pelos laços do parentesco e pelo pertencimento a antepassados comuns, o que lhes confere um sentimento de pertencimento étnico ao mesmo tronco. Desse modo, a nova etnia foi se firmando com a incorporação dos hábitos religiosos e culturais dos Pankararu, com quem mantêm estreita rede de relações. A formalização do pedido de reconhecimento étnico, apoiado por outros grupos indígenas de Alagoas, também vítimas da extinção dos seus aldeamentos, levou os Jiripankó a criar uma regra própria de pertencimento onde o indivíduo precisava comprovar descendência a José Carapina aos seus descendentes, conforme atesta o professor e liderança Cícero Pereira dos Santos²⁰ ao afirmar que

²⁰ Entrevista realizada em Pariconha em 20 de junho de 2015.

para ser considerado Jiripancó tem que pertencer às famílias de José Carapina e Izabel, dos quais descendem os Gomes, Quintino, Miranda, Alexandre e Monteiro, herdeiros patronais. Mais tarde, em 1987, com o registro na FUNAI, juntaram-se a estas as famílias: Gabão – chefiada por Vicente Gabão; Cristove – comandada por Cristóvão Pereira. Essa família gerou as famílias Bernaldo, Henrique e Cristove; Pebas – chefiada por Francisco Pereira ou Chico Pebá e Caipira - chefe da família José de Araújo. (SANTOS, 2015)

A condição para esse acréscimo foi o fato desses líderes serem oriundos de Pankararu e contemporâneos de Carapina. A aldeia foi crescendo e acolhendo outros parentes, tendo um acréscimo ao registo na década de 1980 com as famílias Jacinto, Vieira, Cipriano, Cirilo, Ursulino, Badu (Pankararu) e Porcena (Xucuru-Kariri) num total de 20 famílias que completam a população Jiripankó (SANTOS, 2015).

A partir dos relatos colhidos na aldeia evidencia-se que a formação do núcleo inicial tem suas raízes no velho tronco de Brejo dos Padres, porém sem descartar a inserção de membros oriundos de outras etnias, desde que tenham alcance diretamente nas raízes de Pankararu ou na sua tradição religiosa, onde o reconhecimento étnico está ancorado. O pertencimento ao tronco foi fator imprescindível para o reconhecimento da aldeia que se formou em propriedade particular, mas que se transformou em território coletivo para abrigar as famílias que lhe dão sentido e que mantem vivas as tradições religiosas do seu fundador.

Referências

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

ARRUTI, José Maurício Andion. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA FILHO, João P. de. **A viagem da volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. (Org.), 2. Ed., Contra capa Livraria / LACED, 2004a.

_____. **O Reencantamento do mundo:** trama histórica e arranjos territoriais pankararú. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN,1996.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O Feudo.** A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do Encanto:** dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2003.

BRITO, Maria de Fátima. **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó.** Recife: Fundação Nacional do Índio-FUNAI,1992.

BARRETO, Juliana Nicolle. Karuazu: Identidades Indígenas Visíveis. In Anais da 26ª **Reunião Brasileira de Antropologia.** Porto Seguro, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

FARIA, Francisco Leite de. O Padre Bernardo de Nantes e as missões dos capuchinhos franceses na região do rio S. Francisco. In: **Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.** Coimbra, vol II, 1965, p. 251-295.

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

GUEIROS, Lucas Emanoel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes Peixoto. Religiosidade e Encantamento: O pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. In **Mnemosine.** Revista do PPGH da UFCG. Vol.7, N.1, Jan/mar 2016, p. 111 – 126.

HOHENTHAL JUNIOR, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. 12, p. 37-71, 1960a.

IBGE. **Malha municipal do Estado Alagoas. 2015**. Disponivel em: <http://dados.al.gov.br/dataset/5475461a-02d4-49fe-9a2e03ec5a84eab6/resource/8dfdbc13-a7dc-4831-a862-9f1c7e6ab097/download/informacoesformatos.txt>. Acesso em 20/04/2017.

LEITE, Serafim.. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Vol V. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

MIRANDA, Genésio. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Fev. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Pariconha-AL, 2017. Entrevista em formato MP3.

PINTO, Estevão. Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco). In **Muxarabis & Balcões**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. (Série Brasiliiana, vol. 303)

PISSOLATO, Elizabeth. “Tradições indígenas” nos centros brasileiros. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

WILLEKE, Frei Venâncio OFM. **A Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil através de suas estatísticas**. In: *Studia*, n. 18. 1966. p. 193-207.

ALDEIA VILA DE CIMBRES

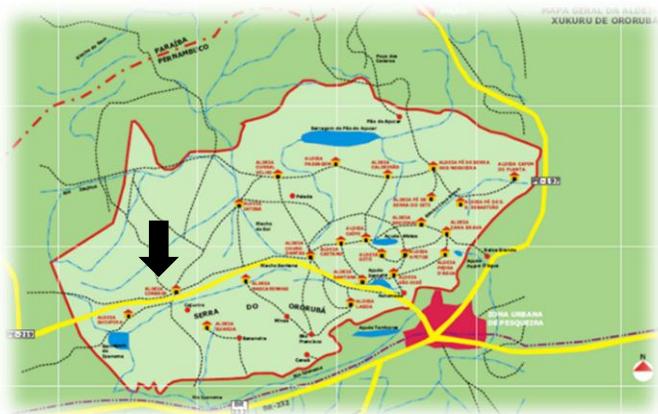
espaço de memórias, resistência e afirmação da identidade indígena Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)

Edson Silva²¹

Aldeia vila de Cimbres, um espaço sagrado Xukuru do Ororubá

Considerado um espaço sagrado pelos Xukuru do Ororubá, marco inicial da colonização portuguesa naquela região, (atual município de Pesqueira/PE), sede do antigo aldeamento missionário fundado pelos Oratorianos em 1671 (MEDEIROS, 1993), a Vila Cimbres foi apropriada pelos índios que a transformaram em um espaço de memórias, de referências, de encontros anuais para as festas religiosas do calendário católico romano, mas relidas a partir dos horizontes indígenas Xukuru do Ororubá (SILVA, 2002). Seguindo o calendário festivo religioso em Cimbres, São João chamado “Caô” pelos indígenas, é festejado em junho. Nossa Senhora das Montanhas, denominada pelos índios *Mãe* “*Tamain*”, no início de julho, além de São Miguel, em setembro.

²¹ Professor Titular de História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em História Social pela UNICAMP. É professor de História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE/Campi Recife. Leciona no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/UFCG (Campina Grande-PB).



Mapa do Território Xukuru do Ororubá (SILVA, 2017, p.103).
Com a indicação da localização da Aldeia Vila de Cimbres

Além de outras práticas religiosas, como rezar o Terço, promover novenas, viajar em romarias a Juazeiro do Norte/CE, para as celebrações lembrando o Pe. Cícero, os Xukuru do Ororubá participam mais intensamente nos festejos dedicados a “Caô” e a “Temain”. O São João festejado pelos indígenas difere da imagem simbolizada por uma criança com um cordeiro, pois o santo é visto pelos Xukuru do Ororubá como um guerreiro. Assim também é visto São Miguel. E “Temain” é considerada a protetora dos Xukuru do Ororubá e da Aldeia Vila de Cimbres, tido como um espaço sagrado, de propriedade indígena.

Nas festas dedicadas a “Caô” e “Tamaín”, os Xukuru do Ororubá participam ativamente. Na festa para “Tamaín”, a participação, porém, é bem maior: Desde a Procissão da Bandeira, dançando o Toré, devidamente “fardados” com o “Tacó”, vestimenta de palha tradicional Xukuru do Ororubá, na frente do templo católico em Cimbres, ao transporte do andor. Só os indígenas têm o direito de carregar o andor, e tocar a imagem considerada santa. Esse “monopólio” sempre foi motivo de questionamentos e conflitos com as autoridades religiosas que dirigem os festejos. Nos últimos anos, depois da procissão os Xukuru do Ororubá entram carregando o andor no templo católico romano, gritando “Viva Tamaín, Pai Tupã e o Cacique Xicão”. No interior do recinto as lideranças postam-se em pé, próximas ao altar central, enquanto outros indígenas ocupam o corredor principal e as laterais. Ao final da missa os não-índios

retiram-se, em reconhecimento e respeito aos indígenas, cedendo espaço para os Xukuru do Ororubá dançarem o Toré ao redor dos bancos, entoando repetidas vezes cantos rituais indígenas (SILVA, 2017).

Os Xukuru do Ororubá, além de afirmarem ser Cimbres um espaço sagrado e buscarem o domínio sobre aquele espaço, dizem também que “N. Sra. das Montanhas/Tamain” pertence aos indígenas. Como é expresso nos relatos das muitas versões sobre o “achado” da Santa, encontrada por uma índia criança, “um caboclo velho”, ou ainda por um índio enquanto caçava na mata. Dizem ainda que foram os índios que fizeram “uma cabana de palha para ela, em cima do tronco onde foi encontrada”. Também descrevem traços físicos do rosto como os de uma “cabocla”.

A festa dedicada a São João, chamado “Seu João” pelos Xukuru do Ororubá, começa pela manhã, com fogos de artifício e a banda de pífanos. Os índios vindos das várias aldeias na Serra do Ororubá vão chegando e se dirigindo ao Centro Social São Miguel. Vêm de caminhão, a pé ou a cavalo. Muitos trazem o “fardamento”: o saiote de fibras de caroá ou palha de coco que chamam “Tacó”. Além da barretteira, na cabeça, das braçadeiras, goleiras e tornozeladoras, para dançarem o Toré, a dança coletiva que é iniciada ainda pela manhã, no salão do Centro Social.

Por volta das três horas da tarde o sino da Igreja anuncia a hora da “busca da lenha”, da qual participam índios e não-índios. Mulheres, crianças, jovens e homens xukurus do Ororubá, além de muitas pessoas curiosas, se concentram defronte ao templo católico romano. No ritual realizado anualmente, os indígenas caminham cerca de dois quilômetros, na caatinga, e retornam com pedaços de paus e galhos secos, que serão colocados na grande fogueira a ser acesa no início da noite, defronte à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, para os Xukuru do Ororubá, “Nossa Mãe Tamain”.

A procissão para recolher a lenha parte da frente da Igreja seguindo a Bandeira de São João, que é segurada pelo Cacique e lideranças indígenas, tendo ao lado ainda a banda de pífanos. Para os indígenas, esse ritual possui um sentido religioso profundo. Faz parte de um compromisso que deve ser renovado a cada ano. Retornando ao centro da Aldeia Vila de Cimbres, depois de uma volta no templo católico romano, as madeiras são depositadas defronte dele, para fazer a grande fogueira.

No início da noite são acesas as fogueiras menores em frente às casas da Aldeia Vila de Cimbres, e também a grande fogueira comunitária organizada à tarde, defronte da Igreja. Por volta das 19 horas começa a missa. Os Xukuru do Ororubá concentrados no Centro Social São Miguel seguem em fila indiana, juntamente com a banda de pífanos, em direção ao interior da Igreja, ocupando os bancos, as laterais e todos os cantos do templo. Finda a missa, os indígenas, também em fila indiana, seguindo o tocador do “Mibi” (gaita), fazem três voltas em torno da Igreja. Param defronte ao pátio do templo e dançam o Toré, com várias voltas ziguezagueadas, em forma de “S”. Com muitos vivas a “Seu” João”, a “Mãe Tamain” e ao “Pai Tupã”.

Voltam para o salão do Centro Social, onde continuam dançando o Toré até perto de meia-noite, quando deslocam-se para um local, nas proximidades, onde, está uma pedra plana, chamada Laje do Conselho. Naquele local, em silêncio, ficam esperando os conselhos dos Encantados, dos antepassados falecidos. Ocorrem incorporações de espíritos dos Encantados, manifestados por meio dos incorporados, falando aos presentes, que escutam atentamente. Dançam o Toré em cima da Laje. Aquele que escorregar na laje morrerá durante o ano. Assim dizem e acreditam os Xukuru do Ororubá.

Depois desse ritual, retornam ao Centro São Miguel, onde dançam até as quatro horas da manhã. Próximo ao amanhecer, deslocam-se outra vez para a frente da Igreja, dançam e realizam voltas em torno do templo, encerrando suas “obrigações”. Dizem que, no passado, os índios mais idosos caminhavam descalços nas brasas da fogueira. A despedida é saudada com fogos. É dia quando os Xukuru do Ororubá começam a retornar para as aldeias onde habitam. Voltarão à Aldeia Vila de Cimbres no dia dois de julho, para a Festa de “Nossa Mãe Tamain”.

Memórias da resistência indígena

Os festejos anuais realizados na Aldeia Vila de Cimbres foram lembrados por entrevistados que começaram a participar deles ainda crianças, acompanhando os pais. Eram momentos em que se encontravam índios vindos a pé de todas as localidades espalhadas na Serra do Ororubá.

O Toré, dançado durante os festejos, era ridicularizado pelos fazendeiros, que distribuíam bebidas aos índios:

No São João. O São João tinha dois festejos que se encontrava todo mundo, todos os índios ia pra lá, de todas as aldeias, que pudesse ir. Que antigamente ia de pés. Não tinha carros, não, não tinha transporte, ia de pés. Eu mesmo com 12 anos de idade de pé! Acompanhava meus antepassados de pés. Ia, dançava lá o Toré à noite, quando era certas horas dormia um sono, que eu não aguentava passar a noite toda, para vir de manhã, na pata de novo para Cana Brava, 5 léguas era muita coisa. Ia só no São João. Os festejos era no dia 23 para dia 24 São João e no dia 2 de julho. E tinha outro festejo que agora não tão festejando mais não, mas que só faz rezar a novena, era em Setembro, que era de São Miguel, ia novamente. Mas dia de São Miguel nunca fui não. Só ia Dia de Nossa Senhora e pelo São João. Áí os cabras chegava lá, tava dançando, os índios tava dançando, cada cá, os fazendeiros, cada cá que chegava com uma bunda de saco de garrafa para embebedar os índios para eles mesmo dizer, “Olha, ta vendo como eles são, são assim, são tudo uns bebáos, isso aí não tem valor não”. Eles falavam isso. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

O Toré tem uma dimensão política, significando a afirmação da identidade indígena:

O Toré toda a vida foi essa. O Toré a vida foi o Toré. O Toré deles aqui, toda a vida foi! Tanto lá na Vila, com aqui no terço da gente, toda a vida o Toré é o mesmo. Dançavam aqui por todo canto. Quando fazia uma repartição aqui, uma novena, uma coisa, às vezes tinha um terreiro aqui. Às vezes na época da fogueira de São João vinha um bocado de gente dançar Toré aqui, aqui em muitos cantos dançava Toré aqui. Alcancei, e toda vida existiu esse Toré, desde que sou nascido que existe esse Toré. (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Questionado sobre as atitudes dos fazendeiros diante do Toré, o entrevistado relatou o temor que o ritual representava:

Os fazendeiros eles sempre temiam. Eles sempre temiam os índios. E por isso que o fazendeiro nunca gostou de índio e hoje não gosta de índio ainda. Porque nunca tiveram medo. O índio era, eles nunca brigaram com ninguém, era ou povo todo calmo,

nunca buliram com ninguém, mas também não tinham medo de ninguém! E o branco não podia proibir não. (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Dançar o Toré colocava em questão os proclamados direitos dos fazendeiros invasores sobre as terras do antigo aldeamento. As perseguições ao ritual restringiram a realização em Cimbres:

Uma época, porque arroxou muito. Arroxou, arroxou, que na Vila de Cimbres, só ia aqueles que era peitudo mesmo. Eu cheguei a ver dançando em Cimbres 8 pessoas, 10. Somente uma coisinha, quase se acaba o Toré. Faltou nada. Por causa da pressão. (Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Portal, Pesqueira).

Ainda assim o Toré dançado na “Vila” de Cimbres foi lembrado como um momento de encontro festivo: “Muitos e muitos vezes ia para a Vila. Minha mãe ia. Se ajuntavam tudo e ia para lá. Chegavam lá dançavam a vontade, quando era no outro dia é que eles vinham. E tudo a pé! Na época de São João, na Festa de Nossa Senhora mesmo”. (Brivaldo Pereira de Araújo, “Seu” Zé Grande. Aldeia Cana Brava)

Outro entrevistado falou com euforia sobre o encontro dos participantes da “pisada” do Toré na “Vila”, vindos de várias localidades na Serra do Ororubá. Todos “paramentados” com o tacó, o saiote e a barretteira para a cabeça, os adereços Xukuru do Ororubá para a ocasião, e ainda cada um trazendo uma cana de açúcar para ofertar durante a missa,

Vila de Cimbres, eu pisei muito Toré! Pisei! Ia para a Vila no mês de São João. Eu e uma turma. Essa turma era daqui da Serra. Vinha de muitos cantos. Nós formava o Toré na Vila. Era uma pisada bonita! Todo mundo paramentado. Quem não ia brincar, ia olhar. Eu fui muitas vezes, eu fui demais. Nós brinquemos muito! Saía todo mundo com uma cana nas costas, batendo o Toré a noite todinha...a cana nas costas pisando o Toré. No outro dia voltava, com sono, meio enfadado (risos). (José Gonçalves da Silva, “Zé Cioba”. Bairro Portal, Pesqueira).

Moradora na atual Aldeia São José, “Dona Nina” também recordou que, quando criança viu, os trajes dos índios que se dirigiam a Cimbres. Seu pai acompanhava os conhecidos e as mulheres que “passavam para a Vila”:

Levavam a cana nas costas, iam de pé nesse tempo não tinha carro. Ia todo mundo, vinha um pessoal dali de Brejinho, de Jitó, pessoal de Nascimento, pessoal de Jitó que vinha tudo. E daqui ia tudo pra Vila. Ia comadre Alcebíades. Eu não lembro bem que nesse tempo eu era pequena. Pai foi algumas vezes. Não era sempre, mas algumas vezes ele foi. Não era toda vez que ele ia não. “Seu” Zezinho, ele ia todo ano. Ia pra festa do São João e pra festa de Nossa Senhora. Todo ano. Quando eu era criança não ia não. Porque era de pé e era muito longe e as crianças não aguentava a ir. Mas as mulheres deles ia também. Eu me lembro bem que eram de Brejinho e Jitó. Passava tudo de barretina, pintado com as caninhas nas costas e eles passavam tudinho pra Cimbres. Eu era pequenininha. Eu acho que uns seis anos por aí. (Maria das Graças Simplício Freire, “Dona Nina”. Aldeia São José)

Outra moradora da mesma localidade lembrou que, anualmente, vindos de diferentes lugares na Serra do Ororubá, muitos caminhavam para a Festa de Nossa Senhora das Montanhas e de São João, na Vila de Cimbres. A entrevistada lembrou que, em Cimbres, participavam do ritual da “busca da lenha” para fazer a fogueira:

Na festa de Nossa Senhora das Montanhas. Todo ano. Não ficava ninguém e não tinha esse negócio de carro e nem, não tinha nada, ia tudo de pé. Agora eles iam de pé, mas eles já dançavam o Toré, diziam que iam pra festa e saía de casa de madrugada. Aqui, acolá quando tava..., bebia cana e dançava o Toré. Dançava quando tava suados e aí iam s’imbora. De outros lugares, ali de Cana Brava, Sítio do meio, Brejinho, esse lugar aí, ia tudinho, esse povo ia tudinho prá festa de Nossa Senhora das Montanhas. Iam pra festa de São João pra carregar a fogueira. Eles tinham que carregar a fogueira. Ia todo mundo carregar fogueira de São João. (Isaura Bezerra Simplício, “Dona Isaura”. Aldeia São José)

Uma entrevistada afirmou também que, ainda criança, foi a Cimbres por diversas vezes. As condições de pobreza e a distância a impediram de ir mais vezes. Eram significativos momentos religiosos anuais para os pais levavam as crianças, afim de visitar a “mãe Tumain”:

Fui muitas vezes. Não fui mais porque não tinha como ir! Não tinha roupa para ir e nem tinha calçado. Como é que as crianças iam de pé? Muitas crianças que iam acompanhavam os mais velhos. A tradição era S. João, no dia 2 (de julho) de N. Sra. das

Montanhas que meu pai festejou muito! E dia de S. Miguel, era festejo na Vila. Que quando eles começaram a ficar mais sabidinhos, ia visitar a Mãe. Eles chamavam “a minha mãe!”. Que eles passavam lá onde nós morava e diziam, “Vamos visitar a mãe da gente, Mãe Tumain e S. Miguel. (Maria Alves Feitosa de Araújo, “Dona Lica”. Aldeia Cana Brava).

Com entusiasmo também “Dona Santa” recordou que os pais, avós e um “bocadão” de gente “trajados” se dirigiam para os festejos religiosos em Cimbres, juntamente com as crianças, inclusive a própria:

Os que dançavam Toré iam para Festa de N. Sra. das Montanhas, para Vila dançar lá. Iam meu pai, minha mãe, meu avô, minha avó, um bocadão. Juntava muita gente! Menino pequeno, eu mesma fui muito! Ia no dia de N. Sra. das Montanhas, tem o dia. Podia ser dia da semana, podia ser dia que fosse! Passava o dia lá, passava a noite e no outro dia só saía depois da Missa. Iam daqui tudo formado (paramentado). Os homens levavam uma cana nas costas, as mulheres não. As mulheres iam com os bruguelos nos braços, outros caminhando. Era muito bonito. Era outro tempo! As barretinas na cabeça. Aqui nos braços e aqui a saiona, batendo aqui embaixo (apontando o próprio corpo). Agora que ver como era os trajes, descalços, tudo descalços! Chegava lá na Vila iam dançar. Entrava, estava aquele cabocão cantando e maracá e balançando no ganzá. Era aqueles velhos, era uma coisa muito bonita! Arrudiando a Igreja assim (faz o gesto). Quando chegava aqui fazia às vezes de N. Sra. das Montanhas. Entrava tudinho, aqueles cabôcos tudo de zabumba, de pife tocando, era muito lindo! Eu ia, mas era moleca pequena assim. Só saia caminhando, não sabia dançar, mais ia caminhando. Andei muito! Ia muito índio! Muito bonito. (Laurinda Barbosa dos Santos, “Dona Santa”, Aldeia Caípe).

Morador em Cana Brava, “Seu” Juvêncio lembrou os “índios mais velhos” que foram para os festejos em junho, na “Vila”. Mesmo um deficiente era levado pelos companheiros:

E em junho iam para Vila. Os índios mais velhos, todos eles iam. Muitos daqui ia. Quando na época da fogueira de São João lá na Vila, aqui não ficava ninguém. Ia tudo, só ficava quem não queria ir mesmo, quem não podia, mas os outros tudo ia, ia de pés. Se juntava aquela caminhada e ia tudinho. O finado Candinho um índio veio acolá, Mane Piranha, avô do Pajé, chamavam Piranha o apelido, mas é Rodrigues. Os antigos daqui iam tudo! Aqui

faleceu um índio, pegavam ele nas costas, daqui para Vila de Cimbres. Juntava os cabôcos tudinho e levava que nem um comboio de formigas, e levavam ela para Vila (risos). (Juvêncio Balbino da Silva, “Seu” Juvêncio, Aldeia Cana Brava).

Um outro entrevistado narrou com detalhes a participação nas festas em Cimbres, onde o Toré era dançado durante o dia e à noite, por seus pais e muitos outros indígenas vindos de várias localidades, trazendo o “vestuário”. Foi significativa a citação ao Cacique Jardelino, que vinha do Recife para participar dos festejos,

Dancei muito na Vila de Cimbres. Desde 18 anos, que eu peguei a dança do Toré. Às vezes ia a pé lá por dentro daquele meio de mundo, aquela caatinga, saía em trincheira, aquele meio de mundo, chegava lá. Ia a tropa todinha, né? 8 a 10 pessoas, nós subia. Chegando, já tava entupido de índios dançando o Toré, né? E nós continuava! De todo canto, de Pé-de-Serra, Cana Brava de Dentro, Brejinho, Caípe. No São João e no dia de Nossa Senhora das Montanhas. Levava o jupago e o vestuário de palha ou de coqueiro, qualquer coisa, né? Ia dançar. Uma cana em pé aqui, viu? A barretina aqui e o jupago aqui. Todo mundo! Nós brincava até... o dia todo e entrava pela noite. Meu pai e minha mãe também. Me lembro! O finado Tunga, Antero, o finado Jardelino, que era o Cacique que veio do Recife, né? Pra lá, pra festa de São João e de Nossa Senhora das Montanhas. (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira/PE).

O Toré dançado em Cimbres tem à frente um guia, o “Bacurau”. Acompanhando os mais velhos para a Vila, “fardadinho”, desde criança, “Seu” Gercino” relatou como foi escolhido para suceder o índio que exercia essa função:

Eu tava com idade de onze ano. Isso ai. O seguinte foi esse, o bacurau mais velho da vila era Chico Rodrigues, era um índio, um homão, e todo ano minha mãe e minha avó, nunca perdeu um ano, ia na Vila. Dia de Nossa Senhora e pelo São João e São Pedro. Ela nunca perdeu. Quando ela ia, ela me levava Inté quando eu cheguei a onze ano. Eu já acompanhava os índio dançando. Eu também fardadinho, acompanhava nos índio. E o finado Chico Romão gostava muito de mim, porque diz que eu era esperto. Era um menino esperto, eu acompanhei, acompanhei, acompanhei. Quando eu tava com onze ano, ele era doente, o finado Chico Rodrigues...Ai, nós... eu, menino, esperto, quando chegava lá, que

nós ia brincar, ele me chamava, botava eu encostado a ele. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

A escolha ocorreu após um processo de aprendizado:

Ai, nós brincava... e ele, “esse menino ninguém pode deixar ele atrás não, ele tem que ir na frente! Que ele vai vendo o que eu vou fazendo, e ele vai aprendendo, ele e outros qualquer!” Mas, os outros não tinha, não sei... Não tinha cabeça, e eu interessado que era um pai dégua mermo! Digo: eu vou ficar nesse lugar desse homem. Quando ele morrer eu tomo conta. Mas nada, ele entregou antes de morrer. Entregou a mim! Eu tinha onze ano! (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

A escolha foi anunciada na presença dos mais velhos. Apesar da ausência do então Jardelino, o Cacique, na época. O anúncio aconteceu em uma noite de São João, momento significativo da presença dos indígenas Xukuru do Ororubá em Cimbres:

Antes de morrer. Uma, derradeira noite de São João nós fumo, chegamos lá, ele doente, doente, doente, doente. Ai foi chamou os índio. Nesse tempo, só quem ia era os índio velho. Só quem ia era aqueles índio velho. O finado Chico Rodrigues, Zé Rodrigues, Firmino Rodrigues, Mané Bilinga, esse homem velho finado Mané Neto, lá de Cabo do Campo, esse índio velho ia...Jardilino, não ia não. Ai ele fez a reunião. E chamou aqueles cabra. Tudo espiando, tudo olhando. Tudo ao redor ali. Falou, falou, falou, ai foi e disse: “Vou deixar em meu lugar esse menino! Esse menino pode tomar conta do meu lugar, e eu entrego de bom coração, de boa vontade, entrego a ele, ele é quem vai ficar assumindo o meu lugar!”. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

O antigo “Bacurau” previa a morte e anunciou o sucessor. Mesmo com divergências em relação às condições físicas do escolhido, foi aceito e, naquela noite, assumiu as funções:

Ai, eles tudo ficaram espiando, será que Chico tá adivinhando?! Ai, o finado Chico me disse: “Chico não vai durar muito não!” Eu fiquei por ali, desconfiado. Teve muitos deles que disse: “Você num deixe Chico esse menino, esse menino não vai assumir seu lugar! Esse menino não aguenta, ele é muito novo, mas, você é quem sabe”. Ele disse: “É ele, e é ele mesmo!” Pronto. Ai

aplaudiram, bateram palma, aplaudiram e tudo. Eu fiquei... Nessa noite de São João, de meia-noite em diante já quem terminou foi eu, que ele não aguentou, foi eu. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

A função do “Bacurau” é exercida anualmente com bastante seriedade, comparada até a uma “profissão”. Como o “serviço” tem uma dimensão religiosa, foi necessária “uma preparação” anterior:

Todo ano. Todo ano. Não perdi ano, porque era minha profissão. Quando chegava o tempo de eu ir, mês de São João, eu podia tá onde tivesse, vinha embora. O Bacurau é quem puxa a linha do Toré, o Bacurau. Se não tiver o Bacurau, tem alguns que entra pra fazer aquele serviço mas, aquele serviço não é só a gente saber, só a gente chegar e fazer não. O serviço de Bacurau tanto na maracá, que nem é hoje, como no tempo que era na Mibi (gaita). Nós ia fazer aquele serviço, mas nós tinha que saber o que ia fazer, tinha que saber. Não era só chegar e fazer não. Ainda hoje é do mesmo jeito. Quando nós ia, fazer esse serviço, nós já ia preparado, nós saia de casa preparado sobre aquele serviço que nós ia fazer. Fazia a preparação em casa, e ia, já ia preparado. Quando chagava lá, acabava de se preparar. Pronto. Ai, era preciso saber o que ia fazer, não era só chegar enfiar o peito e fazer não. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

No relato, “Seu” Gercino lembrou que o gaiteiro subia no morro e anunciaava as localidades mais próximas de Cana Brava o momento da partida para os festejos na Vila de Cimbres. O contingente dos que se dirigiam à Vila aumentava à medida que passava pelas aldeias,

Dançava São João. Dançava noite de São Pedro. Dançava dia de Nossa Senhora. Dançava a festa de São Miguel em setembro. Ia e voltava. Ia e voltava. Ia a pé. Tinha o gaiteiro, ai de Cana Braba (Cana Brava), finado Antônio Nego. Quando ele ia, no dia da gente ir, todo mundo sabia. Ele saia de casa, quando chegava em cima, onde é o grupo (escola) hoje em Cana Braba, ele dava uma chamada na gaita que, ali por Cana Braba (Cana Brava) todo mundo ouvia. Marchando por ali a fora. Tionante, tudo ouvia. E ele saia. Ia ajuntando, ajuntando, ajuntando, ajuntando. Muitas vezes quando ele passou ali em Sítio do Meio, tinha de trinta pra lá. Entre homem e mulher. Nessa época, sei muito bem. Cana Braba de Fora, ia índio. Cana Braba de Dentro, ia índio, Cana

Braba de Fora. Adiante, pegava Tionante. Ia, Brejinho, Afeto, Jitó. Daqui até Curral de Boi todas as aldeias ia. Caetano, Oiti, aquele Pé de Serra, lá Cardeirão, ia tudo. Ficava os índio veio, os que gostava. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

O entrevistado lembrou as canas-de-açúcar levadas e utilizadas durante os festejos religiosos na Vila de Cimbres. Como fazem atualmente, os índios dançavam o Toré na frente da Igreja, e entravam no templo católico romano carregando as canas, deixadas no local após o ritual:

No tempo que nós usava cana, cada qual levava uma, duas. Quem era mais forte levava duas. Levava nas costa pra Vila. Quando chegava lá, que ia pra frente da Igreja deixava tudo encostado na parede, entrava pra dentro. Fazia as nossa obrigação dentro da igreja e ai saia. Ai ficava um do lado e outro do outro e as canas faziam assim, que nem um arco. Ai nós saia, que sempre não existia aquele salão que tem hoje, não existia. Tinha as casas pra gente ir se arranjar, naquelas casas levava tudo. Hoje tem o salão. As canas quando era se fosse noite de São João, quando era na hora da missa, entrava. Porque os índios entrava, chegava lá na frente e cruzava assim, fazia o arco. A missa tinha uma novena. A missa. Tudo ali e a gente tudo em pé com a cana cruzada que nem um arco, porque entrasse e saia passava ali por debaixo. Quando nós saia que vinha pra fora fazer a venda de São João. A gente fazia a venda, cruzava as canas tudo, ali e fazia o Toré, quando terminava o Toré, guardava as canas, que era pra no outro dia, fazer o mesmo serviço. No dia de São João, cruzava as canas, fazia a nossa obrigação nossa na frente da Igreja. Brincava e pegava as cana e deixava pros outros. Prá quem quisesse e deixava pra lá. Mas depois de nossas obrigação. (Gercino Balbino da Silva, “Seu” Gercino, Aldeia Pedra d’Água).

As lembranças das reuniões dos que se dirigiam a Cimbres para as festas foram também evocadas por outro entrevistado. Ao sair de casa levavam um pouco de comida. Todos caminhavam como uma “irmadade” participar do “brinquedão”, o Toré no encontro festivo na Vila:

Dançavam, na Vila de Cimbres. Só na Vila, aqui não dançavam não. Dançavam véspera de São João, véspera de São Pedro. Dia de N. Sra. das Montanhas e de São Miguel também, não era mas muitos, mais ia. Era 4 festas por ano que o índios ia. Meu pai mesmo ia. Se reuniam, saía daqui 5,6,8,10 e ia ajuntando. Iam

atrás do brinquedo mesmo. Quando saía de casa levava um bocadinho de feijão, um bocadinho de farinha, ia de pé para lá! No outro dia, a uma hora dessa é que estavam chegando. Iam 10,12. Chegando em Cana Brava já tinha outro bocado e assim quando chegava lá, chegavam cento e tantos homens. Só dessa linha, fora as outras! Era brinquedão grande! Os que ia se encontrava na Vila. Era que nem uma irmandade. Mas os cabôcos aqui e acolá gostavam de tomar uma pinga, também urincajó e ficavam meio doidão (risos). (Cassiano Dias de Souza, Aldeia Cana Brava).

O entrevistado seguinte dançou o Toré nos festejos em Cimbres desde criança, deixou em razão da idade avançada. Lembrou também que participavam muita gente, levavam a cana-de-açúcar e o “vestuário” usado para a ocasião:

Parei agora porque não aguento mais. Eu ia para a Vila dançar Toré. Era o serviço da gente aqui, ir para a Vila dançar Toré mesmo. Todo ano. Era dança de N. Sra. das Montanhas, S. João, S. Miguel. Ia muita gente. Saia por aqui afora um bocadão, e arranjava muita gente e ficava lá. Passava a noite dançando e no outro dia vinha s’imbora, a pé! Ia trajado, vestuário de palha, barrette na cabeça com a cana na mão. Dancei muito! Desde criança, ia com muita gente, aqui ia muita gente. Muita gente junta. E nunca parou. E nunca parou de ir para a Vila. (Floriano Marcolino da Silva, Aldeia Cana Brava).

O antigo Cacique Xukuru do Ororubá “Zé Pereira”, sobrinho dos falecidos caciques Jardelino Pereira e Antero Pereira falecidos, morador em Cana Brava, lembrou que vários antepassados dirigiram-se a Cimbres para as festas religiosas:

Meu pai. Meu pai, meu tio Manoel Pereira mais o meu pai. Antero Pereira, meu tio e o velho Jardelino Pereira de Araújo, que era geral dessas aldeias. Quem era Cacique daqui era Ikanbiuar de Sé Romã, que hoje já é outro nome já diferente. É quatro aldeia subia, subia no primeiro dia de São João, descia no derradeiro dia de São João, que era o dia da fogueira. Ai a gente passava a fogueira na vila, esperava pelo dia de Nossa Senhora. Dia dois terminava, dia três, ele descia pra Recife. Ele era o Cacique geral ele trabalhava nesse tempo na FUNAI. (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava).

Todos caminhavam para a Vila vestidos para a ocasião e levando as canas-de-açúcar. O gaiteiro anuncia o momento da partida para Cimbres, onde muitos dançavam por toda a noite, apesar do frio. Aos 10 anos o entrevistado dançava o Toré, em Cana Brava e na Vila:

Os caboco daqui saia na paia (palha), na barretina e com a cana nas costa. Era o tempo dos caboco dançar aqui era esse. Iam dançar na Vila. Nessa época, quem ia era o velho Candin. O velho Candi era Major. Era Major. Era Zé Migué lá de Cana Braba (Cana Brava) de Dentro e tinha um chamado Zé Negro, que era o gaiteiro. Era o trocador de gaita ia. Ai quando chegava lá ali em Afeto, ai apitava na gaita. Ai ajuntava os outros e subia pra Vila de Cimbres. Chegava na Vila de Cimbres, ai ajuntava com os de lá e dançava a noite todinha. Agora eu não dançava na Vila a noite todinha porque eu não aguentava o frio. Eu dancei Toré com dez anos. Dançava aqui e nós ia pra Vila. Aqui nós dançava. Quando nós tinha quatorze, quinze anos. Ai nós dançava o Toré. Ia todo mundo, ia dia de Nossa Senhora. E dia de São João, ia todo ano. Nós ia daqui pra vila. (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava)

O antigo Cacique detalhou as vestimentas usadas para os rituais na Vila, onde participavam da coleta de madeiras para a fogueira em frente à Igreja. A fé religiosa era testemunhada no andar nas brasas da fogueira. Levavam as canas-de-açúcar e o “jupago”, uma espécie de “cacete” nas mãos:

Todo mundo ia e eu. Olhe como eu tô dizendo a você. Na barretina, na palha e com a cana. É a barretina é de palha de cocô. Agora o tacô que é de palha de milho. O tacô não ta ali não. O tacô tá em riba. O taco é a roupa. Nós ia buscar, a fogueira dava mais de dez metro. E de noite passava mais dentro da brasa descalço. Passei, apaguei uma vez dez fogueiras na frente das casa. Descalço, sem nada nos pés. Os pés limpos. É preciso ter muita fé! E a minha é pouca, eu não dou pra isso não! Minha fé é pouca não dá pra isso não, é como subir aquelas escadas pra ir lá pra subir no Sítio do Adar, eu nunca subo. Minha fé muito pouca pra subir isso ai, eu não subo não. Iam pra Vila, os índios botavam a cana nas costas e o cacete na mão. E cacete na mão. (Gargalhada). (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava).

O entrevistado “Zé Pereira” recordou as condições para o deslocamento e a recepção em Cimbres. Lembrou também a partida para a Vila, anunciada por meio do som produzido pelo gaiteiro:

Botava nas costas a cana e o saquinho nas costas com pedacinho de carne. Um biju, um pouquinho de fava pra cozinhar lá. Nesse tempo não tinha ninguém que desse de comer a ninguém não, a gente levava de casa. Ai chegava lá mandava uma velha chamada Maria Chapeuzeira, que ela fazia chapéu. Ai cozinhava comia e dançava a noite todinha. Quando era no outro dia, oito horas, viajava prá trás. A pé. Passava uma noite isso lá. Prá chegar lá nós saímos bem cedo, quando era meio-dia tava chegando na Vila. Na viagem ia juntando, a gaita chamava. De lá de cima da Serra, apitava os de Brejinho escutava. Apitava em Brejinho os de Afeto lá em Jitó escutava, ai se ajuntava tudinho na estrada ai íamos. Juntava muitos caboclos. (José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”. Aldeia Cana Brava)

Mesmo os índios moradores em cidades distantes, como Monteiro, na Paraíba, vinham participar das festas religiosas na Vila de Cimbres, trazendo as vestimentas usadas para a ocasião:

Eu lembro quando tava em Monteiro na época, o finado meu pai todo São João ele vinha pra Cimbres, sabe? Dançar o Toré, aí junto com os índios, em Cimbres. Na festa de Nossa Senhora era mais difícil ele vim, mas pelo São João ele sempre vinha. Saía do Monteiro e vinha. Ele fazia o traje, que era o tacó, e era de palha de milho, né? Então fazia a barretina, que a tradição Xucuru é a barretina, que era a palha de milho. Ele vinha de trem. Aí saltava em Pesqueira, aí pegava transporte pra Cimbres e vinha brincar o Toré (Milton Rodrigues Cordeiro, Aldeia Gitó).

Afirmando a identidade indígena em Cimbres

Os entrevistados expressaram que as apropriações, reinterpretação dos espaços e símbolos religiosos coloniais, pelos Xukuru do Ororubá, constituíram uma forma de afirmação étnica, de afirmação da identidade e fortalecimento nas reivindicações dos direitos indígenas (HALBWACHS, 2004; POLLAK, 1992; 1989). Como foi expresso em entrevistas sobre as festas religiosas em Cimbres: “Mãe Tamain é aquela que leva a gente pra luta. Com a força de Mãe Tamain, ninguém pára a gente não. Mesmo

quando nós era mais perseguido, nossa Mãe sempre protegeu nosso ritual aqui na Vila”. “Tamain nasceu em Cimbres, ela era uma cabocla” (NEVES, 1999, p. 77; 118).

Se, por um lado, a introdução de um culto mariano fez parte da pedagogia evangelizadora missionária inicial junto aos Xukuru do Ororubá, em que o estímulo às devoções à imagem de Nossa Senhora das Montanhas comunicava bem mais que a pregação com palavras ou textos escritos estranhos às expressões socioculturais indígenas, por outro lado, os índios apropriaram-se, reelaboraram e releram a cultura colonial, a partir de horizontes e interesses próprios. Sendo possível pensar em uma situação semelhante a colonização espanhola no México: “O êxito da imagem cristã entre os índios é indissociável, portanto, de uma conjuntura inicial que em muitos aspectos resulta excepcional, pois une uma receptividade imediata e uma habilidade precoce às notáveis capacidades de assimilação, interpretação e criação” (GRUZINSKI, 1994, p.182).

As imagens cristãs tornaram-se símbolos para os Xukuru do Ororubá, que em torno delas reconstruíram nexos sociais e culturais, evidenciando que os indígenas nunca foram apenas consumidores passivos da evangelização (ALBERTI 2004). Quando os indígenas apropriaram-se das imagens cristãs católicas romanas, ocorreram relações em um movimento dinâmico superando a hegemonia sociocultural cristã. Movimento este bem mais complexo do que uma suposta cristianização dos indígenas (MONTEIRO, 1999). Ouvindo os relatos e observando as práticas Xukuru do Ororubá, é possível perceber as muitas e diferentes estratégias elaboradas pelos indígenas frente à colonização: simulações, embates, associações, inversões (OLIVEIRA, 2004; 2011).

Um exemplo disso ocorreu na Festa de Nossa Senhora das Montanhas em 1998, quando, na frente da procissão religiosa que se dirigia para o interior da igreja, os Xukuru do Ororubá carregavam uma faixa, onde se lia: “Chicão com teus familiares e amigos deixaste como recordação um pouco do seu sorriso”, lembrando o Cacique assassinado a mando de fazendeiros, considerado a mais expressiva liderança na articulação, organização e mobilizações contemporâneas Xukuru do Ororubá para a retomada das terras onde habitam. Os indígenas apropriaram-se dos símbolos religiosos coloniais, atribuindo-lhes um significado para a

organização e mobilização expressado naquele momento de culto público na Vila de Cimbres, um espaço também apropriado pelos indígenas Xukuru do Ororubá (SILVA, 2017).

Referências

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

GRUZINSKI, Serge. **La guerra de las imágenes**: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019). México, Fondo de Cultura Econômica, 1994.

MEDEIROS, M. do C. **Igreja e dominação no Brasil escravista**: o caso dos Oratorianos de Pernambuco – 1659-1830. João Pessoa, Ideia, 1993.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p.237-249.

NEVES, Rita de Cássia M. **Festas e mitos**: identidades na Vila de Cimbres - PE. Recife, UFPE, 1999. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

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

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

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1992, 5(10), p. 200-212.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1989, 2(3), p. 3-15.

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1959-1988**. 2^a. ed. Recife, EDUFPE, 2017.

SILVA, Edson. "Nossa mãe Tamain". Religião, reelaboração cultural e resistência indígena no Nordeste: o caso dos Xukuru do Ororubá(PE). In: Sylvana Brandão. (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: EDUFPE, 2002, v. 1, p. 347-362.

Entrevistas

Antônio Feliciano da Silva, "Seu" Brainha 79 anos (falecido). Bairro José Jerônimo, Pesqueira/PE, 07/07/2004.

Brivaldo Pereira de Araújo, "Seu" Zé Grande, 82 anos (falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/05.

Cassiano Dias de Souza, 75 anos (falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 13/12/05.

Floriano Marcolino da Silva, 90 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 17/12/2005.

Gercino Balbino da Silva, 80 anos (falecido). Aldeia Pedra D'Água, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 11/08/2004.

Isaura Bezerra Simplício, "Dona Isaura", 83 anos, Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/2004.

José Gonçalves da Silva, "Zé Cioba", 82 anos (falecido). Bairro Portal, Pesqueira/PE, em 18/12/2005.

José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”, 61 anos (falecido). Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/ PE, em 08/07/2004.

Josefa Rodrigues da Silva, 57 anos. Aldeia Gitó, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/03/02.

Juvêncio Balbino da Silva, 76 anos. Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/2005.

Laurinda Barbosa dos Santos, “Dona Santa”, 89 anos (falecida). Aldeia Caípe Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 12/11/05.

Maria das Graças Simplício Freire, “Dona Nina”. 54 anos. Aldeia São José Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/2004.

Maria Alves Feitosa de Araújo, “Dona Lica”, 52 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 15/12/05.

Maria das Graças Simplício Freire, “Dona Nina”, 54 anos. Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 04/07/2004.

Milton Rodrigues Cordeiro, 57 anos. Aldeia Gitó, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE.

Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Pajé Xukuru, 72 anos. Bairro Baixa Grande, em 29/03/2002, Pesqueira/PE, em 05/07/2004.

INDÍGENAS CARNIJÓ/FULNI-Ô

o processo de reconhecimento étnico entre teias, conexões e alianças

Deisiane da Silva Bezerra²²

Edson Silva²³

Introdução

Os anos 1920 foram o ponto de partida para este estudo, visto que, em 1921 os Fulni-ô, foi o primeiro povo indígena no Nordeste a conquistar o reconhecimento étnico no Século XX, articularam-se com o Padre Alfredo Pinto Dâmaso, quando este partiu “dos sertões de Pernambuco” para a cidade do Rio de Janeiro com o objetivo de estabelecer um diálogo com o Serviço de Proteção ao Índio/SPI, o órgão oficial responsável pelo reconhecimento dos índios. (DÂMASO, 1931, p.1).

Os processos dispostos no tempo, que ajudaram a pensar, no decorrer do texto, sobre os dispositivos usados pelo Estado para provocar a integração do índio a sociedade nacional e nas formas utilizadas para tentar apagar as diferenças socioculturais contrastivas através da submissão a sistemas de dominação tais quais, Instituições criadas pelo Estado nacional, Igreja Católica Romana, entre outras. Além, das estratégias do governo para gerir territórios através do poder tutelar sobre os índios e em contrapartida, as estratégias indígenas para afirmação da identidade étnica e conquistar direitos políticos (OLIVEIRA, 1988).

²² Professora no Ensino Fundamental na SEMED em Igaci/AL. Mestra em História pela Universidade Federal Campina Grande (UFCG). Membro do Grupo de Pesquisas de História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Coordenado pelo José Adelson Lopes Peixoto. Este texto é resultado das pesquisas para elaboração da Dissertação de Mestrado sob a orientação do Prof. Dr. Edson Silva UFPE/UFCG.

²³ Professor Titular de História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em História Social pela UNICAMP. É professor de História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE/Campi Recife. Leciona no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/UFCG (Campina Grande-PB).

Até então, o órgão indigenista oficial estava voltado principalmente para as Regiões Centro-Oeste e Norte do país, com o objetivo inicial de promover uma nova colonização no território brasileiro, nacionalizando os espaços que ainda não haviam sido alcançados. Buscando assim resolver o problema da falta de mão de obra, devido a abolição da escravidão negra no país, que tinha como base uma economia essencialmente agrária, adotando-se medidas para solucionar o problema, com a utilização da mão de obra indígena. Além disso, existia um interesse do Estado nacional em garantir a proteção das fronteiras do país, ao tempo que se controlava os índios empregando-os como guarda de fronteiras.

Padre Alfredo Pinto Dâmaso: a construção do mediador

Os caminhos percorridos por Alfredo Pinto Dâmaso, desdobraram-se na construção da figura do Padre e do homem, desse modo, sendo necessário considerar aspectos importantes na análise de uma personagem inserida em processos específicos, tais como: origens familiares; espaços ocupados geográfica e socialmente; a escolaridade; a formação clerical e as relações estabelecidas nestes contextos. Aspectos da história, ainda não discutidos integralmente e, talvez não esgotados em nossa análise, aqui evocados ainda de maneira difusa, por não se tratar apenas de uma análise biográfica, na qual foram selecionadas e analisadas um grande número de informações e, mesmo assim, ainda não expressando a história em sua integralidade. Porém incisiva, em se tratando de uma análise de momentos escolhidos seguindo as necessidades da pesquisa, possibilitando uma discussão mais aprofundada posteriormente. Que interessam, sobretudo, pelos caminhos percorridos e pelas mudanças que provocaram.

Distante da ideia de estabelecer como prioridade a acumulação indistinta de dados, o objetivo foi refletir sobre as articulações internas construídas e também sobre o papel do “cenário” na construção das “personagens”. Nessa abordagem dos contextos históricos apresentou-se problemáticas específicas, as escolhas individuais compreendidas traçando uma linha em comum com as escolhas sociais. Possibilitando assim, explorar a complexidade de relações e a multiplicidade de espaços e tempos responsáveis pela construção do homem e a representação em uma situada

comunidade, bem como, as intervenções no destino dela. Uma análise própria da micro-história, de baixo para cima, utilizada com o propósito de reconstituir, nos limites existentes, o vivido. Identificando estruturas invisíveis as outras abordagens historiográficas (LEVI, 2000).

Desse modo, também as condições em que foram tomadas as decisões, não se tornaram exclusivamente responsáveis por seus resultados. Mas, foram ativas e conscientes, mesmo com tais influências. Originando uma racionalidade seletiva, nos moldes da sustentada de “uma racionalidade seletiva e limitada explica os comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido [...]” (LEVI, 2000, p.46),

Nessa perspectiva, a experiência vivida pelo Padre Alfredo Pinto Dâmaso, destacando as intervenções para o reconhecimento étnico dos índios no Nordeste, mais especificamente, a atuação junto aos Fulni-ô, com os quais conviveu desde a posse nas paróquias de Bom Conselho e Águas Belas em Pernambuco. O êxito alcançado sugeriu que suas propostas foram amplamente aceitas e incorporadas pelos indígenas, possibilitando àquele povo a continuidade da organização diante de um objetivo específico, com mais probabilidades de atingi-lo, estimulando-os nas ações subsequentes.

Como não se trata de uma pesquisa sobre situações ocorridas em décadas recentes, a narrativa foi elaborada de acordo com as informações analisadas nas fontes disponíveis. Entrevistamos um número limitado de pessoas participantes no processo. As conexões entre os aspectos envolvendo estratégias, escolhas, confiança e reciprocidade foram sugeridas pelas fontes. Porém, ocorreram imprecisões e ausências na falta de documentação sobre o período específico, com impedimentos na “reconstrução” das situações apresentadas. Portanto, as análises pautaram-se em situações evidenciando conexões por meio de favores, trocas e proteções.

Essas situações evidenciaram um poder conquistado durante o percurso das ações. Em um caminho construído com bases firmes como o prestígio, as relações estratégicas e a capacidade de intermediações ao instituir possíveis relações alternativas entre os índios e o Estado. Nesse caminho, foi necessário pesar também a adesão, aparentemente voluntária as causas, decisivas em determinados contextos históricos. Mesmo em uma

sociedade profundamente hierarquizada, com papéis bem definidos, mecanismos próprios de ascensão social e *status* social diretamente relacionados às formas de inserção na sociedade. Espaços foram conquistados por uma personagem atípica, como o Padre Alfredo Dâmaso, provocadora de mudanças e rupturas.

A capacidade atribuída ao Padre Alfredo, esteve interligada as garantias de relativa segurança que sua presença proporcionou aos índios. Com mediações evidentes e usos explícitos dos espaços locais abertos pelos conflitos entre posseiros, autoridades locais e índios, formando sua área de atividade, explicando as razões de seu sucesso e o manteve em pleno exercício de funções até sua morte. Quando em resposta às suas contribuições, as memórias de seus feitos transformaram-se em reserva concreta, porém imaterial, socializada por gerações entre os Fulni-ô. Imersos em uma cultura social de solidariedades, conflitos e proteção, socializaram essa herança imaterial aos quais as lembranças alcançaram (LEVI, 2000).

O Padre Alfredo Pinto Dâmaso então Pároco nos citados municípios, nasceu em janeiro de 1881 no Engenho Furado, município de São Miguel dos Campos, em Alagoas. Viveu a infância no Engenho São Francisco do Cariri pertencente a sua família, localizado no município de Boca da Mata/AL (DÂMASO, 2010). Conheceu a dinâmica do funcionamento do engenho, incluindo a presença de trabalhadores sazonais de diversas partes de Alagoas, assim como, de estados vizinhos, mão-de-obra muitas vezes composta por índios, o que sugere o contato inicial do futuro padre com esses indivíduos (SILVA, 2008, p.218).

Iniciou sua formação primária em 1890 com uma professora particular. Foi levado pelo Padre Júlio de Albuquerque, para concluir essa formação em escola pública, em 1895, na cidade de Alagoas/AL, atual Marechal Deodoro, de onde saiu para iniciar os preparativos para o sacerdócio no ano seguinte. Em 1897, começou a fazer os preparatórios com o Padre Capitulino de Carvalho e o Dr. Verçosa Jacobina, que lhe ensinou Português, Francês e Latim (DÂMASO, 2010).

Observamos que o contato do futuro padre com a Igreja Católica Romana ocorreu desde a formação primária, o que não era uma prática incomum na época, principalmente em se tratando da Educação em Alagoas

em fins do século XIX. O acesso à educação formal e a um posterior ensino superior, era limitado, quase nulo, no interior de Alagoas naquela época (FERREIRA, 2009). Porém, o modo particular de se relacionar com os representantes da Igreja Romana, proporcionou-lhe uma condição de destaque e contribuiu para seu êxito, também em outros setores.

A postura do Padre pode ser compreendida no ponto de vista social, quando analisada a documentação emitida e recebida pelo religioso no período. Dentre as quais destacando-se, pelo o teor público, a carta “Pelos índios. O Serviço de Proteção aos Índios e a Tribu dos Carijós”, publicada em *O Jornal* no Rio de Janeiro em 1931. Nesse sentido, apesar de sua posição na sociedade da época e as boas relações, o religioso fazia questão de evidenciar a aproximação com os índios Fulni-ô e denunciar as injustiças cometidas contra aqueles “infelizes patrícios”. Muitas vezes confrontando-se com pessoas politicamente e economicamente poderosas na região.

Respeitado pelas origens familiares, na trajetória na Igreja Romana, galgou a formação secundária e superior no Seminário de Olinda e no decorrer e conquistou a posição de Conselheiro Clerical. Como cidadão participante nas dinâmicas locais e regionais, alistou-se como Capelão Militar na Revolução de 1930, sob as ordens do Tenente Juarez Távora, braço direito do Presidente Getúlio Vargas. Portanto, transitou sobre vários setores da sociedade, destacando-se.

A análise da documentação evidenciou que a trajetória de Padre Alfredo além da vida religiosa, mas não distante dela, sugerindo em vários contextos a inclusão num sistema de reciprocidades. Observado em trechos de correspondências citados a seguir, sendo possível compreender a importância da sua atuação no processo revolucionário de 1930.

Ao querido amigo e sincero revolucionário padre Dâmaso – o Juracy agradece e retribui a felicidade de 1931. Sua pessoa, em meu coração de amigo, ocupa um lugar de relevo. Espero que, no decorrer do ano que se inicia Deus nos permita vêr o nosso Brasil ascender ao lugar que lhe compete ao concerto das Nações. Abraços muito afetuosos.²⁴

²⁴O trecho citado da referida carta foi citado no Pronunciamento do Deputado Federal Oséas Cardoso na Câmara dos Deputados. **Em memória do Padre Dâmaso.** Departamento de Imprensa Nacional. Brasília, em 17 de julho de 1964. Disponível no Memorial Padre Alfredo Pinto Dâmaso, Bom Conselho/PE, 2010.

Evidenciando o êxito de sua experiência como Capelão Militar na Revolução de 1930. Resultando em importantes laços advindos das relações firmadas naquele contexto. E evidenciando também a maneira como transitava entre as esferas religiosas, políticas e militares da sociedade

Reverendo, que vos beije a mão na invocação que assim faço da santa aliança que Augusto Comte sonhou dos católicos com os positivistas sob a inspiração da regeneração social para maior glória de Deus e da Humanidade, convencido como estou, dos ensinamentos do Grande Mestre de que a Religião é uma Instituição doutrinaria e indivisível, sujeita, como todos os fenômenos da Ordem universal, às invioláveis leis dos três estados que regem os fenômenos da inteligência e da sociabilidade. Acreditaí na sinceridade do vosso amigo muito grato e servo na Humanidade.²⁵

Em carta a Getúlio Vargas em 1945, em plena Segunda Guerra Mundial, mesmo idoso voluntariou-se na tentativa de outra vez servir a pátria. O Padre referiu-se a uma visita ao Presidente, em nome do SPI, quando intercedeu pelos índios, afirmando que na ocasião Vargas “Prometeu amparar e salvar, como patrioticamente o tem feito até o presente.”²⁶ Finalizou a carta, certificando-se de não ser mal interpretado: “Acredito que Vossa Exa. Acreditará na sinceridade do meu oferecimento, e que não verá nas minhas palavras outro sentido a não ser – servir ao Brasil”.²⁷

De acordo com a análise da documentação consultada, o Padre Alfredo Pinto Dâmaso foi atuante junto aos índios, ao SPI e na Igreja Católica Romana. Em 1955 foi nomeado Consultor Diocesano por Dom Francisco Expedito Lopes, o Bispo da Diocese de Garanhuns/PE, reafirmando o papel de destaque na Igreja Romana.

²⁵Carta do General Rondon em ?/?/1931 ao Padre Alfredo Pinto Dâmaso. Disponível no Memorial Padre Alfredo Pinto Dâmaso, Disponível no Memorial Padre Alfredo Pinto Dâmaso, Bom Conselho/PE.

²⁶O trecho da referida carta foi citado no Pronunciamento do Deputado Federal Oséas Cardoso na Câmara dos Deputados. **Em Memória do Padre Dâmaso.** Departamento de Imprensa Nacional. Brasília, em 17 de julho de 1964. Disponível no Memorial Padre Alfredo Dâmaso, Bom Conselho/PE.

²⁷Idem.

A atuação do Padre Alfredo foi permeada por relações influentes nos âmbitos social, religioso, militar e político, favorecendo a escolha dos índios para intervir em seu favor. Falecendo no Recife/PE em junho de 1964, após sua morte ocorreram reflexos destas relações. Na Câmara Federal foi realizado um discurso póstumo pelo Deputado Federal Oséas Cardoso, intitulado “Em memória do Padre Dâmaso”, no qual afirmou “com 83 anos, fechou os olhos para eternidade o meu ilustre e saudoso amigo Monsenhor Alfredo Pinto Dâmaso, sacerdote cujo nome projetou-se pelos seus valiosíssimos serviços prestados à Pátria, de maneira incomum no Brasil inteiro”.²⁸

Os Carnijó/Fulni-ô: estratégias e resistências.

Situado numa região entre montanhas, fronteiriça entre as matas de Bom Conselho/PE e a bacia do rio Ipanema, a região do município de Águas Belas/PE é um espaço de transição entre Sertão e Agreste pernambucano, o chamado atual Semiárido. O difícil acesso sugere a tentativa dos indígenas em fugir da expansão colonial portuguesa com a criação de gado e a agricultura extensiva praticada pelo colonizador, que avançava, reprimia e perseguia os índios que tentavam resistir (LINDOSO, 2011). O Município de Águas Belas está localizado na fronteira entre os estados de Pernambuco e Alagoas, contabilizando uma população de 40.235²⁹ habitantes sendo 4.689 índios, segundo o Censo IBGE/2010³⁰.

A aldeia-sede Fulni-ô tem o padrão organizacional semelhante a um bairro da cidade de Águas Belas, com o diferencial de ser habitada quase exclusivamente por índios, com algumas exceções, em virtude de casamentos interétnicos. Dividida em pequenos lotes, com casas de alvenaria, ruas não calçadas que como afirmam os índios, foi uma escolha deles por motivos relacionados às suas expressões socioculturais. Com ressalva apenas da praça central, apresentando calçamento, localizada em frente à igreja na aldeia, onde está afixada a estátua do Padre Alfredo Pinto

²⁸Pronunciamento do Deputado Federal Oséas Cardoso na Câmara dos Deputados. **Em Memória do Padre Dâmaso.** Departamento de Imprensa Nacional. Em 17/04/1964.

²⁹<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/aguas-belas/panorama>. Acesso em: 12/10/2017.

³⁰<https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3667>. Acesso em: 12/10/2017.

Dâmaso idealizada e custeada pelos Fulni-ô. A proximidade física com a cidade, favorece as trocas interétnicas mais intensas, porém, observa-se as fronteiras étnicas estabelecidas pelos índios, em meio a fatores socialmente relevantes como o processo histórico de reafirmação étnica, externado pelo sentimento de pertencimento, não pautado unicamente em traços diacríticos, mas em uma identidade entendida e afirmada por aquele povo (BARTH, 2011).

Localizado no Vale do Ipanema, o aldeamento foi registrado desde o século XVIII, sendo os índios conhecidos pelo etnônimo Carnijó ou Carijó. O território indígena compreende atualmente uma área de 11.500 mil hectares³¹ sob domínio indígena. A definição da situação jurídica territorial dos Fulni-ô, encontra diversas barreiras devido à ausência de informações que apenas começaram a ficar mais acessíveis a partir do século XX, com a ação do órgão indigenista oficial (SPI). Embora no Decreto Estadual nº637, de julho de 1928, haja um reconhecimento da doação feita pelos atos da Coroa portuguesa e Império, existem vários impasses, como arrendamentos por posseiros, a inclusão da área urbana nesse processo, dentre outros, que dificultam a definição de limites deste território. ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS DO NORDESTE (1993, p.16).

Em narrativas os habitantes locais afirmam que um morador de Santo Antão da Mata, chamado João Rodrigues Cardoso, teria fundado uma povoação junto a Serra do Comunati, próximo a uma lagoa, portanto chamada povoação da Lagoa, primeiro núcleo de povoamento não-indígena, oficializado em 1832. Teria acontecido uma expansão urbana e posteriormente àquela povoação foi elevada à categoria de município com o nome de Águas Belas. Inicialmente, teve como ponto central a Capela da Santa Cruz e as boas relações com os nativos, propiciaria a doação de um terreno para construção da Capela de Nossa Senhora da Conceição. A aldeia indígena mantinha-se independente da povoação, cujos moradores pagavam foro ao pároco, exceto os índios (PINTO, 1956).

Os processos históricos vivenciados pelos povos indígenas no Nordeste, foram marcados pelos esbulhos dos territórios indígenas, de

³¹ ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS DO NORDESTE. Rio de Janeiro: PETI. UFRJ, 1993. p.8-11. Acesso em: 14/11/2018.

forma mais evidente no período em que os antigos aldeamentos foram extintos e suas terras declaradas devolutas após a promulgação da Lei de Terras em 1850. Sendo autorizado posterior aforamento e venda das terras que o governo declarasse “abandonadas” pelos índios.

Em Pernambuco, foram extintos os aldeamentos em 1875, dentre os quais o aldeamento do Ipanema, localizado no município de Águas Belas, onde viviam os Carnijó/Fulni-ô. Desse modo, os aforamentos aconteciam por meio “lícito”. Os terrenos foram demarcados, num total de 113 lotes, porém, respeitando o pertencente a Capela. Cada lote media 302.500m². Conforme a cidade crescia, a apropriação do território pelos “brancos” foi ocorrendo por meios menos lícitos, aumentando a animosidade entre índios e não-índios e o número de violências contra os primeiros (PINTO, 1956).

Mesmo após a extinção dos aldeamentos, justificada pela afirmação de não existirem mais índios, ocorriam relatos sobre reclamações de lideranças dos Carnijó/Fulni-ô, em 1904, quando, organizaram formas de resistência por meios formais. Em resposta a essas reclamações, o Governador Sigismundo Gonçalves a respeito da situação jurídica dos “silvícolas”, habitantes nas terras do antigo aldeamento afirmou: “não havia razão (argumentava o Governador) para destituir os atuais habitantes em benefício de outros” (PINTO, 1956, p.16).

Apesar dessa decisão, em 1908, continuaram os arrendamentos territoriais por tempo determinado em seis anos, após isso, as terras voltaram para o Estado. Desse modo, em 1914 foram devolvidos os lotes aos Fulni-ô, ocorrendo devolução para o Estado apenas no caso de abandono do território por parte dos ocupantes (PINTO, 1956).

Quando em 1918, com a posse do Padre Alfredo Pinto Dâmaso nas paróquias de Bom Conselho e Águas Belas, foram fortalecidas as manifestações, firmou-se uma aliança efetiva entre o sacerdote e os índios até a época da morte do religioso. Essa articulação resultou no reconhecimento étnico oficial dos Fulni-ô pelo SPI. Em 1924, o órgão instalou o Posto Indígena (P.I.) General Dantas Barreto, nome em homenagem ao ex-Presidente³² de Pernambuco (1911-1915). Com o reconhecimento oficial dos Fulni-ô, tornaram-se ainda mais frequentes as

³²Expressão utilizada na época para o atual cargo de Governador do Estado.

reclamações de posseiros afirmando inexistência de índios naquela localidade.

A partir da interferência do SPI destacaram-se nomes como o de Antonio Estigarribia, que assumiu a defesa dos indígenas. Nesse período, Estácio Coimbra, Governador de Pernambuco na época, foi o árbitro entre índios, posseiros e município.

Os índios Fulni-ô relatam que o Padre Alfredo tinha um temperamento forte, era destemido e obstinado, fundou na aldeia uma escola, cujo nome fazia homenagem ao General Cândido Mariano Rondon, incentivando assim a inserção da educação formal entre os indígenas. Porém, acreditava na importância da manutenção do idioma Yatê e, por isso, insistia com os índios, para não deixarem que “tirassem sua língua e sua religião, o Ouricuri”³³. Nessa perspectiva, Dona Ana Lúcia recordou: “Quando nois ía pro nosso ritual, ele vinha celebrar a missa [...] e dizia pra nois não deixar a nossa língua: Yatê”.

Diferente de outras experiências missionárias, apesar de celebração de missas e ensino da catequese cristã, não encontramos indícios de uma atuação coercitiva do Padre Alfredo para condenar as crenças e práticas religiosas indígenas. Apesar de atuar na aldeia, o sacerdote respeitava os momentos de retiro religioso dos indígenas com a exclusividade de índios no local do ritual, e como relatam os Fulni-ô recusou-se a participar, mesmo quando convidado. Ainda de acordo com esse povo, o padre foi o único “branco” a receber o convite para participação naquele ritual. Em justificativa, dizia o religioso que àquele era um lugar apenas dos índios. Desse modo, sem utilizar de imposições, o Padre conseguiu evitar a repulsa do povo Fulni-ô as pregações católicas romanas.

Após o reconhecimento oficial, embora em melhor situação jurídica, os índios ocupavam terras acidentadas e pouco férteis, sendo melhor para criação de animais do que propriamente para agricultura. Por essa razão, o órgão indigenista oficial, instalou naquele território três fazendas de gado, onde também se criava zebus puro sangue. Cada núcleo de povoamento possuía um açude. Porém, mantinham também uma reserva ambiental para evitar o desaparecimento da vegetação local. Contavam também com um

³³Nomeação da religião Fulni-ô pelos indígenas e também ao local onde acontecem as práticas religiosas.

caminhão que conduzia os produtos indígenas para Garanhuns (PINTO, 1956, p.19-20).

Mesmo antes da aliança firmada com o Padre Alfredo Dâmaso, os Carnijó/Fulni-ô utilizavam estratégias, para interferir de alguma forma no cenário local e garantir a permanência nas terras do antigo aldeamento. Porém, enfrentaram dificuldades frente as autoridades locais e provinciais, pois estas apoiaram-se numa imagem de mestiçagem dos índios para justificar a invasão das terras indígenas (DANTAS, 2010).

Em meio aos processos de misturas étnicas, os índios agregaram aspectos de outras expressões socioculturais em um processo de reelaboração da identidade étnica, considerando relações com o passado e os contextos históricos onde estavam inseridos. Apropriando-se, por vezes, da legislação imperial para embasar reivindicações, ao tempo em que se organizaram coletivamente e firmaram alianças, transpondo as exigências do órgão indigenista oficial para o reconhecimento étnico (OLIVEIRA, 1998; DANTAS, 2010).

Num contexto social da extinção dos aldeamentos em Pernambuco nas últimas décadas do Século XIX e o reconhecimento étnico oficial nas primeiras décadas do século XX, período em que o Estado absorvia a problemática nacional de transição entre Império e República e uma legislação agrária que atendia os interesses dos grandes proprietários de terras, foi extinto o aldeamento de Ipanema; descaracterizados os Fulni-ô sob a justificativa de serem índios misturados, mestiços ou caboclos e lhes foi negado, providencialmente, o direito à terra.

O contato com o Padre Alfredo Pinto Dâmaso, apesar de não caracterizar o início das reivindicações dos Carnijó/Fulni-ô por seus direitos, possibilitou e favoreceu a continuidade de ações anteriores, potencializando-as. Deste modo, os índios se fortaleceram o suficiente para, em meio a essa aliança, elencar uma nova etapa da história mediante a conquista do reconhecimento oficial, em uma condição juridicamente mais favorável (LIMA, 1995). Embora, a instalação do PI pelo SPI não tenha garantido a demarcação do território reivindicado, conferindo aos índios uma pequena parte desse (DANTAS, 2010). As relações entre índios e fazendeiros nos anos seguintes, foram permeadas por conflitos constantes. E apesar das violências praticadas pelos invasores, por vezes respondidas,

mas nem sempre em proporcional intensidade, continuaram as mobilizações indígenas nas retomadas dos territórios no Nordeste brasileiro (LIMA, 1995).

Considerações finais

A compreensão sobre o processo histórico onde ocorreram as emergências étnicas indígenas no Nordeste, está vinculada a análise dos fatores que contribuíram para que ocorressem. Considerando o protagonismo dos índios, imbuídos de persistência e resistência que elaborando estratégias³⁴, vivenciaram processos de reconhecimento étnico favorecidos pelo contexto sociocultural e político no país. Os indígenas se mobilizaram para serem reconhecidos oficialmente, cientes das ações do SPI enquanto órgão estatal atuando junto aos indígenas em outras regiões do Brasil, perceberam a necessidade de estabelecer alianças e mediações para tornar possível os diálogos com o Estado e suas instituições. E nessa perspectiva o Padre Alfredo Dâmaso atuou para que essas relações ocorressem, em um período de profundas mudanças, sucedido pela fase de transição sociopolítica mais drástica na década de 1930. As iniciativas do Padre Alfredo Dâmaso junto aos Fulni-ô, não somente possibilitaram a presença do órgão indigenista oficial no território indígenas, configurando um posterior reconhecimento oficial dos índios, mas também, contribuiu para uma redefinição da política indigenista, que a partir de então, também estaria voltada para o Nordeste brasileiro.

As alianças foram pensadas e construídas em um determinado espaço geográfico, em resposta aos contextos nacionais e locais. Analisando essas situações, foram percebidas as conexões entre situações e as personagens, evidenciando que as conexões foram pensadas estrategicamente, de acordo com as necessidades e interesses das personagens envolvidas nesses processos. Deste modo, foram tecidas as

³⁴ Entende-se o conceito de estratégia na perspectiva de Certeau (2013, p.45): “o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que o sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico”.

conexões complexas e não aleatórias, servindo ao propósito dos índios e seus aliados, favorecendo as ações necessárias para efetivar a conquista de direitos.

Neste contexto, percebemos os povos indígenas como sujeitos nesse processo, ao identificarem no momento histórico a oportunidade de se organizar e promover mobilizações para o reconhecimento de direitos, favorecidos pela constituição de alianças interétnicas. Não sendo apenas objeto de imposições, mas participantes efetivos nas mudanças ocorridas, criando estratégias para a sobrevivência étnica e física, desencadeando nos processos específicos que os interessavam, destacando-se o reconhecimento oficial pelo SPI. O processo histórico vivenciado pelos Carnijós/Fulni-ô foi bastante emblemático para compreendermos os índios na História no Nordeste do Brasil.

Referências

ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS DO NORDESTE. Rio de Janeiro: PETI. UFRJ, 1993. p.8-11. Acesso em: 14/11//2018.

BARTH, Fredrik, Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. **Teorias da etnicidade.** Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano:** morar e cozinar. 22^a ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **História dinâmica social e estratégias indígenas:** disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema em Águas Belas. Pernambuco. (1860-1920). 2010. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense: Rio de Janeiro, 2010. p. 157.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó:** uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal de Alagoas: Maceió, 2009. p. 168.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LINDOSO, Dirceu. **O grande Sertão**: os currais de boi e os índios de corso. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Maná**, vol.4, n°.1, p.47-77, abr. 1998.

PINTO, Estevão, 1956. **Etnologia brasileira**: Fulni-ô – os últimos tapuias. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

SILVA, Edson H. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Tese de Doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, SP, 2008.

PEÇAS DIDÁTICAS DE BERTOLT BRECHT COMO PRÁTICA DE RESISTÊNCIA

improvisações e articulação com a realidade de jovens de comunidade

Hélio José Santos Maia³⁵
Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira³⁶

Introdução

O objetivo do ensino do teatro é sensibilizar, educar e mobilizar os envolvidos para o entendimento de que toda realidade pode ser transformada quando ocorre uma tomada de consciência social como possibilidade de resistência ao instituído que fere os direitos humanos e a autonomia. A politização da estética teatral de Bertolt Brecht oferece uma abertura para novos olhares sobre a realidade vivenciada no cotidiano dos sujeitos. Cenas do cotidiano se desenrolam sobre um palco e cenários estranhos que pode ser a própria escola, a casa, a rua. O teatro é um instrumento de transformação. A partir da linguagem teatral utilizada para explicitar as relações sociais e seus consequentes problemas, cria-se um espaço alternativo e democrático para o confronto de ideias originadas de diversificadas culturas e gritos de resistência.

A educação social deve envolver fatores emocionais e intelectuais de forma integrada, de maneira que contribua para a mobilização social em

³⁵ Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Faculdade de Educação e mestre em Ensino de Ciências (PPGEC) pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências ambos pela Universidade de Brasília (UnB). Docente da Faculdade de Educação da UnB e pesquisa Ensino de Ciência e representações em conceitos de ciência na educação básica.

³⁶ Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia na área de Teatro-Educação, Mestre em Artes Cênicas pela (UFBA). Graduada em Licenciatura em Teatro (UFBA). Atualmente é Professora Associada I da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência na área de teatro, educação, encenação, criação artística, direção e interpretação teatral.

torno de temas de interesse geral, que propiciem, sobretudo, a politização do espaço público e privado por meio da “crítica social” e “consciência histórica” presentes na obra de Brecht.

Pretendemos nesse texto fazer a descrição da leitura crítica e reflexiva das peças didáticas de Bertolt Brecht: *O voo sobre o oceano*, *Baden-Baden sobre o acordo*, *Aquele que diz sim aquele que diz não*, *A decisão* (BRECHT, 1992); *Os Horácios e os curiácos* (BRECHT, 1991) e *A exceção e a regra* (BRECHT, 1994), feitas em oficina experimental de teatro realizada com um grupo de jovens do bairro Nordeste de Amaralina, em Salvador, Bahia,

O bairro e os jovens

O bairro Nordeste de Amaralina, em Salvador – BA compreende uma área de 9km² com uma população de 73.084 habitantes (BAHIA-CONDER, 2016), com um total de 22.126 domicílios, dos quais 99,7% particulares e permanentes. A população predominante da área está na faixa dos 15 aos 39 anos, dos quais 50,1% são negros, com renda média inferior a três salários mínimos. É um bairro de terreno acidentado, com presença de morros e vales. Em virtude disso são poucas as ruas onde transitam veículos. Em muitos locais o único meio de acesso é o drenante pluvial utilizado como escadaria. No entorno do Nordeste de Amaralina localizam-se bairros típicos de classe média e classe média alta que contrastam com a precariedade do local.

A oficina foi composta por doze (12) jovens, sendo seis (06) homens e seis (06) mulheres, com faixa etária entre quinze e vinte e quatro anos. A maioria cursava o Ensino Médio, sendo que dois já o haviam concluído e um faz primeiro semestre de Letras na Faculdade de Tecnologia e Ciências - FTC. No que se refere aos dados familiares, observamos que o número de pessoas que moram com os jovens na mesma casa, varia em torno de três a cinco em média. A renda familiar indicada por eles é de menos de três salários mínimos.

Os encontros, as peças e o trabalho

Nos primeiros encontros procuramos aplicar exercícios de integração, de desinibição, de consciência corporal, vocal e de improvisações com situações dos temas sociais que identificamos nas peças didáticas. Iniciávamos com aquecimentos físicos e vocais. Após algumas semanas de treinamento físico, vocal e de interpretação, quando a turma já estava integrada, e já era possível desenvolver trabalhos em equipes, em duplas etc., achamos que era o momento das leituras das peças de Bertolt Brecht. Assim disponibilizamos cópias para todos os participantes e fizemos as leituras, seguidas de análise e discussão. Em seguida o grupo escolhia um fragmento da peça e os jovens dramatizavam-na de várias maneiras. Esgotadas as improvisações com o fragmento, a equipe identificava o tema central do fragmento e relacionava-o com situações do cotidiano. Assim, após esse momento, fazíamos uma avaliação processual com enfoque maior nas improvisações, identificando e reconhecendo nas cenas trazidas pelos alunos, a mesma situação do fragmento da peça didática.

A primeira peça lida foi *O voo sobre o oceano*, escrita em 1928/1929, para ser apresentada em rádio e/ou salas de concerto e que era destinada a estudantes. A princípio recebeu o título de *O Voo de Lindbergh*³⁷. Transmitida pela primeira vez na cidade alemã de Baden-Baden. A peça teve seu título alterado para *O voo sobre o oceano*. Alguns estudiosos dizem que o tema é uma exaltação ao progresso científico, outros apontam que é uma glorificação à vitória do homem sobre si mesmo. Conforme Peixoto (1979, p. 111) Brecht “define o texto como um instrumento de ensino, um objeto didático”. Dezessete cenas curtas formam a peça em que o aviador “enfrenta a si mesmo, a tempestade, a neve, o nevoeiro e o sono”.

Os participantes receberam o texto na íntegra e fizeram uma leitura neutra e logo em seguida uma análise tentando encontrar o tema central. Eles apontaram a “perseverança” como um tema presente. Também identificaram o predomínio da tecnologia sobre o ser humano.

³⁷ Charles Augustus Lindbergh (1902 - 1974), americano, foi o primeiro a sobrevoar o Atlântico num voo solitário, entre Nova York e Paris, em 1927, gastando 33 horas e meia na travessia.

Finda a reflexão sobre a peça, foi escolhido um fragmento dela para a turma trabalhar: **CENA 8 – Ideologia:** o personagem discorre sobre o progresso, assinalando que ele vem para mudar o que é antigo e ultrapassado, o que é primitivo. Por outro lado, o personagem faz um retrato de Deus sob o ponto de vista de alguém que é ateu — na peça ele assim se identifica. Desse modo, o avanço tecnológico viria para anular a divindade e melhorar o mundo.

A peça didática de *Baden-Baden sobre o acordo* foi a segunda lida pela turma. Brecht a escreveu com a finalidade de que fosse apresentada às escolas e com efetiva participação do público. Ela retoma “o tema de O Voo Sobre o Oceano [...] mas aprofunda a desmontagem do mito do herói e coloca em primeiro plano a reflexão sobre o significado social do progresso técnico e científico assim como as bases para o seu desenvolvimento” (PEIXOTO, 1979, p. 112). A grande discussão da peça é: o homem ajuda o homem? De acordo com a história a resposta é não.

Os participantes leram a peça na íntegra e escolheram o fragmento da **cena 2 – Terceiro Inquérito**, em que aparecem três *clowns*³⁸. Como os alunos eram apenas doze, trabalhamos sempre com duas turmas e a dramatização foi feita de diversas maneiras assim: cena rápida, lenta, em câmera lenta, acelerada, como androides, etc.

Após esse momento partimos para a avaliação onde, em círculo, discutimos sobre o processo e avaliamos a peça. O tema identificado pela turma foi manipulação x autonomia. O comentário recorrente foi que o homem não ajuda o homem, é essencialmente egoísta, portanto é mais fácil banalizar o sofrimento alheio. Dessa forma faz-se de conta que aquela situação e/ou problema não nos diz respeito, portanto podemos continuar vivendo como se nada tivesse acontecendo. Os alunos citaram o exemplo das crianças de rua, dos mendigos e diversos pedintes que se fantasiam de palhaços, fazem malabarismo nos sinais e as pessoas passam por eles como se nada estivessem acontecendo, numa apatia absoluta. Nessa discussão a turma esteve mais solta, e percebemos que isso se deu pelo fato dessa peça ter sido mais instigante. Alguns comentários foram bem pertinentes e nós permitimos a livre expressão de todos, sem o menor tolhimento. Os alunos

³⁸ Palhaços.

se referiram a experiência com várias intenções do texto como algo muito proveitoso, disseram que era como se vivenciassem várias situações e assim tornava-se mais fácil compreender o outro.

Na verdade, a leitura de *Baden-Baden* abriu oportunidade para discussões relacionadas à alteridade, temática bastante discutida nos últimos tempos e que procuramos, junto com a turma, relacioná-la com alguns comportamentos de personagens da peça, trazendo posteriormente essa discussão para o dia-a-dia.

O Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa (2001) registra o significado de alteridade como “natureza ou condição do que é outro, do que é distinto”. A questão da alteridade vem sendo tratada há muito tempo por uma diversidade de espaços intelectuais que vão desde a filosofia às ciências ditas humanas e sociais à psicologia.

É importante que se esclareça que alteridade e identidade são coisas diferentes. A identidade é definida pela afinidade do indivíduo na relação com outros indivíduos, isto é, cada indivíduo se completa e se efetiva no relacionamento com os que estão à sua volta, em seu convívio. É na relação entre o EU e o OUTRO que se constrói a identidade do EU. Alteridade é colocar o outro no lugar do ser. Reforçando essa ideia registra a importância da alteridade na construção dos sujeitos, quando a relação com o Outro é a base de uma co-presença ética. Uma vez que a formação de um sujeito ético faz parte do nosso trabalho, julgamos pertinente a discussão desse tema na oficina.

Na leitura de *Baden-Baden* discutimos sobre as questões referenciadas no parágrafo anterior. Os alunos perceberam que “o mundo está egoísta e que é difícil ajudar os outros, justamente por faltar às pessoas essa relação Eu e o Outro”. Ao mesmo tempo eles reconheceram no texto a questão da manipulação, pois a cena trabalhada refletia exatamente essa situação – o gigante perde sua vontade ao ser manipulado pelos outros *clowns*.

Percebemos nesse dia que alguns alunos são menos críticos, chegando a agradecer algumas “concessões” dos governantes. Aproveitamos esse momento para chamarmos a atenção para o fato de necessitarmos estar atentos a todas as mensagens da mídia. Para tanto buscamos apoio em Rodrigues (1970-71) uma vez que para o autor a

compreensão da subjetividade da recepção é o caminho mais viável para entender a mensagem que os veículos de comunicação nos trazem.

A importância que essas mensagens midiáticas têm para os indivíduos e as maneiras de usar os materiais simbólicos mediados dependem crucialmente dos contextos de recepção e dos recursos que os receptores têm à disposição para os auxiliar no processo de recepção. (RODRIGUES, 1970-71, p. 06)

Durante a improvisação dos clowns percebemos que alguns alunos não tinham coordenação motora adequada, então fizemos alguns exercícios associando expressões físicas com textos como, por exemplo: dar o texto como se estivessem grudados ao chão, dar o texto atrás do trio elétrico, dar o texto correndo, etc. Abordamos a importância da concentração para o bom desempenho do trabalho da cena, informando que este elemento é a capacidade, por escolha, e a qualquer momento que o ator queira, centralizar a atenção em qualquer coisa que ajuda a perceber ações importantes na cena.

Stanislavski (1994) também sugere que para se colocar a criatividade em prática temos que ter alguma coisa que nos interesse no objeto de nossa atenção. Destacamos ainda a necessidade do autocontrole e da disciplina durante o processo de criação de cena e durante a apresentação. Nesse diálogo falou-se sobre a quarta-parede que segundo Pavis (2001, p. 315) é uma “parede imaginária que separa o palco da plateia” e fizemos uma rápida abordagem histórica sobre a interpretação realista e o surgimento do diretor, da quarta parede e de Constantin Stanislavski como primeiro teórico de teatro a sistematizar um método de interpretação para o ator.

Também avaliamos as cenas que surgiram da improvisação, destacamos a importância da lógica textual, independente da quantidade e da sequência da palavra, pois entendemos que o texto também pode ser físico. Provocamos os alunos no sentido das possibilidades que poderiam emergir a partir daquelas cenas e daí novas ideias e situações foram surgindo nesse diálogo. A criação deles apresentou os seguintes elementos:

CENA I — Um jovem casal de adolescentes se conheceu numa festa na comunidade. Tornam-se tão apaixonados que despertaram a inveja dos amigos. Estes manipularam o casal a ponto de surgir um conflito que provoca o término da relação. Aqui são apontados dois desfechos: o

rapaz/moça termina o namoro; o rapaz/moça continua sua relação sem se deixar influenciar pelos companheiros.

Eles identificaram como manipulação o fato de os amigos convencerem um deles a terminar o relacionamento; e como autonomia a decisão do rapaz em tirar a história a limpo e permanecer com namorada. **CENA II** — Os adolescentes se reúnem num bar e assistindo TV veem o ocorrido com o voo 3414 da TAM. Ficam chocados e comentam o caso entre si.

Os participantes concluíram que a mídia manipula o público, usando estratégias como o de passar horas falando sobre um acidente aéreo, com isso, desviando a atenção de problemas tão graves como fome, miséria, violência, exclusão social, desemprego, etc. Acidentes são fatos pontuais, porém as mazelas sociais são a realidade diária de milhares de pessoas em todo o país.

A terceira peça didática foi *A decisão*. A peça é um julgamento e provocou muita polêmica na época em que foi apresentada por Brecht. Seu caráter ideológico partidário fez com que alguns autores como Hanna Arendt a relacionasse com “os processos e expurgos iniciados na União Soviética após o VI Congresso do Partido Comunista” (PEIXOTO, 1979, p. 117).

Ainda segundo Peixoto (p. 118), nesta peça “o Partido apoia e aprova a eliminação física de um jovem e apaixonado revolucionário, já que consente em ser morto, já que sua falta de controle emocional e disciplina partidária colocavam em perigo a tática e a estratégia de um plano subversivo na China”.

Para a leitura e análise da peça *A decisão*, aplicamos uma metodologia diferente de forma a estimular a participação ativa dos jovens no decorrer do processo e também para evitar a banalização de nossa proposta. Iniciamos a aula com uma discussão sobre: interesses individuais e coletivos, mobilização social e participação política na comunidade.

Em círculos lançamos os temas para debate e a discussão foi instaurada. Os alunos comentaram que estavam insatisfeitos com a administração do bairro que moram e com o abandono em que ele se encontra. Defenderam a ideia que se todos se unissem talvez alguma coisa

pudesse ser feita. Falaram das dificuldades enfrentadas pelos moradores quanto a questões básicas como saneamento, moradia, escola, saúde e etc., e admitiram que quase não se discute esses temas. Um exemplo disso, segundo eles, é que nas escolas aonde estudam ninguém aborda essas questões. O grupo atribuiu esse silêncio ao fato de as pessoas terem medo de se manifestar e, dessa forma, não é possível criar ações coletivas em prol da comunidade.

Depois dessa discussão fizemos um aquecimento físico a partir da criação de uma coreografia cujo tema era “a comunidade e seus participantes numa ação social”, O próximo passo foi a leitura propriamente dita. Como os participantes já tinham discutido sobre interesses e mobilização social foi mais fácil a compreensão do texto e o reconhecimento do tema. Os participantes questionaram até que ponto um ideal justifica ações perigosas e arriscadas, e como desenvolver convicções políticas se esta questão não está incluída no diálogo familiar. O tema autonomia surgiu nesse momento como característica responsável pela tomada de decisões.

O fragmento escolhido para a dramatização foi *A pequena e a grande injustiça*. Nesta cena quatro agitadores convencem um jovem a ficar na porta de uma fábrica, cujos funcionários estavam em greve, distribuindo panfletos. Os panfletos traziam mensagens de incentivo para alguns funcionários que se recusavam a fazer greve, a agir de forma contrária. Um policial chega ao local e começa o confronto entre ele, os agitadores e o rapaz. O resultado disso é a morte do policial e de dois operários. Os participantes dramatizaram a cena, procurando manter o texto e a situação do fragmento o mais fiel possível. Em seguida formamos um único grupo e solicitamos que associassem as situações — tantas as que surgiram na discussão quanto àquela relacionada à *A decisão* — com outras situações do cotidiano, onde todos participassem coletivamente e dessa forma pudessem apresentar a cena.

CENA I - A comunidade vem enfrentando uma situação constrangedora. Todas as noites as pessoas se recolhem às 22 horas, pois um carro preto passeia pelo bairro atirando nos bares e em quem estiver distraído. Este carro é chamado de “o carro do rodo”. Os jovens se mobilizaram e resolveram criar estratégias que sensibilizem a comunidade

para a solução do problema tais como denúncias, passeatas, reuniões com líderes comunitários.

Encerramos a discussão refletindo como é importante conhecer para entender e consequentemente transformar, pois ninguém muda o que não conhece. A atitude de rebeldia advém do conhecimento de que algo não está funcionando bem. Atitudes rebeldes significam atitudes de mobilização de mudança, de necessidade de se transformar o que está estagnado. Percebemos nesse encontro que os participantes começam a demonstrar uma preocupação em apresentar seus pontos de vista e expor questões pendentes.

A quarta leitura foi *Aquele que diz sim e aquele que diz não*, peça que teve sua estreia em 1930. É uma ópera curta e foi representada por estudantes. A peça conta a história de um professor que organiza uma excursão para buscar medicamentos que combatam a epidemia que assola uma pequena cidade. O grupo tem que realizar uma difícil travessia pelas montanhas. Um menino órfão de pai e cuja mãe está doente, pede para ir com a excursão. A partir daí a peça apresenta dois momentos distintos. Um em que o menino adoece durante a viagem e aceita ser sacrificado, cumprindo a tradição; e o outro em que ele não aceita morrer e exige que os companheiros o levem de volta para casa. Conforme Peixoto (1979, p. 116) “o tema é moral, mas Brecht estava interessado em provocar um debate mais amplo”.

Na leitura de *Aquele que diz sim, aquele que diz não*, tivemos que alterar nossa programação, pois faltou energia elétrica no teatro. Assim começamos com um breve aquecimento físico no ritmo de músicas diversas e, em seguida, fomos para frente do teatro a fim de que a leitura pudesse acontecer. Sofremos interferências do barulho dos carros, de vozes que passavam por perto e outros ruídos. Mesmo assim continuamos com a atividade. Os alunos identificaram o tema autonomia, que para nós perpassa todos os textos trabalhados, como um mecanismo psicológico necessário para a vida em sociedade.

Esta atividade foi mais descontraída que a primeira, apesar de ter sido um pouco dispersa devido a fatores externos. De fato, foi preciso muito esforço para que ela ocorresse. A participação dos leitores foi maior, quase todos agora — diferente da primeira peça — queriam ler. Nesse momento,

achamos pertinente destacar que os jovens, em sua maioria, leem muito mal e isso nos fez pensar sobre um novo propósito para a leitura de textos teatrais em oficinas de teatro, principalmente os textos com características sociais e emancipatórias.

Nesses momentos de leitura mostramos aos jovens a estrutura textual, os seus elementos constitutivos, a rubrica, o conflito, a tensão, os personagens, o diálogo. Em seguida, os jovens criaram duas cenas envolvendo a problemática em ter que dizer sim ou não.

CENA I — Um casal chega a um restaurante. O patrão exige que o funcionário passe do seu horário de trabalho para atender o casal. Eles discutem e o empregado decide ir embora. **CENA II** — Um jovem chega a um posto de saúde com sua filha muito doente a procura de um médico. Os médicos estão no Posto, mas se recusam a atendê-lo alegando que o expediente já está encerrado. O jovem desesperado decide invadir o posto, pressionar e exigir o atendimento.

A exceção e a regra, também utilizada na oficina, foi apresentada pela primeira vez em 1947, dezessete anos após ter sido escrita. É a única peça didática de Brecht que se destina ao teatro. Peixoto (1979, p. 125-126) informa que é uma “moralidade em oito quadros, com um prólogo e um epílogo em versos. [...] é uma peça sobre a luta de classes e possui um esquema político que pode ser interpretado de forma mais ampla”. Ainda em Peixoto encontramos que

a justiça dos poderosos está baseada na regra. E a regra é que os poderosos estão ameaçados. Os oprimidos não podem ser bons e para eles a tentação da bondade é um perigo mortal. Para chegar a seu “como queríamos demonstrar” Brecht faz com que seja justamente a exceção que revele a forma inconfundível, a verdade opressora da regra. Para mostrar a justiça, mostra como a justiça age.

Para a leitura de *A exceção e a regra*, procedemos como das outras vezes, porém iniciamos a aula com a música de Zé Ramalho – *Vida de gado*. Os alunos escutaram-na, refletindo sobre a letra. A música foi trabalhada individualmente para que os alunos identificassem um tema central. Foi feita a seleção individual de uma frase da música para um trabalho de interpretação seguida de conotações variadas como: raiva, medo, alegria,

saudade, tristeza, etc., para assim podermos trabalhar foco, ritmo, intenções do personagem, etc.

Foi feito um aquecimento vocal a partir de exercícios de respiração. Na sequência foi feita a leitura da peça *A exceção e a regra*, a leitura foi em grupo e dessa vez os alunos leram dando intenção ao texto, com emoção. Houve um crescimento tanto na leitura como na interpretação. Não foi preciso estimular o grupo para fazer associações com a música trabalhada, uma vez que eles conseguiram espontaneamente identificar opressão e oprimido como teor temático da música e da peça.

Os participantes receberam um fragmento do texto — *A água partilhada* — formaram duplas para [...] fazer e preparar a cena a ser apresentada posteriormente. A cena foi o excerto escolhido o qual relata que a água acabara e o carregador percebendo que o comerciante estava com sede, aproxima-se com o cantil na mão. “Vendo-o aproximar-se o comerciante imagina estar sendo atacado com uma pedra e, incapaz de supor um ato de bondade da parte de quem sempre tratou com extrema violência, mata o cule com um tiro” (PEIXOTO, 1979, p. 127). As duplas apresentaram a cena e discutimos interpretação, projeção vocal, presença cênica, verdade etc., depois se separaram em dois grupos para através de discussão, identificarem situações do cotidiano semelhantes às abordadas, fazerem associações e prepararem a cena. **Cena I** - Um jovem trabalha numa loja e observa que a filha do patrão rouba o caixa. O patrão percebe o sumiço do dinheiro e acusa o vendedor ameaçando-o de chamar a polícia. O jovem para se defender conta o que presenciou e a sua situação fica mais complicada. O patrão o denuncia à polícia sob a acusação de furto e difamação.

CENA II — No coletivo um jovem pede para entrar pela frente para vender suas balas. O motorista olha primeiro para a qualidade das balas e só depois de ganhar uma porção para si e para o cobrador libera para o vendedor ambulante entrar e vender. Um dos vendedores decide não entrar e continuar vendendo na rua, apesar do movimento ser menor.

Os horácios e os curiáculos foi a última peça didática trabalhada na oficina. Foi escrita também para estudantes e, segundo Brecht, trata da dialética, foi apresentada ao público em 1958. A história é baseada em um fato bastante conhecido da história romana, ao qual o autor conferiu técnicas

de encenação e representação do teatro chinês. Acerca desse texto Ewen (*apud* PEIXOTO, 1979, p. 158) afirma: “é o mais compacto e o mais hábil do teatro didático brechtiniano”.

O tema é a guerra entre os *horácios* e os *curiáculos*, onde esses últimos querem se apropriar do solo e subsolo dos primeiros. Os *horácios* lutam em defesa de suas riquezas, é preciso garantir que a produção das fábricas e dos campos sejam suas. Para que isso ocorra é travada uma guerra de guerrilhas. Apesar de os *curiáculos* serem mais fortes, quem vence a luta são os *horácios*. Peixoto (1979, p. 159) nos informa que esta peça foi escrita “com o objetivo de explicar aos estudantes o que era uma guerra de guerrilhas, a possibilidade de vitória dos povos invadidos pelo imperialismo”.

Após exercícios de alongamento, aquecimento, consciência corporal trabalho de voz, a turma fez a leitura da peça “*Os horácios e os curiáculos*”. Depois da leitura, o grupo foi dividido e escolheu os fragmentos: *As sete maneiras de usar a lança* e *A batalha dos espadachins* que fala sobre a marcha difícil de um Horácio que vai ao encontro do inimigo. Chegando a um determinado ponto ele tem que subir os penhascos e usa como apoio a lança. Durante a subida o espadachim usa sua lança de sete formas distintas: como bastão, como um galho de árvore, como sonda, como vara para salto, como maromba e como escora. Dividiram-se em dois grupos e tiveram um tempo para apresentarem as cenas tentando mantê-las na íntegra, obedecendo alguns critérios de interpretação como relação com público, projeção vocal, intenção nas falas, foco, ritmo, verdade cênica. Terminada a preparação e apresentação das cenas, os alunos fizeram associações com o cotidiano deles, selecionando situações semelhantes. Os alunos experimentaram uma cena coletiva numa luta onde o corpo foi usado como arma. Procuramos aplicar a máscara facial e física recorrendo à proposta de Jerzy Grotowski³⁹. Durante a encenação a disputa era simbolizada por movimentos corporais. Assim o palco virou um campo de batalha onde duas gangues urbanas disputavam o território e a liderança. **Cena** — Um confronto em gangues de traficantes da mesma comunidade na luta pelo

³⁹ O Polonês Jerzy Grotowski (1933 – 1999) é considerado um dos grandes pensadores do teatro do século XX, suas teorias e práticas continuam influenciando inúmeros encenadores de todo o mundo.

território para a venda das drogas. Uma das gangues arma uma emboscada para derrotar a gangue rival, gerando a revolta nos moradores que ficaram impossibilitados de transitar livremente pelas ruas. Depois de muitas mobilizações a comunidade faz um cortejo pedindo a paz.

Considerações finais

Lançamos mão dos princípios da peça didática, na tentativa de conceituar um processo de ensino-aprendizagem de teatro associado ao cotidiano dos alunos, ou seja, utilizamos os textos das *peças didáticas* como pré-textos, capazes de motivar discussões e diferentes interpretações para a criação de novos textos teatrais, através de recortes sociais destacados pelo grupo.

Em nossa práxis os temas geradores foram extraídos da vivência dos participantes e isso possibilitou problematizar a realidade. A problematização induziu à crítica, à análise dos fatos, à busca de soluções e à percepção da complexidade a partir da inter-relação existente entre as coisas, os fatos e os fenômenos. Os jovens no início da oficina ao falarem dos problemas de sua comunidade, o faziam como se fossem fatos consumados, sem solução. No desenrolar das atividades, discutindo os temas das peças didáticas e relacionando-os com a realidade deles, à medida em que as improvisações iam acontecendo, a forma de encarar os problemas mudou completamente. Começaram a apontar soluções, desvelando a realidade social, encontrando a razão de ser dos fatos e, a partir daí, a busca de uma vida cidadã.

A peça didática se mostrou uma estratégia eficaz de reação, sobretudo nos tempos atuais, uma vez que permite ao indivíduo refletir sua realidade, espelhando-se nos problemas sociais do padrão básico da exploração humana ao longo da história e que, ainda que mude o tempo, permanece a mesma. Ao olhar-se nesses modelos proporcionados pelas peças didáticas brechtiana, o indivíduo que sofre consegue visualizar sua condição e soluções para seus infortúnios em uma ampla conscientização que lhe confere possibilidades de resistências.

Referências

BAHIA. CONDER. Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia. Painel de informações: dados socioeconômicos do município de Salvador por bairros e prefeituras-bairro/Sistema de Informações Geográficas Urbanas do Estado da Bahia. Salvador: CONDER/INFORMES, 2016.

BRECHT, Bertolt. **Estudos sobre teatro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978. (Logos).

_____. **Teatro completo em 12 volumes**/ V.3; tradução Fernando Peixoto, Renato Borghi e Wolfgang Bader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Teatro completo em 12 volumes**/ V.4; tradução Fernando Peixoto, Renato Borghi e Wolfgang Bader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. **Teatro completo em 12 volumes**/ V.5; tradução Fernando Peixoto, Renato Borghi e Wolfgang Bader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. **Brecht**: Poemas 1913 – 1956. Seleção e tradução Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1967.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

GROTONSKI, Jerzy. **Em busca de um teatro pobre**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

PEIXOTO, Fernando. **Brecht**: vida e obra. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

RODRIGUES, Wilma. Técnicas do distanciamento no teatro épico de Bertolt Brecht. **Revista de Letras**. Assis - UNESP, v. 13, p. 193-209, 1970/71.

_____. As peças didáticas na dramaturgia brechtiana. **Revista Araraquara**, v. 4, p. 189-213, 1978.

STANISLAVSKI, Constantin. **A preparação do ator**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

RESISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO

as leis 10.639/03 e 11.645/08 como instrumentos de valorização cultural

Aline de Freitas Lemos Paranhos⁴⁰

Luana Moraes dos Santos⁴¹

Introdução

O presente estudo busca discutir a obrigatoriedade da temática Afro-Brasileira e Indígena nas instituições de educação básica, observando sua atuação como instrumento de valorização e ressignificação das questões étnico-raciais. Para isso, tomaremos como base a lei 11.645/08 que complementa a 10.639/03, sendo que as duas surgiram da necessidade de remodelação da Lei de Diretrizes de Bases da Educação Nacional.

A LDB regulamenta a educação escolar do país, além de orientar os princípios de funcionamento das instituições educacionais públicas e privadas, propondo igualdade, liberdade e respeito as diversidades, sejam elas físicas, ideológicas ou culturais. Desse modo as leis 10.639/03⁴² e

⁴⁰ Licencianda em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Ex-bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência, Bolsista do Programa Residência Pedagógica e Voluntária no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica. Integrante do Grupo de Estudos sobre o Patrimônio Histórico, Imagem e Memória (GEPIM). Atualmente desenvolve pesquisas voltadas à área de museus, com temas voltados a Identidade, Memória, Imagem e Representação, onde publicou artigos em eventos, revistas e livro; sobre o tema.

⁴¹ Licencianda em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Foi bolsista no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), atualmente é bolsista na biblioteca setorial do Campus III da UNEAL. Participa do Grupo de Estudos sobre o Patrimônio, Identidade e Memória (GEPIM). Atuando com as temáticas: Memória, Cultura Popular, Identidade e Ensino. Autora de alguns artigos científicos voltados às temáticas mencionadas, publicados em ANAIS e capítulos de livros.

⁴² Institui que o estudo de História da África e dos Africanos, luta dos Negros no Brasil, cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes a história do Brasil são obrigatórios em todo o currículo escolar e em específico em Educação Artística,

11.645/08 funcionam como articulador do protagonismo negro e indígena na construção da identidade brasileira, bem como suas contribuições no âmbito social, econômico e político.

Nesse sentido, a princípio discutiremos a aplicabilidade das leis acima mencionada; em seguida serão acentuadas as questões referentes a história local do município de Palmeira dos Índios, localizado na microrregião agreste de Alagoas, Nordeste do Brasil. Partindo da presença negra com a comunidade quilombola da Tabacaria e indígena com os índios Xukuru-Kariri da aldeia Mata da Cafurna. Trabalharemos ainda com as experiências vivenciadas durante o período de estágio, onde analisaremos alguns fatos que ocorreram no cotidiano escolar, interligados com a implementação das temáticas previstas na legislação vigente em nosso país.

Utilizaremos como metodologia a revisão bibliográfica e a observação participante, de maneira que os conceitos identidade, memória e silenciamento auxiliarão no desenvolvimento da pesquisa. À medida que será traçado um debate sobre o papel das leis no ensino de história, a partir do estudo acerca das comunidades tradicionais de Palmeira dos Índios. Ressaltando sua relevância social através da representação impressa nos livros didáticos e no próprio discurso que repercute no município.

Assim, esse estudo tem por finalidade contribuir com o diálogo na história local, de maneira que, aos poucos o presente estudo colabore com a transformação do imaginário criado desde o período colonial, traçando uma crítica a este, propondo então abordagens metodológicas que levem em conta a pluralidade cultural do Brasil. Tendo em vista que a relação presente/ passado é essencial para o entendimento da constituição da sociedade brasileira. Uma vez que os grupos populacionais passaram por um longo e sinuoso processo histórico de disputa e silêncio na escrita e disseminação da história enquanto ciência.

Traços históricos: uma lei mais que necessária

A lei 11.645/08 engloba uma esfera de preocupação nacional com o ensino. Traz a obrigatoriedade de uma abordagem voltada as temáticas afro-

Literatura e História do Brasil. Além definir nas escolas o dia 20 de novembro “Dia da Consciência Negra”.

brasileira e indígena nos currículos de todas as instituições educacionais, sejam elas públicas ou privadas, situação resultante da reflexão sobre a formação territorial do país que é composto por uma abundante multiplicidade cultural, decorrente de um processo formado baseado inicialmente na colonização e que passou por intensas modificações, culminando em uma sociedade com características particulares.

Logo, ensinar a história e cultura nacional torna-se uma tarefa complexa na qual as disciplinas curriculares necessitam integrar uma operação em conjunto se valendo da interdisciplinaridade, visando proporcionar ao alunado um melhor entendimento de assuntos institucionais voltados não apenas a formação e concretização do país mas também a sua ligação direta com as pessoas que integram a população brasileira.

Assim, está previsto na lei 11.645/08 que devem ser incorporados e aplicados assuntos que caracterizem a formação da população brasileira, a partir dos grupos étnicos, estudo da história da África e dos africanos, história e cultura dos negros e indígenas. Além da luta dos negros e povos indígenas na sociedade nacional, valorizando suas contribuições nas áreas social, econômica e política.⁴³ Sendo que o conteúdo programático das instituições de ensino deve colaborar com a valorização e ressignificação das questões étnico-raciais.

Em virtude da criação da legislação que regulamenta as competências primordiais do ensino, tratemos agora sobre alguns pontos a respeito da temática indígena e negra que, conforme Almeida (2010) nos últimos anos vem crescendo o número de estudos voltado a abordagem do reconhecimento, protagonismo e participação indígena na formação do território brasileiro. Além do reconhecimento dos entrelaces históricos sobre os quais se faz preciso para a ação social e desconstrução da visão eurocêntrica a respeito dos indígenas; que passam pela etapa de distinção na qual ocorre uma transformação na maneira a qual os índios são vistos em sociedade.

De personagens secundários apresentados como vítimas passivas de um processo violento no qual não havia possibilidades de ação, os povos indígenas em diferentes tempos e espaços começaram a

⁴³ BRASIL, 2018.

aparecer como agentes sociais cujas ações também são consideradas importantes para explicar os processos históricos por eles vividos. (ALMEIDA, 2010, p. 10)

Portanto, assim podemos perceber que os indígenas são cidadãos ativos e esclarecidos de sua participação na construção da sociedade brasileira, sendo então mais que necessário explicitar através do ensino de todas as disciplinas escolares, em particular no ensino de história, de que forma os sujeitos que compõem a população do país atuaram de maneiras diferentes na constituição territorial do Brasil, sendo interligadas as ações de atuação ao âmbito da edificação, cultura e sociedade.

Com a população negra a situação é um pouco parecida e deve ser levada em consideração pois, se com os indígenas um longo período de silenciamento lhes foi imposto, os negros sofreram com a condição na qual foram inseridos na região durante a colonização e após a abolição da escravidão continuaram lidando com o silêncio, negação de um passado doloroso e preconceito nublado, muito bem disfarçado durante a história e cotidiano da nação.

Diante disso, sua história perpassa as linhas temporais refletindo na contemporaneidade, assim a lei 11.645/08 foi promulgada objetivando contribuir com um ensino plural e mais flexível, voltado ao conhecimento da cultura e transformação da mentalidade dos discentes, visando então a formação completa de cidadãos conscientes e capazes de empatia para com essas comunidades. Para isso usaremos um pouco da teoria de descolonização do imaginário, proposta por Bertagnolli (2015), que afirma que:

A problematização das identidades colonizadas e subalternizadas, como a quilombola, a denúncia da permanência das relações de colonialidade e a demonstração das diferentes trajetórias nas sociedades pós-coloniais são válidas contribuições do pós-colonialismo para a elaboração de uma teoria política mais pluriversal e mais atenta às questões das democracias pós-coloniais. (Bertagnolli, 2015, p. 236)

Assim, podemos perceber que o estudo acerca das comunidades tradicionais segue uma perspectiva descolonial, que busca inserir o pluralismo étnico e cultural na produção do saber, implicando assim com

ruptura da história tradicional e eurocêntrica, que via o negro, o índio e o pobre como figurantes da história oficial brasileira e não como protagonistas; tendo como atores principais sempre os ricos e donos de terras e títulos. Para isso, utilizamos como exemplo o caso que ocorrem em Palmeira dos Índios, tendo como finalidade mostrar a atuação das populações negras e indígenas na região e suas contribuições com a identidade e história local.

Palmeira dos Índios: entre a memória e a história

A história de Palmeira dos Índios é permeada de disputas e contradições, inclusive ao que se refere a presença negra e indígena nesse espaço, que nasce de sua posição geográfica entre o agreste e o sertão alagoano, além de estar na divisa entre Alagoas e Pernambuco, proporcionando a essas populações, rotas de passagem para que sobrevivessem e resistissem as situações que lhes foram impostas durante vários séculos. Vale destacar que “[...] mais que caminhos de fuga, as viagens desenhariam circuitos de trocas sociais e constituiriam fluxos de informação.” (ARRUTI, 2006, PDF, p. 05). Contribuindo assim para a construção da identidade do povo palmeirense, fruto do contato cultural entre diferentes povos.

A constituição de Palmeira dos Índios se dá quando Maria Pereira Gonçalves, herdeira da sesmaria de Burgos, decide doar à Domingos de São José, meia légua de terra para construção de uma capela onde seria feita a conversão e catequese dos indígenas ao catolicismo. A partir disso o território começa a tomar forma e aos poucos começava o povoamento daquele espaço, aumentando cada vez mais o fluxo de pessoas naquela região, tornando-se uma vila, sendo elevada à categoria de cidade somente em 1853.

Diante disso, são encontradas atualmente duas versões referente ao surgimento do município, uma relativa à fusão dos índios Xukuru da Serra de Ororubá, vindos de Pesqueira- PE e dos Kariri de Porto Real do Colégio- AL, resultando na etnia Xukuru-Kariri, que começaram a habitar o território devido a catequese indígena e outra, criada pelo memorialista Luiz Barros Torres, que consiste na criação de uma lenda, onde Palmeira dos Índios

tenha nascido de um amor proibido entre dois índios, Tixilí e Txiliá que, buscando viver essa paixão, acabaram morrendo e no local da morte de ambos nasceram duas palmeiras, dando nome assim a região. Essa lenda repercute até os dias atuais no município, como uma forma de ser trabalhada a história local, no entanto ao trabalhar com essa lenda, estamos apresentando um índio que viveu no passado, sem apresentarmos seu contexto histórico atual, por isso a preocupação em mostrarmos essas duas versões aos alunos e a sociedade em geral.

Ao que se refere à população negra, Alagoas tinha um enorme número de escravos. Em Palmeira dos Índios sua presença aparece, segundo Silva (2018), nas documentações de compra e venda de escravos, contidas no Cartório do Segundo Ofício, que fica localizado no centro da cidade, além de serem citados nos escritos de Luiz Barros Torres, por trabalharem no comércio algodoeiro. Os negros aparecem ainda no século XVIII, com a criação da Igreja do Rosário dos Pretos, que abriga atualmente o Museu Xucurus de História, Artes e Costumes. À vista disso, embora vivam em situações próximas e ao mesmo tempo distantes, a população negra e indígena de Palmeira dos Índios estão inseridos na compreensão histórica, onde as comunidades que nela residem possuem uma relação complexa com a sociedade local.

Frente a esses conflitos históricos, resultantes de disputas de poder, os índios Xukuru-Kariri, se distribuem atualmente em nove aldeias situadas entre as serras palmeirenses, sendo elas: Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Cafurna de Baixo, Boqueirão, Serra do Amaro, Serra do Capela, Riacho Fundo de Baixo, Coité e Jarra. O município dispõe ainda da comunidade quilombola da Tabacaria, situada na zona rural. A partir disso, embora fique evidente a presença dessas comunidades tradicionais na região, as temáticas referentes aos negros e aos índios acabam sendo deixadas de lado ou trabalhadas apenas no viés do passado. Maria Neta (2017) acredita que isso se dá devido a forma que

Em Palmeira dos Índios, apesar de apresentar uma forte presença de índios e negros, existe uma considerável resistência ao reconhecimento desses povos na dinâmica social, há uma forte negação, ou mesmo indiferença em relação à presença destes como integrantes da sociedade. Os indígenas, apesar de terem

sidos silenciados por um grande período, constituem uma ameaça porque a cidade foi fundada em suas terras; os quilombos, por terem sidos excluídos, ou mesmo inseridos na sociedade branca como mão de obra barata nas fazendas, são relegados a marginalidade [...] (MARIA NETA, 2017, p. 18)

Acentua-se a partir disso uma preocupação entre nós, no exercício do estágio, trazer uma série de reflexões sobre o imaginário criado referente as temáticas negras e indígenas nos livros didáticos trabalhados da rede pública de ensino e na história oficial do município trabalhado, buscando mostrar a divergência entre aquilo que é projetado através das fontes abordadas em sala de aula e o que de fato simbolizam pelo conjunto de relações econômicas, políticas e sociais.

Refletindo o ensino: diálogo e contradições

O campo de ensino é uma área de conhecimento que exige dos envolvidos em seu funcionamento mais que uma postura e entendimento diversificado, suscita a necessidade constante de dedicação e renovação onde conceitos, visões e explicações estão constantemente em mutação, situação que vem sendo cada vez mais discutida na atualidade. Assim, esse estudo partiu de uma perspectiva analítica da educação tomando como foco as leis 10.639/03 e 11.645/08 acima mencionadas e as experiências vivenciadas através do período inicial do estágio supervisionado e obrigatório na graduação de licenciatura em História, desenvolvido em escolas da região.

Além da reflexão sobre memória, identidade, cultura e história local o ensino de história possibilita uma abertura, com significante importância para a discussão de como os estudos teóricos sobre as metodologias para ensinar passaram e continuam se modificando durante toda a trajetória histórica da humanidade. Fato primordial para o entendimento do que se caracteriza ensinar, uma vez que esse ato é uma via de mão dupla com intensa troca de informações e experiências entre as pessoas.

Consequentemente, é essencial a construção de uma identidade sociocultural no ambiente acadêmico, o vislumbramento da valorização do sentimento de pertencimento, os quais lançam mão de uma perspectiva histórica cultural para estimular as relações de interdisciplinaridade no

cruzamento entre fontes documentais, orais e iconográficas. (NETA; PEIXOTO; SANTOS, 2018.)⁴⁴ Situação onde a intersecção de ensino e fontes para consulta contribuem com a construção de um conhecimento elaborado e flexível, que ajude os profissionais da educação e os alunos a terem acesso as informações sobre uma nova ótica, na qual todos os personagens, conteúdos, culturas e história estão em movimento.

Conclusão

A história enquanto área de conhecimento humano, desde sua origem tem como alicerce a pesquisa e a investigação dos fatos e era vista como uma forma de eternizar os grandes feitos de uma sociedade, norteando assim a forma como a história era narrada nesse período e influenciando não só a escrita historiográfica, mas também o ensino de história; tendo como principal função, inicialmente, reforçar a memória dos ‘grandes’, marcando assim a historiografia brasileira, por uma visão eurocêntrica e hegemônica. Contudo, ao que se refere ao século XX, o Brasil passa por uma série de transformações no campo científico e educacional, onde as minorias e menos favorecidos começavam a ganhar espaço como temas a serem estudados e pesquisados.

Para isso, o presente estudo objetivou discutir as leis 10.639/03 e 11.645/08 como ferramentas institucionais do ensino, na qual as disciplinas devem contribuir na abordagem da temática negra e indígena, valorizando a participação e cultura dos povos tradicionais, além de refletir sobre como a história nacional age no ambiente escolar, bem como a maneira sobre a qual o alunado entende a construção do brasil e da sociedade que compõe o país.

Ademais, considerando as continuidades e descontinuidades presentes na produção do saber e na história oficial, fica evidente que o conhecimento histórico passa e continuará percorrendo etapas complexas de remodelação na busca pelo crescimento, de maneira que não apenas seja

⁴⁴ Ideia expressa na página 105 do texto: MARIA NETA, Francisca. PEIXOTO, José Adelson Lopes. SANTOS, Luana Moraes dos. O ensino de História Afro e Indígena: a aplicabilidade das leis 10.639/2003 e 11.645/08 frente ao preconceito. In: **Preconceito: território de múltiplas Vozes**. (Org.) Maria do Carmo da Silva, Maria José Avort, Walfredo Menezes. Recife: Libertas, 2018.

reconhecido o papel de relevância de cada personagem que colaborou e interagiou na construção nacional, mais também aos poucos o imaginário negativo criado a respeito do povo negro e indígena seja desconstruído, possibilitando uma nova visão e comportamento social.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **A produção da alteridade:** o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: Paula Motero. (Org.). Deus na aldeia - missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, v. 1, p. 381-426.

BERTAGNOLLI, Gissele Leal. **Da colonidade à descolonidade:** diálogos de ciência a partir de uma “epistemologia do sul” – uma análise de comunidades quilombolas. Revista Grifos: N. 38/39, 2015.

BRASIL. **Lei n° 10.639/03.** República Federativa do Brasil. Brasília, DF. Disponível em: (link) <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm> Acesso em: 28/11/2018

BRASIL. **Lei n° 11. 645/08.** República Federativa do Brasil. Brasília, DF. Disponível em: (link) <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm> Acesso em: 28/11/2018

MARIA NETA, Francisca. **Patrimônio histórico e cultural:** a comunidade remanescente quilombola tabacaria. In: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Alagoas nos trilhos das memórias: imagens patrimônios e oralidades; prefácio Edson Silva. Recife: Libertas, 2017. p. 11-30.

MARIA NETA, Francisca. PEIXOTO, José Adelson Lopes. SANTOS, Luana Moraes dos. O ensino de História Afro e Indígena: a aplicabilidade das leis 10.639/2003 e 11.645/08 frente ao preconceito. In: **Preconceito:**

território de múltiplas Vozes. (Org.) Maria do Carmo da Silva, Maria José Avort, Walfrido Menezes. Recife: Libertas, 2018.

PARANHOS, Aline de Freitas Lemos. **Entre a memória e o esquecimento: os Xukuru-Kariri no acervo museológico de Palmeira dos Índios.** Revista Desvio – Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. 3 N. 2 (2018). Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018. p. 74-81.

SILVA, Larissa Wênia Nicácio da Silva. **História da escravidão e comércio de gente em Palmeira dos Índios – AL (1878-1887).** Palmeira dos Índios: Curso de História (Trabalho de Conclusão de Curso), UNEAL: Palmeira dos Índios, 2014.

SER INDÍGENA EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL

a educação como ferramenta de afirmação identitária

Brunemberg da Silva Soares⁴⁵

Mary Hellen Lima das Neves⁴⁶

Palmeira dos Índios, território Xukuru-Kariri

Palmeira dos Índios localiza-se na região Semiárida do estado de Alagoas, atualmente possui uma população estimada em cerca de 74.049⁴⁷ habitantes, tendo como população indígena um contingente em torno de 2.800 habitantes segundo dados do IBGE, e cerca de 6.000 habitantes, segundo os próprios indígenas. Foi elevada à categoria de cidade no ano de 1889 e tem sua história marcada por conflitos territoriais entre os índios Xukuru-Kariri e posseiros.

Antes de tornar-se um município, em fins do século XVIII, índios Xukuru e Kariri chegaram por aqui, ambos estavam fugindo dos colonizadores que queriam explorar sua força de trabalho, além de impor

⁴⁵ Licenciado em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Mestrando em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Membro do Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Atualmente desenvolve pesquisas sobre a história dos povos indígenas, principalmente nas temáticas: identidade, imagem e representação. Possui trabalhos realizados sobre tais temas e alguns artigos científicos publicados em revistas especializadas.

⁴⁶ Licenciada em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Especialista em Metodologias em Ensino de História, Novas Abordagens pela Faculdade São Luís de França (FSLF). Mestranda em História Social pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Membro do Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Desenvolve ações e pesquisas sobre Memória, Etnografia, Iconografia com povos indígenas, História Oral, História Ambiental, Gerenciamento de Recursos Hídricos e Metodologias de Ensino.

⁴⁷ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) em 2016. Acesso no dia 15/06/2018.

uma nova religião e modos de vida totalmente incompatíveis, sem levar em consideração sua identidade étnica. Diante deste contexto violento não restou outra opção aos indígenas, a não ser afastar-se das regiões mais habitadas e cada vez mais adentrar os sertões, até encontrarem o território que tempos depois tornou-se Palmeira dos Índios.

Esta fixação dos indígenas na região inicialmente não chamou atenção, tanto que as duas etnias citadas com o passar dos anos foram tornando-se apenas uma, os Xukuru-Kariri, os Xukuru vieram de Pernambuco, cidade de Pesqueira e os Kariri vieram da região banhada pelo Rio São Francisco, cidade de Porto Real do Colégio em Alagoas. Uma vez organizados e habitando uma região com terras férteis que favoreciam a produção agrícola e onde as populações pareciam viver bem. No entanto a presença de não indígenas por meio de figuras religiosas, como é o caso do Frei Domingos de São José, além de uma oligarquia local que começava a enxergar na região lucro, status e poder, entendendo a permanência dos índios como empecilho que atrapalharia o “progresso” por eles idealizado.

Não demorou muito e os conflitos começaram a existir, quase sempre acompanhados da negação de existirem indígenas na região, negação sustentada pelos posseiros até hoje, como tentativa de marginalizar e excluir socialmente os Xukuru-Kariri. Cientes de tais conjunturas os indígenas criaram estratégias para resistirem aos inúmeros e longos momentos de perseguição, ora aliaram-se a religiosos, ora silenciaram sua identidade étnica, tudo para amenizar os climas de tensão e assegurarem suas próprias vidas.

A figura de Frei Domingos foi importante para estes povos indígenas, mesmo que ele atendesse aos interesses da Igreja, de certo modo, seu empenho para conseguir as terras da Sesmaria de Burgos foi de suma importância, pois possibilitou aos índios continuarem habitando a localidade, mesmo que tempos depois fossem expulsos de seu lugar de origem, só restando a opção de habitar as regiões serranas e tempos depois camuflarem-se entre a população não indígena com o intuito de resguardar a própria vida, aguardando o momento oportuno de reaparecerem; como afirmou Luiz Torres, “muitas foram às investidas dos não índios para tomarem as terras habitadas pelos Xucuru-Kariri, os viciaram com cachaça, desvirginaram suas filhas, roubaram suas mulheres e quando o índio reagia

era cruelmente castigado para que com isso ele se rendesse ou fugisse dali” (TORRES, 1984, p. 34) instalando-se na época um momento histórico de silenciamento dos indígenas, situação oportuna ao Estado, especificamente em Alagoas que aproveitou-se disto para afirmar que não mais existiam índios.

Essa estratégia gerou consequências irreversíveis principalmente à sua cultura, a não oficialização dos grupos indígenas na região e consequentemente a invasão de seus territórios tradicionais. “A imagem do caboclo aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, ‘estórias’ das regiões Agreste e Sertão nordestino. Como personagens típicos e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações de sem-terrás, vagando em busca de trabalho para sobrevivência”. (SILVA, 2011, p. 02)

Os anos de silêncio aos quais os povos indígenas tiveram que sujeitar-se, tanto foi prejudicial para seus pares, quanto para a História, pois estes acontecimentos dificultaram muito as pesquisas e as produções sobre suas histórias. Como possibilidade, a oralidade e a memória se configuraram como ferramentas imprescindíveis para tentar diminuir as lacunas existentes e dar voz aos silêncios. A história Oral é um método de pesquisa que se faz presente em estudos históricos desde meados de 1950 na Europa e a partir de 1970 no Brasil. São as fontes orais que possibilitam a tentativa de compreender o passado através de relatos dados por pessoas que testemunharam momentos relevantes na história.

Estudiosos como Verena Alberti, percebem a História Oral como um campo de estudo muito procurado nos últimos anos, principalmente por ela fazer relações com outras áreas de discussão como a memória, por exemplo. Segundo Alberti “a oralidade não pode se aplicar de forma aleatória, é necessário que esta metodologia seja pensada como ferramenta que possibilite a recuperação do vivido, conforme foi concebido por quem viveu”. (ALBERTI, 1996, p.02)

O município de Palmeira dos Índios carrega consigo uma história com expressões socioculturais múltiplas, dentre elas a temática indígena, e tem a necessidade de ser discutida, pois ela ainda não é compreendida por grande parte da população como um dos elementos que compõem a cultura desta cidade. Muitos dos gestores que assumiram o município optaram por tratar o índio como figura folclórica, fantasiosa, lendária ou simplesmente

como ícone do passado. Apesar da invisibilidade⁴⁸ e da clandestinidade imposta ao índio durante muito tempo, este se faz presente em diversos aspectos do nosso cotidiano desde a formação de Palmeira dos Índios, numa situação de contraste com o não índio e até mesmo antes disso como nativo do lugar.

A Lei 11.645/2008 trata sobre a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e de Ensino Médio, sejam eles públicos ou privados em todo território nacional. Este ensino inclui diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, as mobilizações dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à História do Brasil.

O município de Palmeira dos Índios têm muitas escolas, tanto públicas quanto particulares e por tratar-se de um município que têm como parte da população indígenas, parte deles estudam em suas próprias aldeias, resultando em um total de cinco escolas estaduais divididas nos territórios Xukuru-Kariri, entre estas a Escola Estadual da Mata da Cafurna, que foi a escola escolhida para desenvolver a pesquisa, por tratar-se de um ambiente onde também se desenvolve as demais pesquisas. A escola funciona desde 1985 e atende as modalidades de Educação Infantil, Ensino Fundamental I e II, além do EJA, funciona nos três horários, e tem cerca de 285⁴⁹ alunos matriculados regularmente, os professores formam um total de 26⁵⁰ profissionais, onde a maioria são indígenas, mas há também professores não indígenas.

⁴⁸ Termo utilizado por Aldemir Barros em seu livro *Aldeando sentidos: os Xukuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano*. Maceió EDUFAL, 2013.

⁴⁹ Dados fornecidos pela secretaria da Escola Estadual Mata da Cafurna no dia 21/11/2018.

⁵⁰ Dados fornecidos pela secretaria da Escola Estadual Mata da Cafurna no dia 21/11/2018.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

A partir do conhecimento da existência da lei, tornou-se inquietante algumas problematizações enquanto pesquisadores, como por exemplo, se a obrigatoriedade da lei 11.645/2008 implica em sua efetivação de fato? As escolas estaduais indígenas também necessitam da implementação desta lei em seus currículos escolares? Os professores têm formação continuada que os capacite para desenvolver em tais discussões em sala de aula? Como os alunos enxergam a lei e sua sociodiversidade?

Na primeira problematização e a partir de diálogos com profissionais que atuam como professores de História em redes públicas e privadas ficou perceptível que não, infelizmente a obrigatoriedade da lei não implica em sua efetivação nas escolas, ao contrário, os professores com quem foi possível contatar mesmo que informalmente, em alguns momentos demonstraram desinformação e/ou desconhecimento da lei, o que explica a deficiência no ensino e no acesso dos alunos a um conteúdo que contempla a diversidade cultural existente em nosso país.

No que se refere à segunda problematização, é importante que saibamos que nas escolas estaduais indígenas a maior parte dos alunos

matriculados são indígenas, mas não todos, há casos de escolas com alunos não indígenas matriculados, como na Aldeia Mata da Cafurna, nosso objeto de pesquisa, e por isso o questionamento. Pois, subentende-se que os indígenas que frequentam a escola recebem uma formação cotidiana, tanto na escola quanto em suas casas, referente às práticas culturais e identitárias de seu povo, mas como ficam os alunos que não são indígenas? Pensando especificamente nesta situação, e a partir de diálogos informais, os professores das escolas indígenas disseram inserir cotidianamente discussões que possibilitem com que os alunos não indígenas, respeitem as expressões culturais indígenas como parte de uma sociodiversidade existente por todo o país, possibilitando a diminuição de estereótipos e preconceitos impostos e tomados como verdade por boa parte da sociedade.

As formações continuadas para professores em atividade é uma obrigação da instituição de ensino, seja ela pública ou particular, e principalmente uma necessidade dos professores constantemente estarem se atualizando e melhorando sua capacidade teórica e cognitiva em sala de aula. A aplicabilidade da lei 11.645/2008 não é obrigatoriedade apenas por meio do Ensino de História, sua efetivação deve ser dar a partir da interdisciplinaridade, compreendida como a prática de unir várias áreas de conhecimento em prol do aprendizado, abrindo horizontes, abrangendo discussões, mas tal ação não tem se efetivado de fato nos ambientes escolares.

Os últimos questionamentos problematizados aqui, são referentes às possíveis posturas dos alunos, uma vez que tenham tido acesso as aulas sobre sociodiversidade, certamente resultando na substituição do exótico por uma visão mais fundamentada, de abordagem crítica, tendo êxito no Ensino de História dos povos indígenas e Afro-brasileiros, possibilitando um outro olhar sobre estes povos e suas culturas, sendo possível superar estereótipos tendo êxito no Ensino de História Indígena.

Sabemos que a Educação Escolar tem um currículo eurocêntrico e isto precisa ser revisto no sentido de contemplar estas pluralidades, é necessário que se produzam materiais didáticos em todos os níveis de ensino, desmitificando o indígena do exótico e folclórico, e contribuindo para a inclusão e reconhecimento das populações indígenas existentes em todas as regiões do Brasil, em maior número na região amazônica, seguido

do Nordeste, onde há uma quantidade bem considerável, e em Alagoas onde há uma quantidade expressiva de 12 povos distribuídos pelas diversas regiões semiáridas em todo o Estado, com mais ênfase em Palmeira dos Índios.

Sendo portanto, inadmissível que uma região que tem indígenas como parte da população, não promova a discussão que é lei e que deveria estar sendo aplicada nos ambientes educacionais, e com isso o imaginário de muitas pessoas que habitam Palmeira dos Índios, substituisse falas preconceituosas, afirmando que “não existem índios, mas sim pessoas com algum tipo de parentesco indígena, mas nada que expresse uma cultura existente”. Possivelmente acreditando que, uma vez que na história indígena do município os aldeamentos tenham sido extintos, consequentemente seu povo também tenha se extinguido junto; situação que não condiz com a realidade, mas de tanto ser repetida fica incutida como verdade em muitos discursos na atualidade, dificultando a convivência entre os indígenas e a população.

Apesar do nome e da efetiva presença dos índios no cotidiano da região, é comum registrar discursos e/ou atitudes que tentam invisibilizar tal presença. É perceptível que existe uma negação por parte da sociedade em não aceitar que seu município é também habitado por índios Xukuru-Kariri e como justificativa para esta negação argumentam que “índio não trabalha, é preguiçoso” não os reconhecendo enquanto povo, tentam argumentar sobre seus traços físicos, ignorando todo o processo de violência que aconteceu, inicialmente por parte dos europeus que teve como resultado a mestiçagem e a mudança de hábitos, e continuada pelas oligarquias locais, ignorando que essas mudanças foram impostas, e aos índios não restou opção,

O senso comum da população e a política indigenista oficial continuaram fortemente impregnados pela visão do índio como “primitivo”, morador da selva e “natural”. Essa visão serve de alguma forma como um argumento em defesa das sociedades indígenas, mas alimentam suspeitas sobre a “autenticidade” ou a “pureza” das culturas que se afastam dessa “primitividade”. Para os povos indígenas já distantes daquele padrão do índio “selvagem” não tem sido fácil impor sua indianidade à sociedade e ao Estado brasileiro, apesar de contarem com o apoio político

de entidades indigenistas de grande credibilidade e peso na sociedade, como é o caso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) da Igreja Católica, de antropólogos e suas universidades e dos Procuradores da República do MPF, entre outros. (VAZ FILHO, 2006, p 05).

Mesmo com o decorrer dos anos, muitos perpetuaram a ideia de pensar o índio como primitivo vivendo em ocas cobertas de palha, com os corpos nus, adornados com penas, palhas ou sementes ou simplesmente pintados. Certamente alguns deles podem ter vivido assim, no entanto a realidade mostra-se totalmente diferente, desmitificando este estereótipo, e deixando claro que cada etnia tem suas especificidades, o que justifica suas mobilizações para terem direito ao tratamento diferenciado de maneira que seja possível garantir sua existência, assim como os demais grupos sociais, como cita o habitante da aldeia:

[...] o preconceito não vem de agora, ele é passado de geração em geração. O não índio, ele vê o índio como um ser inútil, que é inútil, que não tem que evoluir pra canto nenhum, ele tem que ser aquele mesmo índio de muitos tempos atrás, ele não pode preservar mais a sua cultura e ao mesmo tempo querer conviver com as tecnologias, por exemplo.

Durante as idas a aldeia é comum entre o povo Xukuru-Kariri relatos semelhantes a este acima, uma vez que parte da sociedade, principalmente a palmeirense, não economiza em atos preconceituosos contra os povos indígenas. Parte deste preconceito com o povo indígena Xukuru-Kariri e sua cultura existe pelo estímulo dos posseiros das terras hoje em conflito, os mesmos são detentores de cargos públicos influenciáveis e donos dos principais meios de comunicação locais.

As mobilizações dos povos indígenas e a adesão de não índios ao movimento vem caracterizar a emergência de uma visibilidade étnica negada em Palmeira dos Índios, mas que já não tem razão de ser. A popularização dos estudos sobre a História Indígena vem evidenciando a construção de uma identidade local marcada pelo protagonismo do índio como partícipe no processo de construção e povoamento de Palmeira dos Índios. Faz-se, assim um caminho em direção a visibilidade, ao pertencimento e ao reconhecimento histórico e cultural do povo fundador

do Município.

A presença dos Xukuru-Kariri é materializada através da venda de sua produção agrícola nas feiras livres, através de suas produções artesanais durante a realização de eventos, nos nomes indígenas dados a alguns bairros da cidade, ou pelos elementos “historiográficos” como a lenda criada pelo escritor Luis B. Torres, que de forma romantizada dá vida aos índios Tilixi e Tixilia ou ainda nos símbolos de fundação do município como o brasão, a bandeira e o próprio nome da cidade que reafirma tal presença neste território, antes que o mesmo despontasse como vila, povoado e cidade, respectivamente.



Fonte: Acervo pessoal, 2014

O uso de toponímia indígena em fachadas de estabelecimentos comerciais, a imagem do casal de índios (descrito na lenda de fundação da cidade) que aparece no brasão estampado ao centro da bandeira e no rótulo da pipoca industrializada na zona rural de Palmeira dos Índios se constituem como elemento que por si só coloca os Xukuru-Kariri em uma condição de protagonistas da história que tenta os invisibilizar. Sendo de suma importância evidenciar esta presença indígena, reconhecendo sua biodiversidade e seus direitos às diferenças e especificidades socioculturais.

Enquanto importância territorial, a Mata da Cafurna representa um lugar com um significado particular para o povo Xukuru-Kariri, é um espaço onde o cotidiano propicia relações com a Natureza, para além do

sentido de posse da terra, da exploração e da produção agrícola, pois a terra faz parte do modo de ser e estar indígena como expressam. A vida em aldeia possibilita aos indígenas afirmarem suas expressões socioculturais, bem como a socialização dos conhecimentos como, por exemplo, a manipulação de ervas medicinais, utilizadas para minimizar os problemas de saúde e realizar curas.

É nesse sentido que a Aldeia Mata da Cafurna deve ser considerada, a partir de suas experiências históricas, por meio das vivências cotidianas de seus habitantes para construírem sua própria história, através de aspectos socioculturais e ambientais evidenciando a identidade indígena no espaço natural, tendo ambiente enquanto lugar simbólico e de reafirmação sociocultural, ou seja, expressando as relações socioambientais tornando visível a importância deste território para os indígenas e para o município como um todo, e tendo tais questões evidenciadas também pelo ensino, por meio da inserção da Lei 11.645/2008 nos âmbitos educacionais, sejam eles públicos ou privados, existentes no município de Palmeira dos Índios/Alagoas.

Considerações finais

As discussões aqui apresentadas dividiram-se entre como se dão as relações entre índios e não índios e sobre os preconceitos estereotipados contra os Xukuru-Kariri, mesmo que o município possua inúmeras características que o tradicionaliza enquanto cultura indígena, o que justifica esta intrínseca ligação como o universo indígena. O texto buscou problematizar a Lei 11.645/2008 no que se refere a sua implementação e o quanto sua efetivação contribuiria na diminuição de preconceitos, além de possibilitar aos alunos informação e acesso a outras formas de perceber os sujeitos históricos. Nesta mesma perspectiva chama atenção para as falhas do sistema educacional, que cria leis, mas não fiscaliza, nem criar condições de formação para que os profissionais possam exercer com propriedade tais discussões e efetivações.

A história indígena é repleta de possibilidades, é um campo muito vasto, fator que estimula pesquisadores a investir cada vez mais nesse caminho, com o desejo de externar a realidade dos indígenas, evidenciando-

os como protagonistas de sua própria história, apresentando suas dificuldades, mas também sua resistência para as várias formas de preconceito que partem dos mais diversos segmentos desta sociedade.

Para que em um futuro próximo a sociedade palmeirense, independente de ser indígena ou não, conviva respeitando o direito de ir e vir de cada um, reconhecendo que todos podemos ter diferenças culturais, e que isto não se torne um fator para distanciamento ou qualquer tipo de indiferença, mas sim um motivo para estabelecer o convívio, compreendendo que é possível viver bem em um lugar que se tenha múltiplas culturas e saberes, agregando valor a toda população.

Referências

ALMEIDA, M. R. C. de. **História e Antropologia**. In: CARDOSO, Ciro Flamarión; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Novos domínios da História. Rio de Janeiro, Campus, 2011, p. 151-168.

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado**. Rio de Janeiro, 1996.

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

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

CARRARA, Douglas. **Relatório preliminar circunstaciado das terras de identificação e delimitação da terra indígena Xucuru-Kariri**. 2011. Disponível em: <http://www.bchicomendes.com/cesamep/relatorio.htm>. Acesso em: 03/09/2016.

IBGE. **Estimativa-da-populacao-2010**. Disponível em: <http://www.cidados.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=270630&idtema=130&search=alagoas|palmeira-dos-%C3%8Dndios|estimativa-da-populacao-2016->. Acesso em 15/06/2018.

IBGE. **População Indígenas em Palmeira dos Índios.** Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em: 15/06/2018.

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

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

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

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

SILVA, Edson. **A afirmação dos índios no Nordeste.** *In Revista Crítica Histórica*, 2011.

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

SILVA, Thayan Correia da; PEIXOTO, Adelson Lopes. Demarcação, desintrusão e conflito territorial em Palmeira dos Índios-AL In: APRATTO, Douglas; COSTA, Jairo José Campos da. **Alagoas: a herança indígena.** Maceió, Edunear, 2016, p.107-123.

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

ASPECTOS SINGULARES DE RESISTÊNCIA E RESILIÊNCIA NO PROCESSO DE INCLUSÃO EDUCACIONAL DAS PESSOAS SURDAS

Ernani Nunes Ribeiro⁵¹

Esta reflexão propõe apresentar uma análise do modelo educacional, enquanto conceito, e o impacto desse para com o processo de formação escolar de pessoas surdas, falantes de Libras. Este entendimento nos norteará a ponderação acerca dos elementos impactantes para concepção das tendências teóricas que construíram o modelo conceitual de educação inclusiva de surdos. O sujeito surdo que enquanto agente social tende a ter grandes fragilidades na formação educacional, muitas vezes por conta do modelo educacional que não atende as singularidades necessárias para a formação educacional do processo cognitivo relacionado a surdez, bem como, as barreiras comunicacionais entre as línguas orais e as línguas gestuais. O movimento educacional, que por séculos excluiu muitos de seu meio, evidenciou simultaneamente um movimento de resistência para que os sujeitos que não tinham acesso aos bens culturais promovidos pela formação escolar pudessem usufrui-los. A luta para existir na escola muitas vezes foi traduzido como uma necessidade constante de resiliência.

Por conseguinte, a educação tende a ser a estrutura social de maior impacto no quesito de difundir capitais simbólicos na formação de sujeitos, reabastecendo e ressignificando as gerações para serem pertencentes da concepção de realidade herdada pela comunidade a qual o sujeito é legatário. Ao evidencermos educação, entendemos que essa é composta por

⁵¹ Doutorando em Educação, Mestre em Educação Inclusiva e Licenciatura em História. Professor Assistente da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação no Mestrado Profissional - PROFBIO - UFPE/UFMG. Autor do livro paradidático: Revolução Republicana: você faz parte dessa história (2017) - adotado em 2018 pela Prefeitura da Cidade do Recife para educação infantil-juvenil.

diversos aspectos conceituais. Entre eles estão o fator histórico, as questões políticas, o modelo curricular de conteúdo, os métodos avaliativos, entre tantos outros elementos.

Ademais, o processo de ensino e aprendizagem foi culturalmente construído na modernidade, dada a herança iluminista como uma forma de traduzir a realidade para educandos, e assim, esses possam se apropriar de instrumentos para se relacionar com o mundo. Os aspectos que constroem as teias das relações sociais que consideramos naturais são, na verdade, conjecturas sociais. Aparentemente, esta afirmação apresenta-se como óbvia. E é justamente na obviedade dos aspectos factuais das experiências vividas no senso comum que tendemos a naturalizar ações sociais.

Com tal fim, esses aspectos que constroem as teias das relações sociais são processos de legitimação de um poder simbólico que regulamenta uma sistemática social em detrimento a outra. Os dominantes⁵² constroem símbolos aceitáveis para os próprios pares. Esses símbolos perpassam por um conjunto de disposições para agir, socialmente explicáveis, socialmente construídos e que não passa pela consciência de quem age (BOURDIEU, 2013).

A partir dos registros e memórias historiográficas podemos compreender que o modelo educacional apresenta a tendência a centralizar no docente o protagonismo da sala de aula, sendo assim, esse rege o conhecimento escolhido e disponibiliza para os estudantes. O conhecimento é fatiado em módulos e, na maioria das vezes dissertado pelo docente para registro dos discentes (SAVIANI, 2007).

Ao chamarmos a atenção para o juízo dos elementos que compõe a inclusão educacional, compreendemos que este se apresenta num primeiro momento na perspectiva do plano conceitual e para tanto, entendemos que todo constructo fenomênico não se apresenta apenas enquanto fenômeno linguístico. A experiência da realidade, o processo de conceituar, e o

⁵² Cada campo carrega consigo valores culturais necessários e exclusivos da classe que o domina (BOURDIEU, 2007a). Tais valores são classificados internamente no campo, como padrão para atuação neste espaço social. Os sujeitos melhores posicionados no campo são preparados desde sua infância com instrumentos sociais para melhor atuarem no campo e essa somática de elementos se caracteriza em capital, neste caso, cultural, entranhados em habitus (BOURDIEU, 2007a). A bagagem familiar tem significativo impacto na definição do destino escolar (BOURDIEU, 2013).

impacto das relações entre os agentes sociais estão intimamente interligados na questão de nomeação enquanto mediador do indicativo de um ritual para além da língua.

Em suma, ao pensarmos sobre as estruturas que estão entrelaçadas na concepção da educação, entendemos que o legado apresentou uma tendência, historicamente construída, a privilegiar na memória, na mente, um modelo que evidencia sujeitos oriundos de grupos sociais que haviam adequado-se pela herança social às estruturas da educação. O ponto em questão que abordamos nesta reflexão está na perspectiva que muitos dos que não estavam enquadrados neste modelo tiveram que lutar para serem notados e reconhecidos como existentes. A resistência neste momento foi crucial para que houvesse um despertar social para que a própria estrutura educacional fosse obrigada a se reestruturar para atender singularidades de sujeitos em seu seio.

As singularidades do processo de inclusão educacional das pessoas surdas

A realidade pós-moderna contém paradoxos que são incompreensíveis nos termos das categorias tradicionais. Ninguém sabe mais onde está situado. As respostas simples do passado não são mais suficientes para definir uma orientação político-educacional que responda aos objetivos de democracia e equidade na distribuição do conhecimento. O olhar para o passado não tem nenhuma pretensão de análise histórica. Tenta ser um instrumento para entender aquilo que está mudando. O olhar para o futuro tampouco pretende anunciar o que virá, mas chamar atenção sobre para onde deveríamos orientar nossas ações (TEDESCO, 1995).

A crise da educação na contemporaneidade já não se apresenta como um fenômeno de insatisfação no cumprimento de demandas relativamente estabelecidas, mas como uma expressão particular da crise do conjunto das instâncias da estrutura social: desde o mercado de trabalho e o sistema administrativo até o sistema político, a família e o sistema de valores e crenças (TEDESCO, 1995). A escola é uma instituição conservadora e a pedagogia reproduz, agrava segregações e constrói rótulos — na maioria das vezes, baseada em inteligência, classes sociais ou, até mesmo, “dons”. Logo, podemos compreender que as ações humanas podem ser concebidas

por sistemas de representações que, em sua maioria, estão fora do alcance do ator social.

De certo, reforçamos que os sujeitos com deficiência, assumem uma dupla exclusão: além de muitos pertencerem a classes menos favorecidas de capital monetário, ainda apresentam a deficiência que, somada às barreiras atitudinais⁵³, negam o acesso aos bens sociais. Bourdieu (1989) nos alvitra que a arbitrariedade cultural ou imposição de cultura é classificada como “violência simbólica”. A consolidação da violência simbólica permite que a escola reproduza relações díspares. Sendo assim, essas relações são reproduzidas de maneira diferenciada, os sistemas de ideias dos grupos predominantes exercem a violência mediante forças simbólicas. Força as pessoas a pensarem e a agirem de tal forma que não percebem que acabam por legitimar tal ordem vigente.

A “violência simbólica” materializada em barreiras atitudinais gera consequências que ferem a dignidade, a integridade, a capacidade de ser cidadão, a condição humana nos âmbitos social, político, cultural e moral. Além disso, a autoestima sofre alterações, pois o sujeito, muitas vezes, pode interiorizar os aspectos negativos e assim se fechar ao resto do mundo. O processo educativo para pessoas com deficiências é uma ação coercitiva, definindo a ação pedagógica como um ato de violência, de força. Uma vez que, na maioria dos modelos educacionais, são os sujeitos com singularidades educacionais que tendem a se adequar às estruturas didático-pedagógicas para que possam ser educados.

Em outras palavras, ao assumirmos que a “violência simbólica” pode ser materializada em barreiras atitudinais perceberemos em discursos latentes ecoados em espaços educacionais, que não compreendem as singularidades de pessoas com deficiência, que esses educandos têm um tempo de aprendizagem diferente dos demais da sala. E que ao invés de

⁵³ São atitudes apresentadas muitas vezes como preconceitos explícitos ou mascarados para com pessoas que não estão dentro de um padrão culturalmente estabelecido. Sabendo que muitos preconceitos surgem de crenças e valores culturalmente transmitidos e que estas crenças se transformam em estereótipos, tais atitudes podem configurar barreiras que se configuram em ações, posturas e até medos que permeiam o preconceito. Tais barreiras são expressas na linguagem, tanto quanto em ações ou omissões em relações sociais. Pessoas com deficiência, negros, bem como, qualquer pessoa que são estigmatizadas pelo padrão estabelecido por uma cultura e acabam sendo vitimadas recebendo muitas vezes rótulos como de limitados ou incapacitados pra exercerem papéis sociais que lhe são de direito.

compreender e sanar o problema, tendem a categorizar estes educandos como problemáticos. Educandos que apresentam singularidades na aprendizagem, em muitos casos, são sujeitos com problemas sem diagnóstico; educandos cegos ou com baixa visão; com deficiência intelectual; surdos; obesos; depressivos; de baixo capital cultural e/ou econômico, entre tantas outras possíveis características. São ignorados em planejamentos, aulas e tarefas escolares, haja vista que os constructos educacionais foram modelados para um padrão predominante de sujeitos que atendem aos princípios de normalidade culturalmente construídos para o processo educacional.

De certo, os problemas referentes à inclusão social não se finalizam apenas em inserir sujeitos com deficiência em escolas regulares. Pois, para Bourdieu (1992), os indivíduos e as instituições que representam as formas predominantes de sistemas de ideias que categorizam os sujeitos a partir de capitais culturais e as estruturas da educação regular, buscam manter sua posição privilegiada, naturalizando seus bens culturais.

Para Bourdieu (2011), as disponibilidades dos agentes que chegam ao entendimento das estruturas dos modelos de dominação tendem a apresentar-se como: aceitação e subversão. A aceitação de sua condição de inferioridade ou mesmo de incapacidade de equiparação pode ou não se seguir de um esforço de adaptação e conversão aos padrões, neste caso, apresentados na escola regular. A outra possibilidade, a subversão do sistema dominante, nem sempre é possível. Porém, se apresentam enquanto resistência à manutenção das marcações dominantes. Os movimentos de resistência de pessoas com deficiência, ao lutarem por seguridade de direitos e espaços de ascensão social, exemplificam isso.

Sujeitos com deficiência e no caso de sujeitos surdos falantes apenas de Língua de Sinais tendem a chegar aos espaços legítimos de poder em desvantagem, em virtude das lacunas apresentadas pela falta de acesso aos capitais disponíveis, muitas vezes sem a devida acessibilidade. Os próprios estudantes mais pobres acabam encarando a trajetória dos bem-sucedidos como apenas o resultante de um esforço recompensado.

Uma mostra dos mecanismos de perpetuação da desigualdade está no fato, facilmente verificável, de que a frustração com o fracasso escolar leva muitos educandos e suas famílias a investir menos esforços no

aprendizado formal, desenhando um círculo que se auto alimenta (BOURDIEU, 1992). A baixa expectativa de investimentos em capital cultural pode ser exemplificada com o entendimento de muitos estudantes, que, ao terminarem a educação básica, projetem alcançar um emprego, por não ver sentido, muitas vezes, em continuar estudando por mais 4 ou 5 anos na formação universitária.

O modelo, tal qual como se apresenta na atualidade, obriga aqueles que não são pertencentes do grupo de maior influência social tendem a sentirem dificuldades à adequação da cultura de elite via amoldamento de seus bens culturais. Concomitantemente, esses sujeitos por não se adaptarem tendem a ser marginalizados. Um exemplo seria o caso de sujeitos com deficiência que ao serem integrados em escolas regulares sem as devidas garantias de acessibilidade não conseguem muitas vezes, adaptar-se e passam a sofrer barreiras atitudinais (SÁ, 2010).

A educação das pessoas surdas - resistência e resiliência

Bourdieu (1989) ao tentar se afastar de uma concepção materialista estreita de poder e desigualdade passa a introduzir os conceitos de capital cultural, social e simbólico. Na teoria do sociólogo francês, todo o indivíduo tem um portfólio de capital que é validado como escalas de apropriação destes elementos. Os capitais totais construídos em *habitus* e dispostos em campos sociais dão ao agente condições de melhor disputar posições nas relações de interesses em espaços de poder.

Vasconcelos (2018), em sua pesquisa “Histórias e memórias de lideranças surdas em Pernambuco”, propôs, em uma dimensão teórica, apresentar um diálogo entre a história dos movimentos sociais de pessoas surdas em Pernambuco com questões legais e políticas públicas que permearam a trajetória da educação de surdos. A pesquisadora analisou a constituição da pessoa surda no Estado de Pernambuco e buscou aprofundar o entendimento sobre como se formou o coletivo surdo quanto ao domínio e uso da língua de sinais, a fim de apontar as contexturas dos aspectos dos movimentos sociais frente ao papel da educação.

Para tal fim, Vasconcelos (2018) aponta que:

Dessa forma, acredito que o mais importante para esse momento é deixar registrado que as histórias de vida, que também foram movidas pela força, bravura e coragem de verdadeiros Leões do Norte, aqui narradas e desveladas por Manoel Káter, Terezinha, Magda, Paulo Lira, Manoel Rosa, Armando, Antônio Cardoso, Clímerio, Gutemberg, Felipe e Erikson, em suas singularidades, mostraram histórias e memórias fundamentais para se analisar a constituição da pessoa surda no estado de Pernambuco. (p .228)

Os resultados obtidos pela pesquisa de Vasconcelos (2018) evidenciaram que o desenvolvimento humano não se restringe apenas ao fator biológico, mas abarca o histórico, o humano e o social. A análise fez uso teórico de abordagem cognisista com o fundamento de Vigostyky, e as reflexões dialogam para a língua e movimentos sociais. Sua pesquisa tem aspectos inovadores sobre a abordagem do Ser surdo que pode ser melhor compreendido pela sua totalidade histórica e pela inquietação dialética da vida humana. Nas narrativas de história de vida de sujeitos, o pressuposto de que o homem nasce em contexto social e torna-se humano nesse processo. Além disso, o próprio desenvolvimento humano é composto por relações sociais.

Ao enfatizarmos a problemática do sujeito surdo, fica mais evidente uma inclusão excluente, haja vista que não ter o processo de apropriação linguística no primeiro desenvolvimento da infância, em que crianças ouvintes adquirem nos primeiros anos de vida, já deixa o sujeito em real desvantagem. Além disso, se considerarmos o fato de que vivemos em sociedades, majoritariamente, de falantes de línguas orais, logo, os sujeitos que não se comunicam por meio desse tipo de modalidade linguística sofrem limitações nas interações sociais. O grande desafio do educando surdo em escolas regulares é a acessibilidade comunicacional. Comumente, os sujeitos surdos são vistos a partir da perspectiva patológica, como aqueles que apresentam uma perda auditiva, independente de qualquer conceituação audiológica (PERLIN; STROBEL, 2006).

Vasconcelos (2018) nos relata que foi a partir da década de 1960, no Brasil, que na trajetória educacional surgiram conquistas legais, políticas e sociais na comunidade surda que atravessou diversos movimentos de lutas, com realizações positivas, sucessos e fracassos. Foram necessárias mobilizações, passeatas, reuniões, assembleias, debates e tantos outros

movimentos de resistência e luta na garantia da seguridade dos direitos educacionais dos sujeitos surdos. Esses movimentos sociais e de resistência por melhores condições de existência tiveram grandes impactos transformadores em políticas que passaram a abrir espaços para os diálogos e assim criar ações afirmativas para o acesso de sujeitos, que outrora não eram respeitados.

Vivemos num momento histórico de constantes movimentos na luta pelo reconhecimento da pluralidade humana. Mediante a legislação e lutas em prol de empoderamento e de espaços muitas vezes limitados a sujeitos de campos sociais bem determinados, comunidades de pessoas fora do padrão ou modelos estereotipados por *habitus* legitimadores de modelos hegemônicos de dominação são reapresentados por novas estruturas sociais (RIBEIRO; SIMÕES; PAIVA, 2017).

Embora os movimentos sociais tenham dado visibilidade na busca de seguridade dos direitos educacionais com melhores condições de acesso e permanência, ainda se faz necessária constante vigilância para que essa seguridade social continue a ser garantida com qualidade. É mister compreender que a humanidade é plural. Todavia há uma tendência em mascarar este fato, e defender que somos homogêneos. Uma vez que o reconhecimento de singularidades obrigaría a educação a ser ressignificada em suas bases mais estruturais, e não apenas adapta-la (TEDESCO, 1995).

A educação inclusiva é pensada, na maioria das vezes, como uma adaptação da educação tradicional. Em que se busca tecnologias para minimizar o impacto das singularidades de sujeitos com especificidades na aprendizagem. Nessa conjuntura, a inclusão educacional deveria ser mais que uma adaptação do modelo vigente. Consequentemente, se faz necessário mudar o foco, e ter no discente o protagonista do processo de ensino-aprendizagem. As singularidades dos sujeitos devem ser contabilizadas nas estruturas de planos de ensino.

Por fim, percebemos que há uma sensível problematização entre o entendimento conceitual e as reais propostas inclusivas. No plano do real significado, o modelo de inclusão escolar ainda é insuficiente para atender efetivamente aos sujeitos que estão enquadrados e dependentes deste movimento.

É a partir dessas premissas que entendemos, que as lutas sociais, muitas vezes, tendem a trazer o foco para a quebra da naturalização das ações que tiram da sociedade a responsabilidade de seus atos. Podemos, neste contexto, assumir as ideias de que a proposta da educação inclusiva, enquanto resistência, tem como uma das suas características formar sujeitos para ocuparem espaços específicos de legitimação de poder. A resistência, neste quesito, tende a contrariar as regras postas e apresentar novas formas de pensar as normas. O acesso à educação de qualidade tende a dar significativas contribuições e estratégias para que o sujeito tenha empoderamento para ocupar espaços que sem a formação adequada não teria acesso.

Sem resistir, sujeitos com histórico de exclusão social, tendem a ter maior dificuldade de acesso a espaços de empoderamento social. A grande na maioria nem vislumbra tais espaços acreditando na impossibilidade de alcançá-los. O sujeito que não conhece as teias de poder e estratégias de legitimação apresentam mais dificuldades de ascender a melhores condições existenciais (BOURDIEU, 1995).

Ao desnaturalizar os sistemas de ideias que corroboram na manutenção de disparidade nas estruturas de poder que os movimentos de resistência têm se apresentado enquanto relevância histórica na ascensão de evidências dessa disparidade social. É a partir desse movimento de compreensão dos emaranhados das legitimações do poder que encontramos interstícios de rupturas nos modelos vigentes. Os sujeitos surdos por não terem acesso a língua de dominação social e por não terem as devidas acessibilidades no processo educacional, passam por diversas experiências de exclusões. Assim como nos relatou Vasconcelos (2018), o movimento de resistência e resiliência de luta das comunidades de pessoas surdas evidenciaram a problemática de sua singularidade. Foi no movimento de resistência que se empoderaram por melhores condições educacionais.

Considerações finais

O credo do século XXI defende que cada pessoa é única, deveria ser livre, cada um de nós tem ou deveria ter o direito de criar ou construir uma forma de vida para si, e de fazê-lo por meio de uma escolha livre, aberta e

sem restrições. A socialização atual enfrenta a perda de ideais, a ausência de utopia, a falta de sentido. A perda de finalidades faz desaparecer a promessa social ou política de um “futuro melhor”.

Agora, a crise implica em modificar orientações e comportamentos. Há algumas características centrais que prefiguram a sociedade do futuro. A competição exacerbada pela conquista de mercados está modificando os padrões de produção e organização do trabalho. As novas condições de produção, baseadas no uso intensivo de conhecimentos, têm um potencial de exclusão muito significativo, garantindo inclusão de poucos.

O modelo tradicional de educação tende a atribuir ao sujeito social a responsabilidade do processo de ensino e aprendizagem, deixando claro que cabe a ele a tarefa de dar conta de todas as demandas. Além disso, perpetua-se o entendimento acerca da meritocracia, com a ilusão de que a origem social e a herança de capital cultural não seriam fatores determinantes para que o agente seja um candidato aos melhores espaços de poder (BOURDIEU, 2007). Ilusão que se propaga sobre a ideia de que qualquer um pode chegar a estes espaços.

Destarte, quem está incluído não percebe a necessidade da inclusão. Só estando fora que se pode perceber as reais artimanhas que as relações sociais atribuem ao processo de sociabilidade. Movimentos sociais de resistência por melhores condições existenciais tiveram e tem grande impacto transformador em políticas para a abrir espaços de diálogos e criar ações afirmativas para o acesso de sujeitos para segurança de melhores condições de vida.

Referências

BOURDIEU, P. F. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas SP. Papiros, 2011.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **A reprodução**. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

_____. **Lições da aula.** Ática, São Paulo, 1995

_____. **O poder simbólico.** Lisboa: Difel, 1989.

_____. **Os herdeiros:** os estudantes e a cultura. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

HARARI, Y. N. Sapiens – uma breve história da humanidade. Editora L&PM. Rio Grande do Sul, RS: 2015

PERLIN, G. T. T.; STROBEL, K. Fundamentos da educação de surdos. Florianópolis: Editora UFSC, 2006.

RIBEIRO, E. N; SIMÕES, J. L; PAIVA, F. da S. Inclusão escolar e barreiras atitudinais: um diálogo sob a perspectiva da sociologia de Pierre Bourdieu. V. 5, N. 2 (2017): REVISTA OLH@RES (2017). VOLUME 5, NO.2

SÁ, N. R. L. de. Cultura, poder e educação de surdos. São Paulo: Paulinas, 2006.

SAVIANI, D. História das ideias pedagógicas no Brasil. Campinas: Autores Associados, 2007

TEDESCO, J. C. El nuevo pacto educativo: educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna. Madrid, Anaya, 1995.

VASCONCELOS, N. A. e L. M. de L. Histórias e memórias de lideranças surdas em Pernambuco. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de São Carlos – UFSCar/ SP. 2018

OS BOIS E OS HOMENS: HISTÓRIA DOS CARREIROS EM LAGOA DO OURO

Jairo de Lucena Gonçalves⁵⁴

Introdução

O mundo rural, seus homens, suas técnicas, os animais e as espécies que impregnam seu cotidiano seguem ignorados. Raros foram os historiadores que, de fato, se debruçaram sobre o destino dos lavradores, a vida comunitária, a terra e seus ciclos, tentando iluminar a variedade dos modos de vida e de representações sobre o universo num país continental, como o Brasil. [...] para dizer do espaço que fica além dos grandes centros urbanos falou-se durante muito tempo em “fronteiras”. Elas também eram conhecidas como “sertões”, [...] tal História demorou a ser escrita. Capistrano de Abreu talvez tenha sido o primeiro moderno historiador brasileiro a enfatizar, em seu capítulo de história colonial, (1907), o sertão como formador de um estilo de vida nacional. (PRIORE e VENÂNCIO, 2006, p. 138).

Quando fomos convidados para participar desta obra que trabalha a temática da resistência, pensamos logo em apresentar um pouco do cotidiano da cultura e história popular de grupos residentes na zona rural do município de Lagoa do Ouro. “Febvre e Bloch combatiam, pois, uma história somente preocupada com fatos singulares, sobretudo com os de natureza política, diplomática e militar” (VAINFAS, 2011, p.130). O artigo tem essa finalidade. Analisar o passado de pessoas comuns que exerceram influencias que podem ser percebidas até a contemporaneidade.

⁵⁴ Mestrando em História no PPGH Universidade Católica de Pernambuco – (UNICAP). Especialista em Docência no Ensino Superior pela Faculdade dos Guararapes - (FG). Graduado em História pela Universidade de Pernambuco - (UPE). Professor na rede Privada da região metropolitana do Recife. Área de interesse: História, Cultura e Educação.



Figura 1- Município de Lagoa do ouro

Fonte: Wikipédia (2018)

Para Albuquerque Jr (2011), o nordeste deve deixar de ocupar um espaço de inferiorização diante das outras regiões do país. Embora essa esteriotipização da identidade do nordestino seja algo criado pelo imaginário nacional, reforçado pela mídia, pelas novelas e pelo cinema, acaba sendo assumido pelos próprios. Apesar da pesquisa se passar em um “pedaço” desta região, a escrita se faz percebendo que essas pessoas ocupam um lugar de importância na sociedade local. Haja vista que não objetivamos a romantização ou a vitimização dos indivíduos e de suas trajetórias na construção histórica que desenvolvemos acerca do município de Lagoa do Ouro.

Diante dessa realidade, percebemos que este tipo de pesquisa não é fácil, a cautela é primordial, pois a investigação trabalha com a construção não somente de um discurso, mas também com a descrição de uma identidade de um grupo. Por este motivo o trato com as fontes de pesquisa é ainda mais cuidadoso, para que a análise traga noções da realidade vivenciada na sociedade estudada.

Lagoa do Ouro é um município situado no agreste meridional de Pernambuco, que teve e tem suas atividades econômicas ligadas a agropecuária. Mais como o trabalho e o meio podem influenciar a configuração sociocultural de um povo em uma determinada região?

Para Ribeiro (2006) as atividades econômicas e o distanciamento do litoral foram fatores essenciais para a modelagem cultural das sociedades

do sertão e do agreste. Podemos perceber que, o antropólogo cria uma narrativa que tem objetivo de explicar o início dos trabalhos ligados a pecuária. Desse modo, é necessário ressaltar que o autor tem uma visão de cultura regional⁵⁵, que acreditamos que seja a mais viável a ser seguida no desenvolvimento de nosso trabalho.

Assim sendo, na primeira parte deste artigo, será demonstrado a partir das entrevistas o papel exercido pelos carreiros no município de Lagoa do ouro. Com vistas a criar uma narrativa sobre os personagens da história local na segunda metade do século XX. Uma vez que, “este tipo de transporte se deve, logicamente, ao fato de no Brasil não haver, na época, veículos sofisticados e nem uma rede de estradas pavimentadas” (MAIA e COELHO, 2005, p.117).

Na segunda parte destacaremos a função do carro de boi na economia e na cultura local na contemporaneidade, por isso adotaremos uma visão interdisciplinar⁵⁶ para uma melhor compreensão dos fenômenos sociais e as representações culturais. Nesse sentido, pensamos em diálogo entre o conceito de cultura anteriormente pontuado com o proposto por (GEERTZ, 2011, p.04) para quem “o conceito de cultura que eu defendo [...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise...”. Desse modo, compreender os processos desses “fios”, que tecem a história a cultura dos carreiros, é o objetivo maior do trabalho⁵⁷.

Quando pensamos escrever sobre os carreiros em Lagoa do Ouro nos encontramos com uma dificuldade, pois não temos escritos destacando esse assunto nos documentos ligados aos poderes públicos. Por esse motivo as memórias dos mais velhos foram necessárias para que fizéssemos essa narrativa que sobre os primeiros carreiros. Assim, Mauro Rocha e Nilton de Dodó⁵⁸, por seus conhecimentos sobre o assunto e suas vivencias, são

⁵⁵ Vivemos em um país continental, e em nossa concepção a cultura é modelada de acordo com a região em que se desenvolve, levando em consideração as questões históricas e geográficas.

⁵⁶ Em especial com a antropologia.

⁵⁷ Ressaltamos que o assunto não será totalmente debatido e demonstrado neste artigo.

⁵⁸ As entrevistas na integra dos dois fala muito mais da imagem do vaqueiro (assunto que será trabalhado na dissertação), no entanto, no decorrer das conversas as memórias sobre os carreiros surgiram.

incumbidos de nos apresentar essa versão do passado. Pois, tal como aponta Alberti (2013, p.38) “de modo geral, qualquer tema, desde que seja contemporâneo [...] desde que vivam aqueles que tem algo a dizer sobre ele – é possível de ser investigado através da história oral”.



Figura 2- Mouro Rocha e Nilton de Dodó.

Fonte: Acervo pessoal do autor (2018)

A história cultural nos possibilita o trabalho com a memória afim de conhecer o passado daqueles grupos que até pouco tempo não eram analisados. No processo de análise das informações, é necessário um cuidado especial por parte do pesquisador; um embate entre as fontes deve ser feito. Geertz (2011) pontua que “compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade”. Podemos enxergar a questão ligada a memória coletiva, observem que a fala de Nilton e de Mauro, de certa maneira, complementam-se, pois, os mesmos fatos e personagens surgem e são lembrados seguindo os mesmos padrões. Outro fator importante para a pesquisa diz respeito ao fato de que a riqueza de detalhes depende muito do grau de intimidade de cada entrevistado com o objeto analisado. Mas nessas duas explanações ficou bem nítida o papel que esses carreiros ocuparam na sociedade do município de Lagoa do ouro nos meados do século XX.

No tempo dos carreiros

O estudo se volta para analisar a vida em Igatauá (primeiro nome de Lagoa do Ouro). O entendimento dessa sociedade e de suas relações se faz necessário para o entendimento desse espaço de representações. “Estamos a caminho da história cultural de um tudo: sonhos, comidas, emoções, viagem, memória, gesto, humor, exames e assim por diante”, (BURKE,2008, p.46). Qual a primeira imagem podemos tocar desse espaço e de sua gente? Uma matéria no diário de Pernambuco faz uma descrição bem interessante:

Igatauá é um grande distrito do município das correntes, com uma atividade bem regular, dedicando-se à lavoura e a pecuária. [...]. Se tivesse havido maior comunhão de propósitos há tempos passados, a vila teria hoje outra feição, contando com algum melhoramento, convidado lembrar a necessidade de iluminação elétrica. [...] no domínio da lavoura oferece possibilidades e penetração do mais, na criação, encontra-se uma já bem adiantada exploração de bovinos, fazendo do distrito uma potencia... (HEMEROTECA DIGITAL. Diário de Pernambuco. Recife, 20 de maio de 1950).

Para Gaspar (2009) a utilização do carro de boi nesta temporalidade está ligada as transformações acarretadas pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945), pois, a falta de combustível e uma redução na corrida industrial possibilitou uma maior utilização dos carros puxados por bois. Sendo assim, por falta de rodagens e automóveis, os carreiros exerciam a função de transportar os produtos advindos da agricultura e que eram levados para a cidade de Garanhuns. E desta cidade traziam os produtos industrializados e que eram distribuídos tanto em Lagoa do Ouro, quanto nas bodegas localizados na zona rural. Podemos destacar a quase inexistência de estradas com boas condições de tráfego neste município a partir das memórias de Nilton de Dodó:

Era a mercadoria dos agricultores, neste tempo não tinha transporte de carro... O carro era a canga no boi, era isso. [...] E ai Chico André mesmo, e Lula de Rapaz, Zé de Rapaz que eram os carreiros daqui carregavam o mel para Garanhuns. Eles levavam a fava, o feijão, o milho, o mel e estas coisas. E ai de lá já vinha o

bacalhau, que era o Noruega, antigamente, pedra de fogo. Era esta mercadoria, era o bacalhau, era as latas de gás, que era querosene que chamava o gás, porque aqui não tinha eletricidade neste tempo, era tudo no lampiãozinho de gás neste tempo. E outra era o crivelá⁵⁹ de mamona. Fazia aquele pisado de mamona e ai as mulheres botavam no meio da casa para criar a família, os buchudinhos todos em volta daquele criveló. E aqueles que tinham mais condições compravam um litrinho de gás, agora assim, choradinho, para tirar um mês um litro. Acendia o candeeiro até as oito ou nove horas e ai apagava tudo e ficava tudo na noite de lua no verão e ai ficavam todos do lado de fora. Fazendo proza, outros fazendo verso. Brincando, os moleques pinotando o bucho cheio no meio do terreiro. Tinham comido o bacalhau, a charque, porque neste tempo a charque era boa. Era o Joaquim Machado que era um dos carreiros também. Zé de França, Zé Belinha. Eu conheci este povo todo, Zé Torres mesmo era um dos carreiros. (Entrevista realizada com Nilton Dodó, Lagoa do Ouro-PE, 20 de julho de 2018.)

Com as memórias de Nilton, podemos observar que a sociedade de Lagoa do ouro das décadas de 50- 70 se mantinham praticamente dos produtos de subsistência, os artigos vindos da cidade eram considerados luxo. Mais uma vez os carreiros são demonstrados ocupando um espaço bem considerado no andamento do cotidiano desta sociedade. Eram eles quem traziam as novidades das cidades, os artigos que eram valorizados e bem caros para os padrões da época⁶⁰. Para Peixoto (2018); as fotografias são registros visuais, “pedaços” de uma realidade já vivenciada. Por esse motivo as fotografias devem ser utilizadas para complementar a escrita propiciando assim, um melhor entendimento sobre o objeto.

⁵⁹ Algodão embebido em óleo de mamona ou gás.

⁶⁰ Na pesquisa feita pela professora Regina Beatriz, sobre a sociedade rural de MT, é possível presenciar esse sentimento de novidade que os produtos trazidos pelos carreiros causavam na sociedade que residia em locais mais distantes dos centros urbanos. Ver em: Cidades da mineração: memória e práticas culturais: Mato Grosso na primeira metade do século XX. Edufmt, 2006.



Figura 3-Chico André e seu filho Carlos

Fonte: Acervo Pessoal Jairo de L. Gonçalves (APJL), 2014.



Figura 4- Joaquim M. e seu filho Antônio.

Fonte: Acervo familiar, Sandra Machado (1990-1995, aproximadamente).

Alberti (2013) relata que no trabalho de pesquisa em história oral a escolha dos entrevistados é algo fundamental, estes devem ser conhecedores do tema e devem também gozar de sua consciência. O entrevistado Mauro Rocha (74 anos) utilizando sua memória dos tempos de infância nos conta detalhes dos cotidianos dos carreiros de Lagoa do Ouro:

Os carreiros mais velhos... saiam daqui 04:00 horas da tarde e chegavam em Garanhuns 02:00 da manhã, Chico André, zé de rapaz, Lula de rapaz, esses homens batiam por todo o canto...

levando mercadorias, era de carro de boi naquela época... era açúcar, era bolacha, era sabão, lata de gás, Joaquim Machado levava mão de milho⁶¹, pra vender em Garanhuns, jerimum, toda sexta feira iam, traziam todas as mercadorias para uma bodega... não existia carro de gasolina. (Entrevista realizada com Mauro Rocha Wanderley em 19/07/2018)

Outro importante papal exercido pelos carreiros era no período das arações de terras, esses homens eram contratados para revolver o solo que seria utilizado para agricultura. A escolha de arados puxados por animais foi unanimidade em Lagoa do Ouro⁶² em relação aos tratores, como podemos ver na publicação do Diário de Pernambuco:

não o batente possuirmos um belo campo de sementes que dispõem apenas de um trator para atender os serviços do campo, todo trabalho agrícola está sendo feito por tração animal. Salva o distrito de Igatauá que tem subsede do D.P.V., com sede em Garanhuns. E conta com três tratores. Aliás os proprietários criadores não desejam mais fazer arrendamento de terra para serviços a trator. Alegando eles que esse processo empobrece o terreno para pastagem anual de vez que é comum o revezamento do plantio. (HEMEROTECA DIGITAL. Diário de Pernambuco. Recife, 06 de agosto de 1953).

O carreiro na atualidade.

Neste calidoscópio sociocultural e histórico as sociedades se encontram, é um erro pensar que os grupos locais estão desconectados do tempo e espaço, eles interagem em diferentes variáveis. Talvez seja uma afirmação errônea falar em uma cultura pura, original, pois as modificações e às miscigenações ocorridas na trajetória da construção social faz com que a noção de Cultura original caia. Mas isso não pode ser considerado como uma negação do estudo do local, pelo contrário. (GONÇALVES, 2018, p.65)

O município de Lagoa do Ouro, como foi demonstrado, teve inúmeras contribuições dos carreiros na segunda metade no século XX, no entanto, qual será a finalidade dos carros de bois na contemporaneidade?

⁶¹ Unidade de medida equivalente a 50 espigas de milho.

⁶² Que ainda se chamava Igatauá e não era independente do Município das Correntes.

Será que existe espaço para este antigo veículo em tempos de automóveis? Podemos afirmar que sim, a evolução não ocorre de maneira sistemática, pois, os automóveis chegaram, mas, a utilidade do carro de boi continua a existir. Tal como afirma Barbosa (2015, p. 62), para quem “os carros de bois exerceram importante utilidade no trabalho [...], quer puxando milho, mandioca, lenha, feijão em rama ou cereais em saca ou para realizar mudanças, além do transporte de animais”.

Podemos destacar que, de certo modo, os velhos temores, de que os transportes de tração animal cedam lugar para veículos motorizados, continuam a existir na sociedade rural deste município, por isso há uma certa resistência na utilização dos tratores por boa parte da população. Fazendo com que os arados puxados por tração animal e seus contadores continuem a manter o espaço singular no processo de trabalho e de produção agrícola. Sobre a relação entre carreiro e animal, Gaspar (2009) salienta que os animais se acostumam tão profundamente com seus donos que muitas vezes executam movimentos apenas por uma ordem de voz, os bois ganham nomes pitorescos. Nessa explanação podemos destacar as relações que ligam o homem e o animal.

Carros de bois não são apenas lembrados em momentos de trabalho, nos últimos 10 anos grupos de pequenos agricultores e criadores organizam uma maratona de carreatas para comemorar as boas colheitas, como também os dias religiosos (dia dos santos mais populares). Mesmo esse meio de locomoção não sendo mais utilizados como em outrora, as tradições de certa maneira resistem no espaço “negociando” sua existência em um novo tempo, Barbosa (2015).



Figura 5 - Carreata de São José.

Fonte: acervo pessoal de Fabio Leite (2015)

Quando fazemos uma observação atenta em uma festividade como esta, percebemos que tudo isso constitui uma espécie de representação de identidade, como se os pequenos agricultores e criadores buscassem mostrar sua importância, que em nosso ver muitas vezes passa desapercebido. Boa parte da sociedade esquece que Lagoa do Ouro é um município que tem suas raízes econômicas intimamente ligadas às atividades Agrárias.



Figura 6- Lula e sua esposa Lourdes - carreata de São José

Fonte: Acervo pessoal de Fábio Leite (2015)

Os carreiros de na atualidade já não trabalham com transporte de cargas da cidade de Garanhuns para os comércios dos sítios, hoje homens e mulheres se juntam em buscar muito mais que comemorar. Desse modo, tendem nestes dias a enaltecer as influências culturais formadoras de sua identidade. Geertz (2011) destaca que a relação entre cultura e humanidade é algo muito tênu, para ele a cultura é criada pelo homem, mas ao mesmo tempo essa cultura nos torna humanizados.

Costumes envolvem articulações de pessoas na realização da festa e representam a legitimação de um modo de ser manifestado por meio de práticas sociais e de habilidades em se continuar organizando comemorações, eventos, encontros e reencontros, no entorno das tradicionais comunidades rurais. (SANTOS e KINN, 2009, p.61)

A carreata no município de Lagoa do Ouro é cheia de elementos que perpassam as questões religiosas (catolicismo) e os orgulhos de viver e trabalhar no campo. Finais de semana repletos de interação entre os

integrantes da localidade. Uma espécie de fortalecimento de laços que unem estes indivíduos. “Sobre as festas, os costumes funcionam como referenciais éticos e morais de um grupo social e, de certa forma, estabelecem princípios e valores para se efetivarem reivindicações, de várias ordens” (SANTOS e KINN, 2009, p.61).



Figura 7- Jurandir, Luciano Torres e um jovem da comunidade.

Fonte: Acervo pessoal de Fábio Leite (2015)

Considerações finais

Apresentar uma parte da história dos carreiros de Lagoa do Ouro é algo de muita importância, pois temos que falar sobre as realidades vivenciadas por estes. Assim, escrever algo que até o presente momento se mantinha “esquecido” é difícil. Com essa premissa, é defendida a ideia que a memória dos indivíduos mais velhos de um determinado grupo traz simbologia que definem a sociedade de um espaço. Além disso, outras fontes fortalecem as vozes advindas da memória desses indivíduos, como as fotografias. Essas imagens mostram o cotidiano de um povo, tanto em momentos festivos, quanto em momentos de trabalho.

Os antigos carreiros de Lagoa do Ouro existiram, eles podem ser encontrados ainda em velhas fotografias e em notas de jornais de outrora. Assim, constrói-se a história daqueles que não tiveram oportunidade de escrevê-las. Embora um artigo não seja suficiente para darmos conta dessa temática, por isso várias questões ainda serão discutidas em trabalhos futuros.

Como os caminhos percorridos pelos carros de bois, a pesquisa no campo da história tem que seguir um ritmo lento, no entanto, constante. Descobrindo escritos “escavando” memórias. Escrever sobre esse grupo nos desafia enquanto pesquisador, pois demanda tempo, paciência e sensibilidade. Percebemos modificações estruturais na vida destes com a criação das estradas e a chegada dos automóveis. O grande objetivo do trabalho é demostrar que a sociedade rural tem sua importância, que a História não só pertencem aos grandes nomes da política. Para que Lagoa do Ouro se tornasse o que conhecemos foram necessárias décadas de contribuições desses homens que mantinham a cidade abastecida de alimentos e que fizeram o município despontar na agricultura. Esse trabalho está longe de ser findado; as histórias das sociedades rurais devem ser analisadas, pois mesmo com o advento da industrialização continuamos vivendo em um país com fortes influências camponesas.

Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Editora FGV, 2013

ALBUQUERQUE JR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. SP: Cortez, 2011

BARBOSA, R. R. **Tempos e movimentos**: uma breve digressão cultural dos carros de bois no território goiano. Geográfica, p. 60, 2015.

BURKE, P. **O que é história cultural?** Zahar, 2005.

DEFFONTAINES, Pierre. Como se constituiu no Brasil a rede de cidades. **Boletim geográfico**, v. 2, n. 14, p. 141-148, 1944.

DEL PRIORE, Mary ; VENÂNCIO, Renato. **Uma História da Vida rural no Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

GEERTZ.C. **Interpretações das culturas**. RJ: LTC, 2011

GONÇALVES, J. L. Escrita de um Tempo: oralidade na construção da história local. *In: NETA, F. M. .; PEIXOTO, J. A. L. (Org) Ecos do silêncio o saber e o fazer da pesquisa.* 1ed, Recife: Libertas, 2018. P.63-78

MAIA, C. E. S.; COELHO, T. O. Tradições da roça na festa do Divino Pai Eterno em Trindade (GO): comércio periódico e romaria de carros de bois. **Agrária (São Paulo. Online)**, n. 3, p. 103-122, 2005.

NETO, R. B. G. **Cidades da mineração: memória e práticas culturais: Mato Grosso na primeira metade do século XX.** Edufmt, 2006.

NEVES, D. P. Os trabalhadores tangidos pelo gado. **Tempo (London), Rio de Janeiro**, v. 4, n. 7, p. 47-69, 1999.

NUNES, G. M. S. **A história regional e local**—contributos para o estudo das identidades locais. 1996.

PEIXOTO, J. A. L. O Campo se faz e define a pesquisa. *In Neta, F. M.; PEIXOTO, J. A. L. (org) Ecos do silencio o saber e o fazer da pesquisa.* 1ed, Recife: Libertas ,2018. P.11-28

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro.** SP, companhia de letras, 2006.

SANTOS, R. J.; KINN, M. G. Festas: tradições reinventadas nos espaços rurais dos cerrados de Minas Gerais. **Espaço e Cultura**, n. 26, p. 61-74, 2009.

VAINFAS, R. História das mentalidades e história cultural. *In: CARDOSO; VAINFAS, R.(Org) Domínios da história:* ensaios de teoria e metodologia. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. P.127-162

Periódicos:

HEMEROTECA DIGITAL. **Diário de Pernambuco.** Recife, 20 de maio de 1950. ver em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/>

DocReader.aspx?bib=029033_13&pesq=igatau%C3%A1&pasta=ano%20195 > Acesso em 08 dezembro de 2018.

HEMEROTECA DIGITAL. **Diário de Pernambuco**. Recife, 06 de agosto de 1953. Ver em:< http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_13&pesq=IGATAUA&pasta=ano%20195> Acesso em 28 dezembro de 2018

Entrevistas:

Entrevista realizada com Mauro Rocha Wanderley, Lagoa do Ouro- PE 19/07/2018

Entrevista realizada com Nilton Dodó, Lagoa do Ouro-PE, 20 /07/2018

Sites:

GASPAR, L. Carro de boi. Pesquisa Escolar Online, **Fundação Joaquim Nabuco**, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php>>. Acesso em: 23 dezembro 2018

WIKPÉDIA. Lagoa do Ouro. 2018. Ver em :< https://pt.wikipedia.org/wiki/Lagoa_do_Ouro> Acesso em: 11 dezembro de 2018

OS INDÍGENAS XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL entre migrações, retornos e retomadas do território

Adauto Santos da Rocha⁶³

Edson Silva⁶⁴

Para início de conversa...

Para muitos 1872 é apenas uma data qualquer do século XIX. Para o povo Xukuru-Kariri representa um marco no período de esbulho territorial legitimado pelo Estado. As prerrogativas datam do ano de 1850, período em que o governo imperial não mais concedia sesmarias. Dessa forma, uma elite incontestada com as limitações do poder real começou a pedir terras para o aumento da criação agropecuária, encravado, Dom Pedro II sancionou a chamada *Lei de Terras de 1850*, um dispositivo jurídico que instituiu uma redistribuição agrária de modo que as terras indígenas foram os principais alvos dos agropecuaristas (SILVA, 2015) e (PEIXOTO, 2013, p.49).

Em Alagoas a *Lei de Terras* materializou-se na extinção dos aldeamentos (ALMEIDA, 1999). Em 1872, por meio dessa usurpação legal, os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios foram expulsos dos seus domínios, iniciando-se um grande movimento migratório pela sobrevivência. Nas serras palmeirenses ocorreu o declínio das plantações de

⁶³ Licenciado em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Atuou como bolsista no programa *Pré-UNEAL* e na biblioteca setorial do Campus III da mesma instituição. Integra o Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Cursa mestrado em História na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) com bolsa da CAPES. Desenvolve pesquisas sobre o grupo étnico Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, Alagoas.

⁶⁴ Professor Titular de História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em História Social pela UNICAMP. É professor de História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE/Campi Recife. Leciona no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/UFCG (Campina Grande-PB).

frutas, substituídas pelo capim e gado de corte. Boa parte dos índios procurou refúgio nas periferias da cidade e municípios vizinhos, enquanto outros retornaram as terras que habitavam na condição de vaqueiros e “trabalhadores de aluguel” para os fazendeiros (SILVA JÚNIOR, 2013).

Um ano após o centenário da extinção dos aldeamentos em Alagoas, foi publicado em 1973 pela Imprensa da Universidade Federal de Alagoas o livro *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*, por Clóvis Antunes reconhecido antropólogo e professor na UFAL. O local de realização do estudo foi Palmeira dos Índios, uma cidade aparentemente pacata, mas que nas narrativas históricas tem uma cortina que esconde os conflitos envolvendo os índios Xukuru-Kariri e a oligarquia local pela posse das terras.

A apresentação do citado livro foi escrita por Luiz B. Tôrres, amigo pessoal do antropólogo Clóvis Antunes e escritor da história local em Palmeira dos Índios. Em um pequeno texto o memorialista resumiu a obra, ao tratá-la como a concretização de inúmeros desejos do autor ao unir o útil ao agradável, ou seja, as fontes primárias e os achados arqueológicos com testemunhos indígenas em uma tentativa de reagrupar fragmentos culturais do povo Xukuru-Kariri, que originou-se de dois povos distintos: os Xukuru do município de Pesqueira/PE (antigo Aldeamento de Cimbres) e os Kariri, provenientes do Baixo São Francisco, atual região do município de Porto Real do Colégio/AL, onde habita o povo indígena Kariri-Xokó (PEIXOTO, 2013, p. 39-40).

Deve-se reconhecer que é uma das obras pioneiras referente a uma escrita da história Xukuru-Kariri, após seu assentamento em Palmeira dos Índios em meados do século XX, mas, por tratar-se de um livro próximo a uma abordagem acadêmica, é utilizado sobretudo nos estudos sobre a história local de Alagoas, sendo também passível de críticas. Ao referir-se aos índios, o escritor tratou-os como “integrados à civilização” (ANTUNES, 1973, p. 23), corroborando com uma imagem expressa no senso comum, uma representação genérica do chamado “índio rondoniano”, pois “basta registrar que a representação do índio como primitivo, expressa no senso comum, deixa sob forte (e especial) suspeição as demandas identitárias dos povos indígenas do Nordeste, ao passo que as práticas de tutela e assistência estabelecidas no indigenismo oficial se revelam particularmente

inadequadas para seus projetos étnicos” (OLIVEIRA, 2004, p. 07).

Os sinais diacríticos dos índios foram, ao que parece, a principal preocupação norteadora na escrita do antropólogo, pois em alguns trechos do texto o autor enfatizou as similaridades entre os Xukuru-Kariri e os não índios, no sentido de que a cor da pele por si definia o pertencimento a determinado grupo social

Portanto, pouco ou nada se diferem os remanescentes indígenas nordestinos dos agrupamentos sertanejos, e apenas são indígenas por se considerarem e serem tidos como tal. Os caboclos palmeirenses indígenas são um grupo integrado, inteiramente dependentes da sociedade nacional e em um estado de profunda descaracterização linguística e cultural. Mestiçados, oriundos dos Kariris-Xukurus, de origem desconhecida, não se os distingue da população rural; percorreram todo o caminho da aculturação (ANTUNES, 1973, p. 24).

Portanto, o povo Xukuru-Kariri foi descrito pelo antropólogo como aculturados e integrados a sociedade nacional, dependentes das forças governamentais e marginais, um discurso onde os indígenas foram pensados como antagonistas da história, por não estarem fisicamente e socioculturalmente de acordo com as limitadas definições impostas pelos colonizadores, um dos meios para justificar a expropriação territorial indígena (ANTUNES, 1973. P.31).

Buscamos discutir a partir da nova escrita sobre a história indígena, com novas fontes, métodos, questões e lentes de análise, evidenciando o protagonismo indígena que foi negado pela escrita da chamada história oficial. Nosso ponto de partida será a análise de processos migratórios vivenciados pelo povo Xukuru-Kariri, por vezes de forma compulsória e por outras como marca de resistência, resultando em “emergência étnica” (OLIVEIRA, 2004) e afirmação identitária.

A oligarquia palmeirense e os Xukuru-Kariri na história recente: esbulho territorial e resistência indígena.

Distante 135 Km da cidade de Maceió o município de Palmeira dos Índios tem uma economia baseada em atividades agrícolas e na pecuária extensiva em grande parte nas terras indígenas invadidas, práticas comuns da oligarquia que ocupa espaços no cenário político a nível municipal e estadual, uma situação que em muito se assemelha em outras regiões, como

na Serra do Ororubá, em Pernambuco.

No quarto capítulo do livro intitulado *Xukuru: memórias e história dos índios na Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*, resultado de uma Tese de Doutorado defendida na UNICAMP em 2008, o historiador Edson Silva discutiu a situação sociopolítica no interior pernambucano a partir da história oral e de fontes primárias. Evidenciando as invasões do território Xukuru pelos latifundiários locais para o aumento do rebanho bovino e, posteriormente, plantações de tomate e frutas destinadas às fábricas de doces e conservas instaladas em Pesqueira. Através da análise documental e das memórias dos indígenas mais velhos, o autor tratou de inúmeros problemas sociais enfrentados pelos indígenas na Serra do Ororubá após a implantação das agroindústrias com esbulhos das terras indígenas e o desmatamento na região.

O texto evidenciou um personagem que ocupava o centro da lógica econômica no processo de esbulho das terras Xukuru: o boi, eleito como uma “majestade”. Não obstante os Xukuru-Kariri enfrentaram situação semelhante, a majestade eleita como uma fonte de riquezas para as famílias tradicionais palmeirenses.

Atualmente, o povo indígena Xukuru-Kariri habita dez aldeias localizadas no entorno da cidade de Palmeira dos Índios, das quais nove reconhecidas. A outra é autodenominada por seus integrantes como *Xukuru Palmeira*, nomenclatura que desagrada seus pares que não a reconhece como sendo da mesma etnia, além de enfrentarem o mesmo processo por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A organização dessa nova aldeia ocorreu em 2008 quando índios habitando nas periferias da cidade uniram-se por não serem aceitos nas outras aldeias, resultando na retomada de uma área denominada Monte Alegre, onde vivem atualmente (PEIXOTO, 2013).

Das dez aldeias, a Fazenda Canto é a mais antiga, originada a partir da política assistencialista do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Foi a partir da fixação e de conflitos internos que surgiram as primeiras mobilizações indígenas com o objetivo de reestabelecer o território que outrora habitavam (SILVA JÚNIOR, 2013).

Mesmo ameaçados, os índios lograram êxito na empreitada de reivindicações frente ao Estado com a fundação da Aldeia Indígena Mata da

Cafurna. Nesse sentido, a seguir descreveremos os movimentos Xukuru-Kariri a partir de migrações dentro e fora de Palmeira dos Índios, observando os deslocamentos que possibilitaram a análise de diferentes contextos situacionais (MARTINS, 1994) vivenciados pelos índios Xukuru-Kariri.

A conquista do Posto Indígena Irineu dos Santos e a atuação do SPI entre os Xukuru-Kariri

A atuação do SPI em Palmeira dos Índios ocorreu por meio da instalação do Posto Indígena Irineu dos Santos, após conquista de uma faixa de terras para o assentamento de índios dispersos, gerando interesses na Igreja Católica Romana e de um político local. A constituição do campo de ação indigenista na cidade foi a garantia de um templo católico romano na aldeia Fazenda Canto e a promissora venda de terras mal cuidadas pelo latifundiário e então Prefeito da cidade, Manoel Sampaio Luz, conhecido popularmente como “Juca Sampaio”, conforme constatado em um Relatório do Posto Indígena Irineu dos Santos escrito pelo Chefe Mário da Silva Furtado em 1 de dezembro de 1954 descrito no trecho a seguir: “Fizemos a colheita de cereais. Reconstruímos 200 braças de cercas, capinamos e replantamos 10 hectares de palma forrageira e rebocamos as paredes externas da Casa Grande da Fazenda.”

Quando Alfredo Celestino então Cacique Xukuru-Kariri, tomou conhecimento da atuação do órgão indigenista no estado de Pernambuco procurou meios de relatar a dispersão de seus parentes e a necessidade de uma terra para se aldearem. Alfredo enviou uma carta ao Inspetor Geral do citado órgão, José Maria da Gama Marchet (ANTUNES, 1973, p.76).

Na carta Alfredo Celestino ressaltou a atuação do SPI e citou a situação vivenciada pelos seus parentes utilizando a metáfora “bolando de rio abaixo que só pedra de enxurrada”, uma estratégia utilizada para caracterizar o trabalho de aluguel e a perambulação dos índios. Passados quinze dias após o envio da referida carta, o Cacique recebeu uma correspondência do SPI acatando o pedido de assentamento e a partir de então iniciou o processo de aquisição territorial. Ainda havia um grande problema, a falta de recursos financeiros. Então o Cacique solicitou ajuda

de indígenas no Paraná e do Monsenhor Alfredo Dâmaso, Pároco de Bom Conselho, cidade próxima no interior de Pernambuco.

As ações do religioso remetem aos anos 1920, período em que intermediou a instalação do Posto Indígena Dantas Barreto entre os Fulni-ô de Águas Belas, um reconhecimento que resultou em afirmação étnica e estabelecimento de teias, conexões e alianças políticas, possibilitando as mobilizações indígenas pelo reconhecimento oficial do Estado, após a extinção dos aldeamentos no Nordeste (BEZERRA, 2018).

Existiu um jogo de interesses que marcou o assentamento Xukuru-Kariri. A política assimilaçãoista do SPI pretendia transformar os índios em pequenos produtores rurais, Monsenhor Alfredo Dâmaso surgiu com a proposta de edificar um templo católico romano na nova aldeia e, não menos importante, Juca Sampaio era o principal interessado pela venda das terras (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 81).

A partir do momento em que se pensou na aquisição de um terreno, o SPI entrou em contato com o então Prefeito Manoel Sampaio Luz para negociarem uma área destinada aos índios. Foram realizados vários encontros entre as duas partes até que o político local acordou os valores para venda da propriedade, cujo valor foi aumentado e 30% no custo de cada hectare adquirido, configurando um superfaturamento do valor pago pelo terreno (SILVA JÚNIOR. 2013).

Além do mais, o político local tinha interesses pessoais em vender uma parte de suas propriedades, pois a insuficiência territorial obrigaria os indígenas a retomarem territórios que estavam sob posse de grileiros do grupo de oposição no cenário político municipal. Para que a negociação desse certo, o latifundiário prestou um bom atendimento aos inspetores do SPI, inclusive ao emprestar cavalos onde juntos pudessem andar nos limites da sua imensa fazenda (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 85).

A área negociada para o assentamento dos indígenas foi o recanto das terras da citada fazenda, ocorrendo um imbróglio no repasse da área adquirida pelo SPI, pois dos 372 ha adquiridos de Juca Sampaio este entregou 276 aos Xukuru-Kariri, uma situação que acentuou disputas pela posse de territórios ocupados por fazendeiros locais (MARTINS, 1994).

Depois de negociada a área destinada aos indígenas, Alfredo Celestino escolheu as famílias que retornariam para o aldeamento. Existem

controvérsias sobre o convite feito pelo Cacique para os índios que estavam dispersos nos entornos de Palmeira dos Índios e região. Existe, portanto, uma discussão sobre o convite de Alfredo Celestino para os índios irem a Fazenda Canto em 1952. Não ficaram evidentes quais os critérios utilizados pelo Cacique para a escolha das famílias: “De acordo com o Pajé Miguel Celestino, aldeado da Fazenda Canto, Alfredo teve a liberdade de convocar os índios que ele considerasse merecedores para se apresentarem quando da realização do levantamento oficial executado por um inspetor do SPI” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 74).

Portanto, somente os indígenas considerados “merecedores” poderiam retornar para as terras das quais foram expulsos 80 anos antes. Embora existam questionamentos em relação aos métodos utilizados pelo então Cacique para classificar os “merecedores” do retorno a Palmeira dos índios, “decerto Alfredo Celestino utilizou algum critério para realizar este trabalho, mas estes não estão claros no depoimento de Miguel Celestino, nem tampouco constam na documentação consultada” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 74).

Embora a citação acima não deixe evidente os critérios utilizados para o retorno de algumas famílias indígenas, Antônio Ricardo vivenciou e ouviu dos seus antepassados como o Cacique na época selecionou as famílias que inicialmente formaram a Aldeia Fazenda Canto. Segundo afirmou havia situação de desespero por parte do líder político Xukuru-Kariri para habitar o local onde seria criada a aldeia

Ai o finado Alfredo disse: eu tô pensando que um dia vão me passar, mas eu como índio, eu tenho que deixar, eu vou me passar um dia, mas eu vou deixar um pouco do meu sangue junto pro povo. Sabe o que eu vou fazer? Eu vou agarrar uma caneta e vou agarrar um caderno grande e vou sair viajando por aí, aonde tiver, nessa periferia aonde tiver índio eu vou baixar pra nós arrumar um terreno (Antônio Ricardo, Aldeia Fazenda Canto).

De acordo com Antônio Ricardo, atual Cacique da Aldeia Fazenda Canto, a procura dos indígenas realizada por Alfredo Celestino antecedeu a aquisição do terreno que atualmente se configura como Fazenda Canto, por ter convidado as famílias antes da negociação do terreno. “É possível a hipótese de que ele tenha convocado apenas as famílias que o apoiavam,

havendo assim uma seleção dos índios a serem aldeados, feita por representante de um grupo Xukuru-Kariri legitimado pelo Estado” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 74).

Percebe-se então que não existe um consenso entre a pesquisa publicada acerca do aldeamento e a entrevista de Antônio Ricardo, haja vista que os critérios utilizados pelo Cacique Alfredo Celestino para selecionar os indígenas dispersos, foram vários e contraditórios para a escolha das 13 famílias assentadas na Aldeia Fazenda Canto.

Ao longo dos anos o espaço na Fazenda Canto tornou-se reduzido em razões do crescimento demográfico e as necessidades básicas de subsistência. Ocorreram divergências entre as famílias aldeadas e o clima começou a ficar tenso. O estopim para retomadas de outros territórios foi a pretensão do Prefeito Enéas Simplício em construir uma faculdade e vender uma área reivindicada pelos indígenas, a partir de então os Xukuru-Kariri começaram a se mobilizar (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010, p. 37-39).

Retomadas de Território e fundação da Aldeia Mata da Cafurna

Foi retomada pelos índios parte de uma área que em 1979 estava sob posse da Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios. A retomada foi planejada sob a liderança do Pajé Miguel Celestino e do Cacique Manoel Celestino (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, p.39). Naquele momento, as terras do antigo aldeamento “Palmeira” (ANTUNES, 1973) estavam sob controle de grileiros municipais que pretendiam comprá-las por valores irrisórios. Inicialmente, cinco famílias alojaram-se na área sem temer as represálias do Estado e dos grileiros. Abrigaram-se debaixo das árvores e continuaram no local sem proteção até o recebimento de barracões doados pelo Exército. Foram períodos de resistência e fortalecimento étnico (PEIXOTO, 2013, p. 101).

Dentre as famílias que inicialmente habitando a Mata da Cafurna está a família Santana, fundamental no processo de retomada territorial pelas ações de seus integrantes que migraram da Aldeia Fazenda Canto. A partir de então formou-se entre os Xukuru-Kariri um grupo de famílias preocupadas em reestabelecer os territórios que um dia lhes pertencera,

embora sabendo que não seria tarefa fácil, uma vez que os terrenos estavam ocupados pelas imensas plantações de capim e o gado da oligarquia municipal.

Na Aldeia Mata da Cafurna foi entrevistado o ex Pajé Lenoir Tibiriçá, um dos líderes do movimento da retomada territorial. Um indígena convicto dos ideais Xukuru-Kariri, que rememorou inúmeras situações vivenciadas pelos indígenas. Sobre as migrações e retomadas afirmou:

Quando cheguei aqui a gente só tinha a Mata da Cafurna, fizemos várias retomadas, hoje já se tem oito retomadas só aqui por parte da Mata da Cafurna. Foi um crescimento do pessoal de Fazenda Canto, que foi também ampliando e aqui o movimento cresceu, você vê que já por ali todo mundo já está com terra, aqui em baixo que é a Cafurna de Baixo, o Capela né?! Foram se expandindo, foram se agrupando (Lenoir Tibiriçá, Aldeia Mata da Cafurna).

Nas afirmações do entrevistado, os processos migratórios e as retomadas de território foram fundamentais para o reestabelecimento de uma parte das terras reivindicadas pelos Xukuru-Kariri, antes mesmo da extinção dos aldeamentos em Alagoas em 1872. Os indígenas recém estabelecidos na Aldeia Mata da Cafurna, contando com a ajuda de seus parentes na Aldeia Fazenda Canto, realizaram mais uma retomada no ano de 1986, recuperando 154 hectares que estavam sob posse do latifundiário Everaldo Garrote (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010).

Em 1994 foram retomados 154 hectares em uma área denominada Mata da Jiboia, território ocupado pelo grileiro Hélio Alves. Dessa vez os Xukuru-Kariri da Mata da Cafurna contaram com o apoio dos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, dos Tingui-Botó de Feira Grande ambos em Alagoas, dos Pankararu e os Xukuru do Ororubá habitantes em Pernambuco, além de índios da Fazenda Canto (Idem).

Esse processo resultou em pressões para reconhecimento de mais três territórios por parte da FUNAI, sendo criada a Aldeia Boqueirão e a Aldeia Serra do Capela, esta última constituída pela família Celestino que migrou da Mata da Cafurna por questões envolvendo além das mobilizações por ampliação da área indígena, também dissidências familiares (PEIXOTO, 2013, p. 57).

Um grupo de índios da família Macário realizou em 2016 uma nova retomada territorial na área conhecida como Fazenda Jarra, constituindo uma aldeia com o mesmo nome. Os processos migratórios dessa família ocorreram quando saíram da Aldeia Fazenda Canto em 1997 e foram viver nos entornos da cidade de Palmeira dos Índios. Reivindicaram à FUNAI a aquisição de uma área, mas como não foram atendidos, retomaram o território onde permanecem vivendo e afirmando suas expressões socioculturais.

Considerações finais

Buscamos refletir sobre os processos migratórios indígenas em Palmeira dos Índios e as retomadas de terras realizadas, procurando evidenciar os protagonismos dos Xukuru-Kariri enquanto sujeitos da sua história, mesmo em uma região permeada pelos conflitos em torno da posse de terras.

Nesse sentido, analisamos e procuramos problematizar os distintos processos de migrações territoriais vivenciados pelos Xukuru-Kariri ao longo dos anos. Processos que provocaram tensões entre os indígenas, posseiros e o Estado. Refletimos sobre as trilhas e histórias de migrantes indígenas a partir das memórias dos mais velhos, e como os indígenas em Palmeira dos Índios vêm afirmando a identidade, mesmo diante das perseguições por parte do poder público e da oligarquia municipal.

Referências

ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). *Os índios nas Fallas e Relatórios Provinciais das Alagoas*. Maceió: EDUFAL, 1999.

ANTUNES, Clóvis. *Wakona – Kariri- Xukuru*: aspectos sócio - antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas. Maceió: Imprensa Universitária, 1973.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo.** Campina Grande: UFCG, 2018 (Dissertação Mestrado em História).

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

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Thiago Barbosa da. **Mata da Cafurna:** ouvir memória, contar História: tradição e cultura do povo Xukuru-Kariri. 2^a ed. Maceió: Edições Catavento, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2^a ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-42.

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

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e História dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988.** Recife: EDUFPE, 2014.

SILVA, Edson Hely. **O lugar do índio.** Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: O caso de Escada - PE (1860 – 1880). Recife: UFPE, 1995 (Dissertação Mestrado em História).

SILVA, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. In, **Revista Brasileira de História**, 2015, vol. 35, p.87 – 107.

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

_____. **A província dos trabalhadores tutelados:** trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872). Salvador: UFBA, 2015 (Tese Doutorado em História).

Fontes:

RELATÓRIO do Posto Indígena Irineu dos Santos escrito por Mário da Silva Furtado 1 de dezembro de 1954. Inspetoria Regional 4, Posto Irineu dos Santos. Caixa 165, planilha 001. Museu do Índio.

RICARDO, Antônio. Entrevista realizada na Aldeia Fazenda Canto, Palmeira dos Índios/AL, em 24/09/2017.

TIBIRIÇÁ, Lenoir. Entrevista realizada na Aldeia Mata da Cafurna, Palmeira dos Índios/AL, em 28/10/2017.

RESISTÊNCIA, MOBILIZAÇÕES POLÍTICAS E INTERCULTURALIDADE NO ENSINO SUPERIOR a experiência de Elisa Pankararu (PE)*

Maria da Penha da Silva⁶⁵
Elisa Urbano Ramos⁶⁶

Trajetórias que se cruzam: entre o Semiárido, grandes centros urbanos e a universidade

Como autoras, uma indígena e uma não indígena, ao discutirmos sobre interculturalidade, percebemo-nos como sujeitos em relações interculturais. Vimos, portanto, a necessidade de iniciar este texto situando nosso lugar de fala no próprio processo de parceria autoral. Nesse sentido, ressaltamos que o texto resultou das reflexões tecidas a partir do diálogo entre duas colegas estudantes de Antropologia o que nos fez perceber interseções em nossas trajetórias de vidas caracterizando lugares comuns, mas também assimetrias nos situando em espaços e condições diferenciadas.

Por outro lado, aspectos aparentemente comuns em nossas trajetórias de vidas: nascidas no Semiárido, sendo da mesma geração e

* Uma versão ampliada desse texto intitulada “Indígenas no Ensino Superior, mobilizações políticas e interculturalidade: a experiência de Elisa Pankararu-PE”, foi publicada no GT 22 Antropologia, Estado e mobilização indígena, na 31.^a Reunião Brasileira de Antropologia/ABA, realizada entre os dias 9 e 12 de dezembro de 2018, em Brasília/DF.

⁶⁵ Doutoranda em Antropologia/UFPE. Mestra em Educação/UFPE. Professora na Educação Básica na rede municipal de ensino no Recife. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas Históricas, Educação e Culturas (NEPHECs)/UFRPE e do Laboratório de Estudos sobre Ação Coletiva e Cultura/UPE (Universidade de Pernambuco).

⁶⁶ Indígena Pankararu, professora, lecionando e habitando no território indígena no Brejo dos Padres, em Tacaratu/PE. Mestranda em Antropologia/UFPE. Licenciada em Letras, com Especialização *lato sensu* em Educação. É membro do Coletivo de Mulheres Indígenas e da Comissão Permanente de Mulheres Rurais de Pernambuco.

vivenciado experiências migratórias; ter escolhido a mesma profissão; embora cursar a mesma pós-graduação, não nos tornou iguais socioculturalmente. Somos de mundos étnico-raciais distintos, com todas as implicações que isso possa ter. Embora, no senso comum, a ideia dos povos indígenas no Nordeste vivenciarem em contatos com não indígenas há mais de quinhentos anos, e propagar-se a ilusão que as diferenças socioculturais diluíram-se ao longo da história, quando convivemos algum tempo com esses grupos, compreendemos que se diferenciam da sociedade não indígena, como também de uma etnia para outra; sobretudo, na forma de ser, pensar, produzir conhecimentos e ver/estar no mundo.

Nossas trajetórias de vidas cruzaram-se no decorrer dos últimos nove anos, como ativistas das causas indígenas, nos encontros e seminários sobre Educação Escolar Indígena, nas assembleias e mobilizações organizadas pelos povos indígenas em Pernambuco, dentre outros eventos. Mais recentemente, retomamos nosso contato na condição de estudantes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA-UFPE em 2018. Como resultado desse reencontro, estabelecemos a colaboração e parceria em que as trocas não se restringiram às mobilizações políticas, mas buscando a produção conjunta de conhecimentos científicos, origens do presente texto.

Baseadas na interculturalidade crítica (WALSH, 2009), compreendemos que o conceito de “interculturalidade” não se resume ao reconhecimento e celebração da diversidade sociocultural existente nas sociedades multiculturais, nem somente a existência de relações entre grupos sociais “distintos” culturalmente. Mas, diz respeito, especificamente, à problematização sobre os processos de construção das diferenças socioculturais marcados pelas relações de poder que hierarquizam culturalmente grupos sociais “distintos”.

Quando pensamos na “distinção”, não podemos esquecer que os atuais povos indígenas no Nordeste brasileiro resultam de processos históricos e políticas indigenistas de integração que insistiram em torná-los socioculturalmente semelhantes à sociedade não indígena, e extremamente distintos da maioria dos povos na Região Norte por exemplo. Significando que pensar na interculturalidade relacionada com a população indígena no Brasil – é necessário ter isso presente – não se trata apenas de relações

interculturais entre indígenas e não indígenas.

Quanto à interculturalidade associada à presença indígena no Ensino Superior no Nordeste do Brasil, significa reconhecer esses povos, os protagonismos históricos e a atuação sociopolítica na atualidade, superando a ideia acerca da suposta extinção indígena nessa Região do país como resultado dos processos da miscigenação/mestiçagem. Ao contrário, as indígenas e os indígenas universitários têm não só marcado o lugar de fala no âmbito acadêmico, mas, em especial, questionando os conhecimentos históricos produzidos sobre si.

Acesso e permanência no Ensino Superior: a pauta das mobilizações indígenas

Os povos indígenas elaboraram diferentes estratégias de resistências, inclusive omitindo a identidade étnica, sendo identificados como uma população cabocla e assim elaborando formas para proteger a integridade física e as expressões socioculturais (SILVA, 2011). Ao mesmo tempo, quando, diante de determinados contextos sociopolíticos favoráveis à garantia do direito à terra, referir-se à ascendência indígena por meio de uma identidade cabocla, possibilitava agenciar a identidade étnica por remeter à categoria de descendente da população autóctone. O que posteriormente foi chamado de processos de “emergência étnica”, mais especificamente nomeados como “etnogênese”⁶⁷ (OLIVEIRA, 2004b).

Desse modo, outro fio condutor do nosso pensamento acerca das mobilizações indígenas está associado à ideia da participação dos povos indígenas em ações coletivas constituindo o que podemos chamar de um “Movimento Social”⁶⁸ nacional e transnacional em busca de garantia de direitos sociais e fundamentais, para a sobrevivência das centenas de etnias existentes no Brasil e na América Latina.

⁶⁷Conforme Oliveira (2004), o termo *etnogênese* fora empregado por Gerald Sider como oposição ao discurso sobre o etnocídio dos indígenas. Parece-nos apropriado para explicar o “reaparecimento” de populações indígenas consideradas extintas, a exemplo de regiões como o Nordeste.

⁶⁸Tomando como referência a definição de movimentos sociais elaborada por Maria da Glória Gohn (2011, 2014, 2015), considerando que essa autora os concebe como as ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabiliza a população organizar-se e expressar suas demandas.

Nesse sentido, salientando que para o índio Baniwa (AM) e antropólogo Gersem José dos Santos Luciano, os líderes indígenas de referência no Brasil, sabiamente, preferem afirmar que existe um movimento indígena supostamente unificado que procura “articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais”. Todavia, pensar nas diferentes formas de organizações, associativismo e mobilizações indígenas favorece a compreensão sobre um importante aspecto: “Cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento” (LUCIANO, 2006, p. 59).

Sobre à qualificação dos povos indígenas para gestarem os territórios onde habitam em um novo contexto e novas reconfigurações políticas diante do Estado e da sociedade brasileira, a Constituição de 1988 provocou dois movimentos em defesa de políticas públicas de formação profissional: um reivindicava a formação de professores e professoras para atuar nas escolas indígenas; o outro, a qualificação em outras áreas relacionadas com o chamado etnodesenvolvimento, incluindo a gestão dos recursos naturais e territórios, saúde, direitos, política, dentre outras. Principalmente, via-se a necessidade de formar líderes indígenas competentes para dialogar com o Estado brasileiro de forma a garantir a autonomia,⁶⁹ tendo em vista que nesse âmbito dependiam da assessoria ou mediação dos parceiros não indígenas (LIMA; BARROSO, 2013).

Observa-se, ainda, que as importantes iniciativas para garantir o acesso dos povos indígenas a esse nível de formação enfrentam grandes desafios. Desde a criação de instituições autônomas organizadas por líderes e intelectuais indígenas, a cursos específicos para a formação docente, cotas e bolsas de estudos nas IES convencionais. Imbricadas em conflitos internos e externos, e limites a serem superados. Dentre esses, a vigência do racismo institucional nas IES convencionais e setores estatais, expressando o

⁶⁹Na contemporaneidade, pensar em autonomia como uma meta dos movimentos sociais significa também capacitar pessoas para mediar as negociações de conflitos, atuar nos fóruns de debates, estabelecer parcerias com o Estado na formulação e efetivação de políticas públicas, dentre outras ações. Nesse sentido, observa-se alguns ativistas sociais à procura de formação principalmente nos Programas de Pós-Graduação. A esse respeito, ver GOHN, 2015, p. 17.

desrespeito aos direitos indígenas; as disputas de poder nas instituições autônomas; o não reconhecimento e credibilidade por parte dos Estados nacionais em relação a essas instituições. Em consequência disso, existem carências de políticas públicas garantindo o orçamento dessas instituições, ou cursos específicos de interesses dos povos indígenas nas instituições convencionais.

Conforme nossas observações *in loco*, atualmente, os estudantes indígenas no Brasil têm-se mobilizado organizando encontros nacionais anualmente para discutir questões referentes às condições de acesso e permanência no ensino superior, incluindo os embates cotidianos contra o racismo institucional associado ao acesso às políticas públicas destinadas ao recorte étnico-racial indígena. Em Pernambuco, estudantes indígenas têm empreendido estratégias políticas como a ocupação de espaços nas organizações estudantis (diretórios acadêmicos) das instituições de Ensino Superior onde estudam; vigilância permanente ao cumprimento dos direitos pelos órgãos e gestores das referidas instituições; além de que estão iniciando uma articulação com outros estudantes indígenas nos estados da Paraíba e da Bahia, desse modo, ensaiando uma organização de um possível “Movimento de estudantes indígena no Nordeste”. Pensamos, portanto, que os indígenas no Ensino Superior significa possibilidades para o diálogo entre diferentes expressões socioculturais e conhecimentos para a construção de uma sociedade justa que favoreça processos interculturais na superação de preconceitos contra os povos indígenas.

Interculturalidade e contextos interculturais

A interculturalidade pode ser entendida como um termo multifacetado, assumindo diferentes contornos conforme a compreensão sobre a diversidade sociocultural em contextos históricos e políticos específicos. Às vezes, sendo entendido como sinônimo do multiculturalismo, ambos sejam termos polissêmicos. Dessa forma, não pretendemos realizar uma longa incursão sobre o que aproxima ou distânciia um termo do outro, porém parece necessário contextualizar, mesmo brevemente, as origens deles para tornar legível nosso posicionamento acerca da perspectiva teórica que optamos.

O termo multiculturalismo com origens nos anos 1960 no Canadá, diz respeito ao reconhecimento oficial de grupos praticantes de diferentes

expressões socioculturais convivendo no mesmo espaço geográfico, uma característica peculiar à constituição daquela sociedade. Surgiu como discurso político liberal por parte do Estado no intuito de dirimir tensões e conflitos provocados pelo movimento separatista envolvendo populações anglofanas e francófanas naquele país. Consequentemente, ensejava melhores relações comerciais entre governo e diferentes grupos étnicos existentes e assim incentivando o bilinguismo como política multicultural.

Nesses termos, a interculturalidade teve a mesma conotação. No mesmo período, nos Estados Unidos, foi iniciado um debate sobre diversidade cultural e políticas multiculturais como resposta às reivindicações de grupos civis que protestavam contra a discriminação racial e segregação social. Posteriormente, na Europa, nos anos 1970, o termo interculturalidade tornava-se comum para nomear as políticas estatais de integração dos imigrantes, sobretudo difundido na mídia e na educação formal (FAUSTINO, 2008).

A citada autora, como marxista, discordou das políticas ditas interculturais ou multiculturais na perspectiva liberal ou neoliberal apresentadas no fim do século XX. Notadamente por serem fundamentadas em princípios culturalistas norte-americanos em que, na sua concepção, a centralidade na diversidade cultural favorecia apenas a fragmentação das mobilizações políticas mais amplas, reduzindo-as a grupos minoritários que se contrapunham uns aos outros. Consequentemente, ao invés de minimizar as desigualdades sociais, aumentava a segregação dos chamados grupos minoritários (FAUSTINO, 2008, p. 26).

Essa discussão, de certa forma, foi revista posteriormente. Embora não tenha sido mencionado, tal conceito foi problematizou as políticas de reconhecimento *versus* as de redistribuição, ou mesmo a possibilidade de conciliar ambas quando necessário, considerando que o multiculturalismo resumindo-se às políticas de reconhecimento sem desestabilizar as estruturas, mantêm as polaridades entre as identidades e não contribui para a justiça econômica nem resolve o problema da segregação resultante da discriminação identitária; em oposição, foram propostas as políticas transformativas, que, embora desestabilizando as identidades diferenciadas, possibilitam novos reagrupamentos menos antagônicos, ao mesmo tempo elevando a autoestima dos grupos desprestigiados (FRASER, 2006).

Na América Latina, as discussões sobre a interculturalidade embora apresentem algumas características semelhantes às conotações das políticas multiculturais norte-americanas e europeias, ao longo do tempo, foram reconfiguradas conforme as demandas por políticas públicas voltadas para os grupos étnico-raciais. Por vezes, em forma de políticas educacionais integracionistas, outras vezes reapropriadas pelos sujeitos, como afirmação identitária, empoderamento político e autonomia. Nesse sentido é necessária a atenção para as diferentes categorias teóricas associadas ao conceito, que, em nosso entendimento, aproxima-se das políticas multiculturais: por exemplo, quando faz referência a interculturalidade relacional ou funcional, remetendo ao multiculturalismo neoliberal.

Em oposição, a partir da “interculturalidade crítica” e na perspectiva da decolonialidade como questionamento às relações de poder coloniais que instituíram a racialização das diferenças (WASH, 2009); assim, descentralizando a categoria “diversidade cultural” nas políticas públicas ditas inclusivas, que só favorecem o universalismo mantendo as relações sociais assimétricas e não possibilitam outras lógicas ou projetos de sociedade fundados na desconstrução e desnaturalização das diferenças. Nesse sentido, entendemos que a concepção de interculturalismo crítico aproxima-se de políticas de reconhecimento (FRASER, 2006), porém associadas às políticas transformativas, pois, não basta apenas reconhecer as diferenças, torna-se necessário questionar as estruturas de poder que as mantêm e transformar a lógica econômica, social e identitária.

A partir dessa perspectiva, ao pensarmos na interculturalidade para além dos processos educacionais, é possível afirmar que o Brasil, semelhantemente aos demais países na América Latina, vivenciou e vivencia situações interculturais nas três categorias (WALSH, 2009). Embora seja consenso que os debates sobre a interculturalidade nesse continente tenham origens nos processos educacionais pensados para as populações indígenas, remetendo às situações tanto em contextos coloniais quanto na contemporaneidade. Desse modo, é inegável a complexidade dos processos interculturais inerentes à vasta diversidade de experiências em contextos plurais característicos da grande dimensão geográfica e sociocultural do grande continente latino-americano (CANDAU; RUSSO, 2010, p. 151; 154; 167).

As autoras ressaltaram ainda que os processos interculturais nos países latinos, necessariamente, não seguiram uma lógica linear, sendo possível perceber diferentes situações no mesmo contexto histórico, às vezes sobrepostas. Nesse sentido, podemos exemplificar, considerando os contatos iniciais entre indígenas e colonizadores na América Latina, onde ocorreram os primeiros processos interculturais relacionais, quando, independentemente da vontade de um ou do outro grupo, passaram a conviver no mesmo espaço geográfico, relacionando-se voluntariamente ou não, interagindo com expressões socioculturais distintas.

Considerando-se que foi estabelecida a colonização, além dessas relações interculturais, passou a existir o interculturalismo “funcional”, expressando-se por meio da educação formal para os indígenas. Esta sobe à responsabilidade dos religiosos Jesuítas com o objetivo de integrar os índios ao sistema colonial. Processos interculturais integracionistas, tanto educacionais quanto econômicos, estenderam-se ao longo da história, mesmo com o fim do colonialismo europeu.

Apenas nas últimas três décadas do século XX, emergiu amplas mobilizações sociais por parte das camadas populares, envolvendo outros sujeitos e outros projetos educacionais, a exemplo dos quilombolas e da educação popular. A partir dessas mobilizações, ocorreram reformas constitucionais, criaram-se dispositivos jurídicos para garantir direitos fundamentais para os grupos considerados minoritários. Dentre esses direitos incluiu-se a educação específica, diferenciada, ao mesmo tempo intercultural, pensada e praticada com e pelos indígenas. Nesse mesmo período, ocorreram reformas curriculares nacionais incluindo orientações para o ensino sobre a diversidade sociocultural (CANDAU; RUSSO, 2010).

A interculturalidade como discursos e práticas indígenas

Expostas as considerações sobre interculturalidade, apresentaremos as afirmações e compreensão de uma indígena sobre o assunto. A participação e contribuição de Elisa nessa discussão não foi aleatória. Consideramos a especificidade do seu lugar de fala: uma mulher indígena com 46 anos de idade, ativista do movimento indígena nacional e local, membro da Comissão Permanente de Mulheres Rurais de Pernambuco,

licenciada em Letras com especialização *lato sensu* em Educação, professora nas escolas indígenas no território onde habita, estudante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Lugar privilegiado em relação à maioria das mulheres indígenas no Brasil e em Pernambuco, porém conquistado a muito custo. Um exemplo ilustrativo expresso nas afirmações de Elisa Pankararu sobre as dificuldades para estudar na universidade:

Primeiro, é o formato das universidades ser para pessoas que têm dedicação total, e eu sou uma trabalhadora, sobrevivo, e sustento a minha família, do meu trabalho. Então, eu não tenho condições de ter dedicação total, essa é uma dificuldade. Estou tentando ajustar o tempo, as minhas leituras, os meus estudos. Esta é uma questão. Outra dificuldade, é que, uma vez eu sendo uma servidora pública, obviamente meu ordenado é quase só para pagar passagem para eu vir para o Recife. Eu não tenho condições de morar no Recife. Então no primeiro ano, do ponto de vista financeiro, eu nem sei dizer em quanto está a dívida que contraí. Também a distância viajando, porque, duas noites viajando era o tempo que eu tinha para ficar lendo, estudando. Então, é um desgaste, porque se eu viajo a noite inteira, eu estou aqui de manhã fisicamente esgotada, não tenho condições de ler, eu perco uma noite e um dia, porque o dia que eu devia estar com a cabeça legal produzindo, eu estou com meu corpo cansado; e para retornar é mais uma noite e outro dia de cansaço.⁷⁰

Elisa Urbano Ramos é filha, neta e bisneta de indígenas Pankararu e como a maioria dos indígenas universitários, enfrenta grandes desafios para se manter na universidade, muitas vezes correndo risco de acidentes ou violências física e simbólica no percurso até a instituição onde estuda, pois são longos os trajetos a serem vencidos. O povo Pankararu originou-se de vários grupos étnicos reunidos pelas missões religiosas no período colonial no Nordeste (ARRUTI, 2004). Atualmente habitam nos municípios de Petrolândia, Tacaratu e Jatobá localizados na região do Semiárido pernambucano, aproximadamente 450 a 490 quilômetros do Recife, capital de Pernambuco.

Em razão dos conflitos pelas disputas de terras com não indígenas, os longos períodos de estiagem e a busca por sobrevivência, as migrações

⁷⁰Narrativa da indígena Pankararu Elisa Urbano Ramos, em Recife/PE, maio 2018.

para os grandes centros urbanos é prática comum. Parte da população Pankararu vive atualmente na Região Sudeste, no estado de São Paulo, habitando na “Comunidade” do Real Parque, na periferia de um dos bairros nobres daquela cidade, o Morumbi (ARAÚJO et al., 2006). Outra experiência de migração foi vivenciada pela família de Elisa:

Nasci em São Paulo porque meu pai e minha mãe estavam lá a trabalho. Minha mãe me trouxe para a aldeia quando eu tinha quase cinco anos. E aí foi onde eu vivi e vivo até hoje. Então minha vida é circulando na Terra Indígena Pankararu e Entre Serras Pankararu

Por Elisa ter nascido e vivido os primeiros anos em um grande centro urbano como São Paulo, as primeiras experiências interculturais ocorreram inversamente ao que comumente ocorrem com outros indígenas. Ao invés de migrar rumo aos contextos não indígenas, Elisa fez o caminho inverso. À medida que permaneceu junto de seu povo e assumiu a condição de ativista indígena, sua concepção sobre interculturalidade foi construindo-se na mobilização dos movimentos indígenas, nos movimentos de mulheres do campo, nas interações com outros povos chamados tradicionais, em relações nos embates e conflitos com não indígenas, nas instituições acadêmicas. Assim, materializando-se na seguinte concepção:

Para mim a interculturalidade é o diálogo de culturas de igual para igual. Por que existem diálogos em que alguém fala mais, a voz é mais alta, é maior! Porque eu posso estar dialogando com você, mas de quem é a fala? Quem está falando sobre o quê? Eu ou você? Então, a interculturalidade não é apenas um diálogo, mas um diálogo em iguais condições.

Essas afirmações expressaram a formação nos movimentos indígenas e o lugar como ativista e defensora da equidade nas relações sociais, em resposta aos mecanismos de poder que tentaram ao longo da história silenciar as vozes indígenas. Nesse sentido, evidenciando à importância de recordarmos as origens do pensamento intercultural crítico proveniente dos movimentos indígenas (WALSH, 2009). Porém, com a inserção de indígenas no Ensino Superior, o elevado grau de instrução alcançado é inegável, as influências também da formação acadêmica nas

suas narrativas. Observamos que as afirmações dos indígenas graduados ou pós-graduados geralmente são mais elaboradas e aproximam-se dos discursos acadêmicos. Por exemplo, observemos em seguida a visão a respeito das situações interculturais vivenciadas pelo povo Pankararu e por Elisa, que ora em dúvidas sobre o significado de interculturalidade, ora convicta da importância das relações interculturais na perspectiva crítica:

A gente costuma falar dessa relação de interculturalidade do povo indígena, mas dificilmente questiona em que posição cada um está, de oportunidade de fala, discussão e de explicação. Hoje eu tenho vivenciado uma situação, e eu tenho dúvida sobre a relação de interculturalidade entre os indígenas e os não indígenas em especial o meu povo. Eu tenho visto uma relação de fala que não necessariamente seja um encontro, mas a fala do outro prevalece. Nesse momento vivenciamos uma interculturalidade onde o povo Pankararu não tem a fala. No entanto, há décadas de diálogo, mas esta fala não é respeitada. Mas eu sempre tenho estado em contextos de interculturalidades, não apenas na minha relação de contato com a cultura não indígena, mas também com outras culturas, como quilombolas, ciganos, populações e povos tradicionais, populações do campo. Isso para mim enriquece não apenas a minha fala, mas minha compreensão das diversas culturas que esses povos têm, que eles valorizam, dessas construções, desses saberes. Essa relação de interculturalidade eu consigo enxergar como algo mais igual, mais plural, algo onde há valorização, lugar onde há a fala de igual para igual, iguais na luta e na valorização dos seus saberes.

Ao iniciar as afirmações usando a expressão “A gente costuma falar”, Elisa pareceu não se referir a si mesma, mas a outro coletivo que costuma narrar sobre a interculturalidade em relação aos povos indígenas; pode ser resultado da observação e atuação nos discursos acadêmicos em que se encontra inserida. Em seguida, voltou a posicionar-se e expressou sua visão. Com isso, cremos que se Elisa não tivesse inserida no contexto acadêmico, possivelmente teria mais dificuldade em distanciar-se do que observa, como também articular o entendimento acerca das diferenças entre as situações interculturais *relacionais* ou *críticas* vivenciadas pelo seu povo, especificamente pela própria Elisa na convivência com outros povos considerados semelhantes como indígenas, embora reconhecidos como socioculturalmente diferentes.

As afirmações seguintes explicitaram mais a situação quando Elisa expressou a concepção sobre situações interculturais vivenciadas entre seu povo, situações circunscritas pela inserção na universidade:

Minha vivência na universidade, quando eu volto para me articular com o meu povo, eu sinto uma necessidade maior de trazer as aprendizagens da Antropologia pela defesa da história do meu povo. Então eu penso que todo indígena devia ter o entendimento acadêmico antropológico, em especial os professores, os profissionais de saúde. Não que necessariamente fosse todo mundo antropólogo ou antropóloga de formação, mas deveríamos ter o entendimento sim desse contexto histórico das nossas terras e nosso território. Então algumas leituras, alguns saberes, eu procuro aplicar nessa discussão, principalmente no campo do direito, do direito à terra, à saúde e educação. Então eu trago um discurso ampliado em prol do meu povo. Eu sempre sinto a necessidade de aprimorar mais esse conhecimento, esse entendimento.

Além de reconhecer a interculturalidade nos diálogos com os conhecimentos acadêmicos, Elisa expressou a importância desses diálogos para potencializar a atuação colaborativa entre o povo Pankararu, sobretudo a ampliação dos discursos e o entendimento que está em formação, sendo necessário sempre aprimorar. Essa é uma característica acadêmica que sobrepõe o discurso geralmente recorrente entre aqueles ativistas sociais radicais que expressam argumentos e convicções sem fundamentos, por vezes facilmente questionáveis. Outro aspecto observado nas relações interculturais entre a universidade e o coletivo indígena foi o empoderamento de Elisa, tanto entre seu povo quanto na universidade. Essa última situação expressa mais explicitamente quando conversávamos sobre as situações interculturais ocorridas na universidade em consequência da sua presença nesse contexto:

Chegando ao PPGA, quando eu me apresento como uma Pankararu, como uma indígena, geralmente sou convidada para atividades, seminários que discutem as questões indígenas, e eu sei que eles sabem que tem uma indígena aqui, tem uma Pankararu aqui. Não sei se eles conversam sobre a minha passagem por lá, mas meus professores sabem que eu sou uma indígena mulher em Pernambuco, que eu sou militante do movimento indígena, dos movimentos sociais, do movimento de mulheres. Eles sabem que

eu tenho uma formação diferente, que eu busco aprimorar a formação que eles têm. Esse é nosso diálogo, onde somos diferentes, e cada um fala: eu tenho meu lugar de fala e a universidade tem seu lugar. Então, somos diferentes, falando, dialogando. Eu não sei quem fala mais. Eu penso que tem um respeito pela minha fala da mesma forma que eu respeito a fala deles. Penso que a minha passagem por aqui é uma passagem tranquila. Em outros estados, em outras universidades do Brasil existem situações conflitosas, não é o meu caso. Eu acho que a gente consegue dialogar de igual para igual.

Portanto, a concepção de Elisa sobre as situações de interculturalidade na universidade definiu-se como uma via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que é reconhecida e respeitada na especificidade étnica e atuação política social, é vista em condições de contribuir como igual haja vista que é convidada a participar na produção dos conhecimentos acerca dos povos indígenas. Isso evidenciando que Elisa reconheceu a importância da presença nesse espaço, contribuindo com o povo Pankararu, enriquecendo o conhecimento dos professores e professoras, e demais sujeitos abertos à estabelecer diálogos efetivamente interculturais, em que a condição étnico-racial não seja um impedimento, ou uma forma de hierarquização nas relações humanas e sociais.

Com isso não queremos afirmar que não ocorram situações de tensões e inseguranças no processo de transição entre o conhecimento empírico/científico produzido por Elisa e pela Universidade. As relações de poder e hierarquias em uma sociedade desigual, como é o caso Brasil, não desaparecem da noite para o dia. Todavia, o respeito necessário às relações interpessoais têm sido mútuo.

Por fim, percebemos que, no caso de Elisa, a concepção sobre interculturalidade tem origens na sua formação nos movimentos sociais, em vivências como professora nas escolas localizadas no território onde habita. Também ampliada com a inserção na universidade, sobretudo quando Elisa fez referência à importância dos conhecimentos adquiridos nesse contexto, concomitantemente aplicados na atuação entre seu povo, ao mesmo tempo em que reconheceu a contribuição para a produção de conhecimentos acadêmicos. Nesse sentido, foi possível perceber que a concepção de interculturalidade defendida por Elisa alinha-se à perspectiva da interculturalidade crítica. Embora evidencie conhecimentos sobre outras

perspectivas, Elisa compreendeu que a interculturalidade deve ser baseada em relações de equidade entre grupos de culturas diferentes, respeitando as especificidades de cada um. Sendo um encontro e trocas de expressões socioculturais em que todos tenham vozes e espaços iguais.

Referências

ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: MEC, 2006.

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

CANDAU, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010.

FAUSTINO, Rosângela Célia. A política da diversidade cultural e da inclusão das minorias étnicas na sociedade globalizada. In: FAUSTINO, R. C; CHAVES, Marta; BARROCO, Sonia Maria Shima. **Intervenções pedagógicas na Educação Escolar Indígena**: contribuições da teoria histórico cultural. Maringá: EdUEM, 2008, p. 13-33.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 14-15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>>. Acesso em: 18 set. 2018.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16 n. 4, p. 333-361, maio-ago. 2011.

_____. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas. In: GOHN, Maria da Glória (Org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 13-32.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO, Maria Macedo. (Orgs.) **Povos indígenas e universidade no Brasil**: contextos e perspectivas, 2004-2008. Rio de Janeiro: E-Papers, 2013.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Secad; Laced, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialidade e fluxos culturais. In: _____. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-42.

_____. (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004b.

SILVA, Edson. Xukuru: história e memórias dos “caboclos” da Serra do Ororubá, Pesqueira/PE. In: OLIVEIRA, J. Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 483-510.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: surgir, re-existir e re-viver. In: Vera Maria Candau (Org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 12-42.

PERTENCIMENTO E RESISTÊNCIA ENTRE AS NOVAS GERAÇÕES

a atuação das crianças Jiripankó no ritual Menino do Rancho

Vinícius Alves de Mendonça⁷¹
Yuri Franklin Rodrigues dos Santos⁷²

Considerações Iniciais

A etnia Jiripankó, habitante do município de Pariconha, alto sertão de Alagoas, possui uma tradição profundamente vinculada a sua religiosidade, assim, os indígenas concebem a ação de participar dos eventos religiosos, seja atuando no Terreiro⁷³ ou contribuindo de alguma maneira para a realização das atividades naquele espaço, como determinante para o pertencimento étnico. Considerando que a tradição está ligada a identidade no presente (CANDAU, 2016), a perpetuação do pertencimento e da resistência se encontram alicerçadas na inclusão dos jovens na ciência indígena, garantindo a continuidade da etnia junto às novas gerações. Assim, uma das formas que tais indígenas utilizam para proporcionar tal conhecimento aos mais novos do grupo é concebida na permissão das suas

⁷¹ Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas. Membro do Grupo de Pesquisa em história Indígena de Alagoas GPHI/AL e bolsista voluntário no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência – PIBID. Atualmente desenvolve pesquisas acerca das particularidades existentes na pintura corporal utilizada pelos Indígenas Jiripankó, possuindo experiência em temas como identidade, imagem, memória e grafismos.

⁷² Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas. Bolsista PIBIC, financiado pela FAPEAL - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas. Membro do Grupo de Pesquisa de História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Coordenado pelo Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto. Desenvolve pesquisa no Alto Sertão de Alagoas com o povo indígena Jiripankó, com os temas: Gênero, Identidade, Memória e Imagem.

⁷³ Espaço tradicional Jiripankó onde ocorrem as atividades religiosas públicas, descriptivamente se trata de um retângulo de terra, com variações de tamanho, onde os Praiás, vestes tradicionais indígenas que representam suas divindades religiosas, os Encantados, realizam suas aparições.

participações em momentos específicos dos rituais.

Portanto, objetivando apresentar alguns aspectos da compreensão sobre transmissão de conhecimentos entre as gerações Jiripankó, foram utilizadas metodologias vinculadas à pesquisa de campo, permeada pelos princípios de Oliveira (2000), junto à observação participante dos eventos religiosos, em específico do ritual Menino do Rancho⁷⁴, uma vez que é nessa prática tradicional que as crianças e jovens tem suas participações mais efetivas e evidenciadas. Durante a estada no campo, foram realizadas fotografias e anotações em diários, além de entrevistas, apesar da temática possuir as crianças como centro, não realizamos entrevistas com menores de idade neste trabalho por motivos éticos.

Em um segundo momento foram confrontadas as perspectivas e observações obtidas no campo com a revisão bibliográfica de conceitos teóricos como identidade e sua ligação com a tradição (CANDAU, 2016), pertencimento enquanto continuidade dos costumes (PEIXOTO, 2018), resistência e suas diferentes articulações (MONTEIRO, 1999), memória e sociabilidade (HALBWACS, 1990), junto ainda a análise do ritual Menino do Rancho e sua relação com o sagrado (GUEIROS; PEIXOTO, 2016), com o intuito de complementar a discussão acerca do pertencimento indígena no sertão de Alagoas e da contribuição dos jovens nesse processo, compreendendo a religiosidade como forma de resistência e inclusão desses na tradição.

Pertencimento, Identidade e Memória: o “ser” Jiripankó” no sertão de Alagoas

Os Jiripankó estão localizados a 6 km de distância da área urbana do município de Pariconha, alto sertão de Alagoas; seguindo por entre as arenosas estradas rurais da região, cercadas pelo bioma da Caatinga, marcado por poucas árvores e arbustos rasteiros, está presente a entrada para a aldeia indígena, estando construídas, nesse espaço, as primeiras simples residências de alvenaria com certo distanciamento entre as mesmas. Após a entrada, são observadas duas igrejas, uma pequena mais antiga e outra mais nova de maior porte utilizada pela comunidade, se destaca ainda a presença

⁷⁴ Ritual realizado como agradecimento e pagamento de uma promessa devido a uma cura realizada através da religião indígena.

de uma quadra de esportes, estando às moradias posicionadas no entorno a essas construções centrais.

O clima semiárido do sertão alagoano condiciona a vivência social e econômica da etnia, uma vez que a agricultura não é uma das principais fontes de renda no decorrer do ano devido ao baixo volume pluviométrico e as condições climáticas. Contudo, o grupo desenvolve a criação de alguns poucos animais para subsistência, como aves, suínos e caprinos. Outras formas de renda só são encontradas fora da aldeia, através das migrações para o corte de cana no litoral, em certos períodos do ano, ou nos demais escassos empregos no município e região.

Os Jiripankó se desenvolvem em um contexto que exige de seus membros um posicionamento de resistência e conivência com o sertão, habilidades que se exigem de qualquer sociedade que se proponha a viver em tal região. No entanto, no que se refere aos indígenas, o “resistir” assume outras proporções, visto que desde sua formação histórica o grupo é perpassado por condicionamentos complexos, sendo originários do processo de diáspora⁷⁵ da etnia Pankararu, habitante da região entre os municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, no Sertão de Pernambuco, devido à extinção do aldeamento pernambucano em meados de 1975 e todas as complicadas circunstâncias, há anos vivenciadas pelos indígenas, devido a Lei de Terras⁷⁶.

Assim, os primeiros Pankararu chegaram a Alagoas, contudo após o estabelecimento na base da Serra do Ouricuri em Pariconha esses continuaram a sofrer perseguições e discriminações, até aproximadamente o fim do século XX. O grupo que, anos após a chegada, assumiu o etnônimo “Jiripankó”, desenvolveu consigo uma abrangente carga memorial, visto que a própria nominação da etnia detém pressupostos indentitários, tanto

⁷⁵ Processo vivenciado por alguns grupos indígenas, visto que tiveram seus territórios espoliados ou invadidos, sendo condicionados a realizar migrações em busca de escapar das condições hostis e encontrar alguma forma de sobrevivência. Ver mais em Arruti (1996).

⁷⁶ Decreto voltado para administração das terras brasileiras, sendo promulgada em 1850, consistia em estabelecer critérios para a organização do território, redistribuindo as propriedades que não possuíam escrituras ou documentos que comprovassem suas legitimidades, sendo assim consideradas terras devolutas e entregues a administração das municipalidades. No caso dos povos indígenas, tal lei influenciou a espoliação dos seus territórios tradicionais, acirramento de conflitos proporcionando migrações, perseguições e mortes.

com seu espaço geográfico quanto com seus ancestrais, pois um nome próprio, e mais genericamente toda a denominação do indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, é uma forma de organização da alteridade do grupo e de suas formas de lembranças (CANDAU, 2016.).

Consequentemente, carregar consigo a denominação “Jiripankó” intrinsecamente relaciona esses indígenas às formas de vida do grupo e ao seu passado, visto que devido ao conhecimento e identificação exigidos com a formação da etnia foi necessária uma externação identitária ou a reformulação de alguns dos seus elementos.

É inegável a forma como as etnias indígenas, inclusive os Jiripankó, sofreram intensos processos históricos marcados por imposições e discriminações que provocaram profundas sequelas nas suas formações e desenvolvimentos. Contudo, a simplória denominação dos indígenas como “pobres coitados”, de forma sincrônica os coloca fora da categoria de indivíduos ativos no processo histórico, assim como os relaciona a uma imagem frágil e oprimida. No entanto, não são sobre as histórias aprendidas ou divulgadas, mas sobre as histórias vividas, que se orientam as memórias (CANDAU, 2016) e a vivência desses grupos, posto que ao contrário das denominações estereotipadas, os Jiripankó e outros, propõem discursos e formas de resistência particulares.

Não cometendo a injustiça de reduzir a experiência Jiripankó as simples noções de vítimas passivas a iniquidades e objetivos dos brancos (MONTEIRO, 1999), entre o grupo encontra-se diversos caracteres de resistência. Por exemplo, desde o nascimento, o primeiro resistir se dá na convivência e adaptação ao sertão, em seguida enquanto pertencente ao etnônimo, o jovem indígena é condicionado a conviver com demandas e imposições dos órgãos indigenistas que buscam identificar sinais diacríticos de sua identidade (AMORIM, 2017), além do adquirir da carga memorial presente em seu meio (HALBWACS, 1990), incluindo as partes sensíveis relacionadas às dificuldades vividas no passado da etnia.

Todavia, os Jiripankó não encaram o “resistir” como peso em suas identidades, em um caminho contrário, as necessidades de resistência e afirmação parecem moldar suas concepções em torno de algo que os ofereça a identificação e embasamento para a vida enquanto indígenas, assim a tradição e a cultura são consideradas enquanto “rochas”, porém não na

essência do minério enquanto duras ou imóveis (MONTEIRO, 1999), mas como bases de segurança e pertencimento desses.

A tradicionalidade aparece como fortalecedora da identidade; o lembrar da tradição e “fazer parte”, garantem o compartilhar das memórias, essas podendo orientar as concepções dos indivíduos, na medida em que existem diálogos entre o que é lembrado pelos mesmos e o meio social em que esses estão inseridos (HALBWACS, 1990), considerando ainda que existem “[...] laços fundamentais entre memória e identidade e sobre o fato de que é a memória, faculdade primeira, que alimenta a identidade.” (CANDAU, 2016, p. 16).

Logo, ao correlacionar os termos tradição e memória ao pertencimento e identidade étnica, essas categorias estão interligadas em um circuito de valores interétnicos, desenvolvido no interior das relações cotidianas Jiripankó, onde a tradicionalidade espelhada nos mais velhos, compartilha suas memórias entre os mais jovens, proporcionando o pertencimento e consequentemente o florescer da identidade baseada na inclusão das novas gerações nas memórias e sociabilidades do grupo, considerando o papel determinante dos mais novos da etnia no “ser Jiripankó”.

A tradição e a contemporaneidade na vivência dos jovens

Considerando a cultura indígena enquanto uma “rocha” onde se ancoram o pertencimento e a identidade, a contemporaneidade aparece como determinante na possível alteração do resultado dessas relações. Uma vez que a tradição é posta em contato com as sucessivas transformações que os sujeitos estão expostos na modernidade tardia (HALL, 2006). Junto aos Jiripankó tamanhas mudanças modernas são encaradas através da prática de seus rituais e da forma pela qual o antigo dialoga com o contemporâneo. Em novos tempos, a religião tradicional continua a funcionar como uma das fontes da identidade étnica, uma vez que essa atuação

[...] se configura como processos de construções identitárias autônomas, concretizados nos momentos seguintes ao ressurgimento, como, por exemplo, a organização de rituais de cura, dança, “pagamento de promessas”, nos quais as entidades espirituais, os encantados, são reverenciados nos terreiros,

validando a identidade étnica do grupo. (AMORIM, 2017, p. 167-168)

O ritual contribui para a construção e concretização das identidades individuais e por consequência da coletividade, considerando que as categorias tradição e identidade estão subordinadas as suas respectivas representações (CANDAU, 2016) na religiosidade Jiripankó existem uma gama de rituais realizados nesse sentido, como por exemplo, a representação do agradecimento de uma cura encantada denominada ritual Menino do Rancho, nesse caso uma benesse realizada pelos “Encantados”, sendo seres da cosmologia religiosa imemorial dos indígenas; são antepassados que passaram pela experiência do “encantamento”, transformando-se em espíritos ligados a natureza que possuem o intuito de zelar pelo bem da comunidade, se manifestando em momentos específicos da prática sagrada.

A realização de tal evento religioso compreende uma mobilidade da comunidade, uma vez que na atividade o humano recebe a oportunidade de contatar o sagrado representado pelos Praiás no Terreiro, esses últimos são vestes tradicionais utilizadas por alguns Jiripankó denominados de “moços”, sendo rapazes incumbidos de deveres e responsabilidades espirituais para o devido uso das máscaras dos Praiás; representantes dos Encantados, suas identidades e funções são mantidas em sigilo pela comunidade, sendo as “fardas”⁷⁷ compostas por fibras de caroá⁷⁸ trançadas de forma a cobrir todo o corpo do jovem. Assim, a descrição do

[...] vestuário, confeccionado da fibra do caroá, é composto de duas partes maiores, um saiote e uma máscara, com faixas pintadas nas suas bordas e entrecruzando a parte frontal da máscara, mas é adornado por um penacho que é fixado na parte superior da máscara, tendo (na parte posterior da cabeça) uma rodelas confeccionada com penas de peru, gavião ou pavão presas por um pequeno círculo e unido a um tecido retangular de cor forte com bordados ou pinturas de cruzes, estrelas, faixas, campões ou outras formas que tenham significação para identificar o Encantado. Completando o visual, uma flauta feita de bambu ou de plástico, comprada pronta e um maracá (instrumento usado para marcar o ritmo da dança) são tocados pelo moço que

⁷⁷ Denominação utilizada entre alguns Jiripankó ao se referirem as vestes dos Praiás.

⁷⁸ Espécie de planta bromeliácea, existente na região sertaneja; entre os Jiripankó tem suas fibras utilizadas na fabricação das vestes dos Praiás.

incorpora o Praiá. (PEIXOTO, 2018, p. 78)

A base da tradição indígena se dá nos itens anteriormente apresentados, o Encantado, o Terreiro e a veste do Praiá, contudo o humano aparece como um alicerce junto ao divino, pois como descrito por uma liderança religiosa Jiripankó “O meu sagrado não existe sem mim, se eu deixar de acreditar o meu sagrado desaparece, mas eu não existo sem o meu sagrado” (SANTOS, 2018). Portanto, apresentando uma correlação de dependência mútua entre o humano e o divino, considerando o afastamento dos jovens desse sistema cultural e religioso de relações à causa da não “[...] transmissão de saberes, resultando em uma dispersão de recursos identitários necessários para a reprodução ou manutenção da tradição” (CANDAU, 2016, p. 110).

Dispersão de recursos identitários comumente observada na descentralização dos sujeitos (HALL, 2006) causada pela mobilidade das relações atuais e os avanços tecnológicos, porém a continuidade da tradição Jiripankó vem ocorrendo através da inclusão das novas gerações na religião, evitando o afastamento desses e a desorganização do grupo junto a seus pontos de identificação (HALBWACS, 1990). A primeira característica de inclusão e estruturação da identidade aparece na ação de ir ao Terreiro, mesmo que apenas observar, uma vez que

Enquanto espaço religioso, o Terreiro foge do padrão visto nos espaços de congregação de outras religiões. A ausência de paredes, pisos cerâmicos, decoração suelta, mobília e altares é substituída pela simplicidade do chão de terra, pela poeira e pelo calor, mas é um espaço onde transborda pertencimento, partilha, fé, devoção e identidade. (PEIXOTO, 2018, p. 58)

O se dispor a suportar o calor e poeira do espaço tradicional aparece como característica presente entre os indígenas, em especial as crianças, durante os preparativos de alguma atividade religiosa essas, muitas vezes, estão presentes brincando nas bordas do Terreiro, em outros momentos até acompanhando atentamente as preparações. Muitos jovens dispõem horas dos seus finais de semana para se dedicarem a estar no espaço, uma vez que os rituais ocorrem em datas específicas ou pré-determinadas, mas no geral iniciam na noite de sábado e tem seu encerramento no por do sol de

domingo.

Seguindo esse padrão, o ritual Menino do Rancho é realizado diversas vezes no decorrer do ano, sem possuir uma data específica, contudo, depende das condições financeiras da família que paga a promessa, pois deverá alimentar os envolvidos e o público que assiste ao evento, sempre ocorre entre os dias de sábado e o domingo. No evento religioso, considerando que os responsáveis são os familiares do menino curado pelos Encantados ou prometido a um deles e os mais idosos, detentores dos segredos da tradição, a transmissão dos ensinamentos é condição primeira para continuidade dos elementos culturais daquele povo, sendo exercida através da observação da prática e dos relatos de experiência, momentos em que se fortalecem os vínculos e a confiabilidade (GRELE, 2016) elementos de fundamental importância na formação dos mais jovens.

Analizando a condição de que no “caso de pequenas comunidades nas quais a transmissão oral é suficiente para impregnar o indivíduo de sua tradição cultural (CANDAU, 2016, p. 108)”, esses desenvolvem em sua oralidade a expressão de “aspectos singulares de sua história” (AMORIM, 2017, p. 170) e de seu pertencimento, sendo o ir ao Terreiro, ouvir e acompanhar o ritual, parte do pertencer e atuante formação identitária dos jovens Jiripankó, pois, “O evento, elemento identitário desse povo, é visto, também, como uma comunicação entre as gerações, aonde os sentidos e significados vão sendo moldados e transmitidos com o intuito de assegurar sua própria existência enquanto grupo. (GUEIROS; PEIXOTO, 2016, p. 114.). O estar no ritual e participar desenvolvem o encontro com a essência indígena, de modo que o finito do humano se complementa pelo infinito do Encantado.

Uma etnografia da participação da criança Jiripankó no ritual Menino do Rancho

Como descrito anteriormente, no Terreiro ocorrem os contatos entre as gerações Jiripankó, especialmente no ritual Menino do Rancho, onde a realização da atividade, voltada para o pagamento de uma promessa, mobiliza um grande número de indígenas. Assim, serão descritos os preparativos para o evento destacando a participação das crianças; a pesquisa foi ancorada nos princípios do observar o ritual, ouvir os

participantes e escrever as descrições (OLIVEIRA, 2000), objetivando descrever alguns aspectos que permitam compreender, minimamente a religiosidade do grupo e a participação dos jovens.

Assim, na manhã de um sábado destinado ao ritual, em uma pequena residência construída em meio a Caatinga, poucos metros de um dos Terreiros Jiripankó, alguns homens e mulheres realizam o pagamento da promessa. O espaço, típico do bioma daquela região, é composto por poucas árvores, destacando-se alguns cajueiros no entorno do Terreiro e uma vegetação rasteira no terreno que se descortina no horizonte, o que proporciona uma visão ampla da região marcada por grandes serras ao longe e das pessoas que se deslocam de suas moradias para aquele espaço, serpenteando as estradas com o colorido das suas roupas, contrastando com as cores da seca na vegetação que margeia as estradas empoeiradas. No grupo que vai chegando, chama a atenção a quantidade de crianças que iniciam a sua participação como acompanhantes dos adultos, ávidos nas brincadeiras com outras crianças, formando pequenos grupos abrigados nas poucas sombras no entorno do Terreiro, à medida em que o evento vai se iniciando, tais crianças vão apresentando, em seus semblantes, a compreensão do contexto e da sua importância, de modo que sem que os adultos lhe conduzam, já vão se inserindo na atividade que lhes parece cotidiana.

Durante a manhã e parte da tarde os indígenas se dedicam aos preparativos dos alimentos e a construção do Rancho⁷⁹, assim, ao considerar que focalizar a análise de um ritual trata-se da compreensão de sua ação social, uma vez que esta ação de realização se constitui através do contexto de visões de mundo partilhadas entre os participantes (PEIRANO, 2001), as concepções acerca da religião aproximam e aglutinam os indígenas enquanto pertencentes ao tronco simbólico dos Encantados, isso se aplica também as crianças e jovens.

⁷⁹ Pequena estrutura de palha de coqueiro intercalada por galhos construída em uma das bordas do Terreiro, possuindo duas entradas, assemelhando-se a uma espécie de portal. É utilizada para a passagem do menino pouco antes das corridas em busca da sua captura, tais disputas são travadas entre padrinhos, homens com o corpo marcado pela pintura corporal, e os Praiás, o objetivo consiste em capturar ou tocar no corpo do neófito ritualizado.

Ao entardecer, o Terreiro se torna um ambiente amplamente movimentado, diversos moradores marcam presença. Entre esses indivíduos postos a acompanhar o ritual, as crianças não se deixam abater pelo princípio de frio⁸⁰ e a espera pelo evento, essas continuam a aguardar, até que por volta das 22:00 horas as conversas paralelas entre o público são intercaladas pelos sons melodiosos de algumas flautas, conhecidas entre o grupo como “gaitas”. Alguns minutos depois, permeados pelo compasso dos maracás, utilizados pelos Cantadores (indivíduos incumbidos do objetivo de coordenar os dançadores vestidos com as vestes tradicionais -Praiás), que são homens e mulheres com certa idade e experiência na religião; os Praiás saem em fila por uma das entradas do Pórtico⁸¹, entre as crianças é um momento de grande êxtase, pois elas se aproximam das bordas e da estrutura do Rancho para melhor observar o panteão⁸².

Os Praiás “dançam” no Terreiro durante toda a noite e parte da madrugada, após as 23:00 horas o exaustivo calor sertanejo cessa e oferece o lugar a baixas temperaturas e ventanias, contudo, apesar das condições adversas grande parte dos indígenas se acomodar em torno do espaço tradicional, algumas crianças dormem sob esteiras ou tecidos estendidos no chão, demonstrando “[...] que o Terreiro passa a ser visto como elemento que atrai e aglutina o povo, ao mesmo tempo em que se converte em fronteira durante os rituais. (PEIXOTO, 2018, p. 58)”, sendo o local onde todos se dispõem a acompanhar sua “abertura”, denominação utilizada entre os Jiripankó para se referirem a ação de presença dos Praiás antes da devida realização dos rituais.

Ao amanhecer do domingo, logo nas primeiras horas da manhã após um curto descanso, visto que estiveram no Terreiro até as 2:00 horas da madrugada, os Praiás retornam ao espaço e começam novos circuitos de Toré, novamente observados pelo público de todas as idades. No entanto, após algum tempo de apresentação, outras personagens do ritual são

⁸⁰ Em contraste com o dia, na parte da noite as temperaturas baixam.

⁸¹ Espaço tradicional Jiripankó onde os Praiás realizam suas práticas rituais restritas aos olhos do público, possuindo regras de circulação próprias, sendo inacessível aos não convidados ou curiosos, estruturalmente pode ser uma residência destinada a essa função, contudo no ritual descrito nesta produção, a sombra de uma árvore envolta por palhas de coqueiro era utilizada com essa finalidade.

⁸² Denominação utilizada entre o grupo indígena para se referir ao grupo de Praiás.

reveladas e se apresentam, tratam-se dos Padrinhos, homens e meninos exibido pintura corporal produzida a partir de uma argila branca, denominada “Tauá”.

A entrada dos meninos na função de padrinhos promove uma inclusão dessas crianças no circuito memorial do grupo, propiciando uma comunhão de concepções um diálogo de saberes naquela sociedade, uma vez que esses são tratados como qualquer outro participante, durante esse primeiro momento do ritual, dançando e cantando junto aos Praiás como os demais Padrinhos.

Após uma manhã de circuitos de Toré, por volta das 12:00, na tarde do domingo, é montada uma fila para que o café da manhã seja servido, tanto para os participantes, quanto para o público, contudo, os primeiros a buscar o alimento são os Praiás e logo em seguida os Padrinhos; os meninos com o corpo marcado pelo grafismo corporal seguem junto com os demais adultos na mesma função, apenas após essas personagens estarem com seus pratos em mãos o público pode se alimentar. As crianças seguem junto aos Praiás, cantadores e demais padrinhos rumo ao Poró, lugar sagrado para os indígenas e possuidor das mais intrínsecas normas e restrições de circulação.

Por volta das 15: 00, após circuitos de Toré os participantes se dispersam rumo ao almoço que será servido, da mesma forma que o café da manhã os Praiás buscam seus pratos primeiro junto com os padrinhos e cantadores posteriormente o grupo se dirige ao Poró. No retorno do almoço, se inicia os preparativos para a “pegar do menino”; o público que estava as bordas do Terreiro busca proteção, pois o menino sai em disparada ao passar pelo portal do rancho de palha; inicia-se assim a disputa simbólica entre padrinhos e Praiás, os primeiros tem o objetivo de utilizar o seu corpo para proteção do menino, já os Praiás tem o intuito de capturar o menino em fuga ou qualquer das partes de sua vestimenta ou acessórios. A ação é realizada por três vezes até que o menino seja capturado ou entregue de forma voluntária ao Praiá que o curou.

Portanto, durante a realização do ritual os jovens desenvolvem uma função determinante, não apenas enquanto padrinhos, mas enquanto sementes do pertencimento que através do participar do ritual são plantadas e têm suas raízes criadas junto ao Terreiro e a tradição, isso se evidencia na fala de uma liderança religiosa ao se referir à participação dos meninos no

pagamento da promessa

Se eu pego o menino, digamos que ele esteja ali [Terreiro] com todo mundo, nós sabemos que tem três partes componentes [do ritual]: Praiá, padrinho e madrinhas. Ai num tem nenhum padrinho, acredite se quiser, mas creia, se não tem um padrinho, nem que seja um molequinho assim pintado de barro no Terreiro, você não pode encerrar uma atividade. (SANTOS, 2018)

A função dos jovens é fundamental para que o evento prossiga, uma vez que o ritual ocorre em função do futuro desses, as crianças marcam presença voluntariamente na função de padrinhos, pois ninguém os força a participar. Contudo, o desejo de estarem naquele contexto é determinante para a continuidade da etnia, pois, como a criança seria capaz de atribuir valores diferentes às partes sucessivas do quadro que a vida desenrola diante dela? Essa fica, sobretudo, admirada dos fatos e dos episódios que a rodeiam (HALBWACS, 1990) gerando assim seu interesse.

Os movimentos, os sons e as energias presentes no evento, transmitem a todos os envolvidos pertencimento Jiripankó, em especial as crianças são as mais influenciadas por tal projeção simbólica da identidade emanada do ritual, seja as que participam diretamente da atividade ou as que observam pelas bordas do Terreiro; estar e participar aparecem como ações conjuntas que ancoram as novas gerações na identidade.

Considerações finais: as sementes do futuro Jiripankó

As crianças e jovens tem suas atuações na tradição, principalmente no ritual Menino do Rancho, enquanto projeções e recepções dos sentidos étnicos que garantem a identidade no presente do grupo. A contemporaneidade e as mobilidades sociais proporcionam campos de vivência onde a tradicionalidade tende a se adaptar e se ressignificar para a inclusão das novas gerações, visto que novos tempos desenvolvem novas mobilidades da identidade.

Contudo, o tradicional tende a dialogar com o contemporâneo, sem excluir seus princípios imemoriais, de forma que os mais novos da etnia não têm suas participações no ritual induzidas ou forçadas pelos adultos; o “estar e participar” partem das suas próprias concepções, pois se sentem

pertencentes e identificados enquanto membros daquela sociedade. Incluir as novas gerações na tradição através do contato e participação com a mesma garantem os princípios que sustentaram o futuro do grupo, uma vez que quando os antigos detentores dos saberes tradicionais deixarem o presente, tais jovens sementes irão sustentar em seus lugares a árvore Jiripankó, visto que as sementes de hoje gerarão os frutos de resistência do amanhã, estando vinculados ao pertencimento étnico do tronco ancestral Encantado que é nutrido pela relação mútua entre os indígenas, incluindo as crianças, e o sagrado.

Referências

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no alto Sertão alagoano.** -Maceió: Iphan – AL, 2017.

ARRUTI, José Maurício A. **O Reencantamento do mundo trama histórica e arranjos territoriais Pankararu.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade I** Joel Candau; tradução Maria Lecicia Ferreira. 1. ed., 3^a reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

GUEIROS, Lucas Emanoel Soares; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Religiosidade e encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jeripankó. In: **Mnemosine**. Revista do Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande. Vol. 7, N. 1, jan/ mar 2016, p. 111-126.

GRELE, Ronald J. Pode-se confiar em alguém com mais de 30 anos? Uma crítica construtiva a história oral. In: **Usos e Abusos da história oral /** Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira, coordenadoras. - 8. ed. - Rio de Janeiro: Editora FGV. 2006.

HALBWACS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade** / Stuart Hall; tradução Tomas Tadeu da Silva, Guaraciara Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MONTEIRO, Jonh Manuel. Armas e armadilhas História e resistência dos índios. In: **A outra margem do ocidente** / organização Adalto Novaes. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2000.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Núcleo de Antropologia da Política, 2001.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2018.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **A pintura e as cores rituais Jiripankó**. Set. 2018. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Aldeia Jiripankó – Pariconha, 2018. Entrevista gravada em formato Mp3.

O NEGRO NA POLÍTICA NACIONAL

a memória e a representação negra na contemporaneidade brasileira como forma de resistência

Anna Karla da Silva Pereira⁸³

Considerações iniciais

Não é novidade que a escravidão no Brasil deixou graves consequências para a população negra em todos os âmbitos sociais, mesmo após a abolição os negros já “libertos” foram excluídos dos direitos sociais e de cidadania, e assim, foram “inseridos” dentro de um contexto social majoritariamente racista, com bases em uma concepção histórica branca e europeia. Estigmatizados pela sua cor e considerados inferiores, a população negra sofreu uma segregação histórica geracional. Não temos a pretensão de apenas nesse artigo elucidar todos os questionamento, mas sim apontar caminhos para a produção de reflexões e provocar questionamentos para a produção de outras pesquisas. A ausência de negros é relativamente evidente que não é fruto do acaso ou da falta de interesse da população negra, mesmo um observador leigo da política brasileira é capaz de constatar sem muitos esforços que os “pretos e pardos” estão excluídos das arenas decisórias do país. Contudo, a ausência de registros sobre a cor/raça de nossos políticos sempre dificultou o dimensionamento desta sub-representação e as suas possíveis causas. Desde as eleições de 2014, porém, o Tribunal Superior Eleitoral computa a raça/cor dos candidatos registrados, o que permite contornar parcialmente essas dificuldades, podendo a partir de então comprovar através de dados e estatísticas. Essa discrepância

⁸³ Mestranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Católica de Pernambuco (PPGH –UNICAP). Especialista em Gestão Pública. Integrante do grupo de Pesquisa Estudos transdisciplinares em História Social da Universidade Católica de Pernambuco.

também engendrou o que chamaremos aqui de uma exclusão política dos negros. A abolição da escravidão, sem qualquer amparo aos escravizados, acarretou no crescimento da diferenciação dentro da sociedade brasileira entre “brancos e negros” aqui, o termo “raça” passou a ter um significado muito além do biológico, adquirindo para si uma acepção social.

O racismo surge nesse contexto de desamparo e marginalização da pessoa negra quando está deveria ser inserida na sociedade observando-se a igualdade formal entre cidadãos. Não obstante, pontua Antônio Sérgio Alfredo Guimarães:

O racismo brasileiro, entretanto, não deve ser lido apenas como relação à igualdade legal entre cidadãos formais, que se instalava com o fim da escravidão; foi também o modo como as elites intelectuais, principalmente aquelas localizadas em Salvador e Recife, reagiam às desigualdades regionais crescentes que se avolumavam entre o Norte e o Sul do país, em decorrência da decadência do açúcar e da prosperidade trazida pelo café. (GUIMARÃES, 2004, p. 11)

A proclamação da República, um ano após a Abolição da escravidão, em grosso modo não trouxe quaisquer benefícios, sejam eles materiais ou simbólicos, para a população negra, porém acarretou em sua marginalização política (no que se refere ao sufrágio e outras formas de participação) social e psicológica, doutrinas de racismo científico e “teoria de branqueamento, conhecido como processo eugenico”, além de econômica (preferência em favor de imigrantes europeus para ocupação de vagas de emprego). Não se quer afirmar aqui que durante todo tempo não houve presença negra nesses espaços e sim que notadamente, a eleição de negros no Brasil, deve ser concebida como exceção e não como uma regra. Francisco de Paula Brito⁸⁴ 1809-1861 foi escritor e ativista político e o

⁸⁴ Paula Brito foi jornalista, escritor, poeta, dramaturgo e tradutor. Trabalhou em diversas tipografias e fundou a "Sociedade Petalógica", que teve como membro ilustre o então jovem escritor Machado de Assis. Em 1850 criou a "Imperial Typographia Dous de Dezembro", data de seu aniversário e do Imperador Dom Pedro II, que se tornou seu acionista. Paula Brito foi, assim, o primeiro editor genuinamente não-especializado do país, pois incluía grande variedade de obras e assuntos, ao contrário de seus antecessores, que se dedicavam mais aos assuntos técnicos. GONDIM, Eunice Ribeiro. Vida e obra de Paula Brito. Rio de Janeiro: Livraria Brasiliiana Editora, 1965.

primeiro a inserir no debate político a questão racial. Em sua tipografia foram impressas obras como “O Mulato” e o jornal “O Homem de Cor”, colocando-o como precursor da imprensa negra. No ano 1897, por exemplo, o maranhense Eduardo Gonçalves Ribeiro, filho de uma escravizada foi eleito o primeiro Deputado Federal do país, façanha também alcançada pelo pernambucano Monteiro Lopes em 1909. Desse período até os dias atuais, essa representação do negro na política sofreu alterações, cujos resultados estão atrelados a cada momento específico da história do Brasil republicano. O fortalecimento dos movimentos negros a partir da década de 70 também fez surgir e fortalecer novos quadros políticos e neste aspecto é importante considerar que a partir de então o movimento negro passou por mudanças sensíveis de postura, passando de uma posição de aceitação da moralidade, costumes e regramentos impostos pela elite branca, até então adotados e perseguidos como ideais de comportamento, para a adoção de uma posição racialista, ou seja, buscando o desenvolvimento e aceitação da “consciência” e da “identidade negra”, passando a difundir positivamente a cultura negra e o reconhecimento do grupo não apenas como integrante do povo brasileiro, mas como brasileiro afro-descendente (GUIMARÃES, 2001, pág. 393). A Constituição Federal de 1988 trouxe à cena política, de maneira apropriada, a necessidade de se voltar à atenção para os grupos minoritários⁸⁵. A exemplo, no art. 1º que inclui como princípio fundamental os fatores: cidadania e dignidade humana e também aborda no art. 3º os objetivos da República Federativa do Brasil dentre os quais se podem mencionar: a) construir uma sociedade livre, justa e solidária; b) erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais; c) promover o bem de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. A carta magna dispõe de um conjunto de direitos inalienáveis que garantem às minorias a possibilidade de serem diferentes, porém sem serem discriminadas. O que foi um avanço nas lutas da população negra no país. Porém não devemos menosprezar a

AZEVEDO, Manoel Duarte Moreira de. Biografia de Francisco de Paula Brito, In; Poesia de Francisco de Paulo Brito. Rio de Janeiro: Tipografia Paula Brito, 1863.

⁸⁵ Aplica-se nesse contexto a definição de grupos minoritários no contexto social de representatividade, tendo em vista que atualmente a população negra/parda é numericamente maior as representações nos espaços de poder continuam sendo minoritárias.

existência de uma temática significante para entender a invisibilidade da população negra na política, deve-se explorar o papel político da memória, ou seja, o modo pelo qual ela se articula com um movimento de conquista da cidadania.

[...] a passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um historiador de si mesmo...todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e das minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens. (NORA, 1992, p. 17)

A partir do entendimento da necessidade de interpretar a importância da memória nesse processo, a memória da população negra não é uma memória oficial construída pelo estado, as documentações oficiais não são representadas pelos seus protagonistas, ela é divulgada pelo Estado burguês na conformação de uma ideia de povo e de nação. Daí, a importância de compreender a constituição da memória política da população negra e os processos que levam a sua fetichização.

O negro na política brasileira e o papel da memória

Se a lógica da história causou vítimas no passado e continua produzindo vítimas hoje, é preciso que encontremos um ponto que une a revolta das chibatas, a revolta dos Malês e a República dos Palmares, etc., com o genocídio televisado diariamente nos telejornais e a produção de todo espetáculo produzido pelo estado Brasileiro e executado pelo exército e pelo BOPE (Batalhão de Operações Especiais) na invasão no Complexo do Alemão na periferia urbana do Rio de Janeiro, em 2011, a chacina da Maré no dia 24 de junho de 2013, e a morte da Vereadora Marielle Franco em 2018. Continua-se matando hoje em nome do “progresso e da paz”. É preciso interromper essa lógica da história, e para isso a importância do projeto político da memória, como nos aponta Benjamin na tese XII, que “a emancipação do mundo não se move com promessas de felicidade para nossos netos, mas com a recordação dos avós humilhados” (BENJAMIN apud MATE, 2011, p.260). Em suma, entendemos que interpretações

diversas sobre história, memória e esquecimento tem como objetivo mostrar que há várias formas de lidar com o passado e que todas elas envolvem interesses, poder e exclusões. A política da justa memória precisa se equilibrar entre a obsessão pelo passado e as tentativas de imposição do esquecimento. Segundo Grossman devemos observar com atenção o processo político que “coloca o sofrimento antes e no lugar do envolvimento e da resistência política”:

Na medida em que somente a dor é focalizada, as pessoas que viveram toda uma experiência de sobrevivência e resistência acabam sendo reduzidas a simples vítimas, não sendo levado em conta o fato de que também são sobreviventes e resistentes. (GROSSMAN ,2000, p.19-20)

Os marcadores históricos, sociais, educativos, artísticos, de organização social, de memórias e narrativas dos povos africanos foram desconsiderados como experiências válidas na construção da sociedade brasileira. Percebe-se a dimensão política da memória, seu uso e sua importância para a história é objeto de disputa e alguns elementos presentes na definição das memórias políticas e das políticas de memória, em especial pelos grupos políticos no poder. Nesse sentido, enfatiza-se a memória patrimonial como um grande recurso e mediação nas ações de governo e nas de controle social. Podemos observar assim que a memória tem um poder desestabilizante, pode, também, produzir pluralidades de significados e tempos, ou melhor, pressupõe-se isso e, por isso, faz-se de tudo para evitá-la, ou então, usá-la como enquadramento. Diz Kundera (1998, p. 193) que,

[...] para liquidar os povos [...] se começa a privá-los da memória. Se destroem os seus livros, a sua cultura, a sua história. E, algum outro escreve outros livros, lhe fornece uma outra cultura, inventa uma outra história; depois disso, o povo começa lentamente a esquecer aquilo que é e aquilo que foi. E o mundo ao seu redor esquece ainda mais rápido. (KUNDERA, 1998, p. 193)

Nesse sentido, as ciências que se consolidou no final do século XIX e início do século XX se articularam de forma a padronizar a identidade nacional, desvalorizando as identidades indígenas e afrodescendentes, o artifício utilizado para minimizar a identidade negra e indígena foi a

mestiçagem “como um meio de reconduzir a espécie a seus traços originais” (MUNANGA, 2009, p. 47). Nos dias atuais é possível afirmar que a memória dos grupos afrodescendente tem atuado de modo ressignificador da identidade negra e facilitado outra perspectiva para processos educacionais, sociais, históricos e políticos de modo que, se supere os estigmas inferiorizantes de 52% da população brasileira, e entendemos que nesse conflito de interesses existe uma grande carga de uso da memória nas disputas de narrativa no que tange os espaços de poder.

A construção imagética produzida pela cultura oficial, principalmente na educação, se constitui de forma vazia de historicidade. Dessa forma Cunha diz que:

[...] trabalhando com a hipótese de que as memórias coletivas mesmo a individual sejam produto de uma cultura realizada numa determinada sociedade, num determinado período histórico. Neste enfoque os artefatos (materiais ou imateriais) do cotidiano que são importantes ou não para os indivíduos, guardam uma relação íntima com a cultura e constituem um acervo de memória. Sendo assim a memória é em parte resultado do patrimônio cultural e histórico de uma localidade. (CUNHA, 2011, p. 5)

Os conflitos e o apagamento ou historicização é a questão de como o ato de eliminação diferencia o que é relevante do ponto de vista da memória daquilo que precisa ser esquecido. O critério é o interesse presumido das gerações futuras na produção historiográfica daquele passado que o nosso presente brevemente há de se tornar. Segundo Paull Ricoeur:

O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário. (RICOEUR, 2007, p. 101)

E através da produção oficial que o apagamento da representação política negra surge como um dos fatores significativos na subjetividade da representação. Para, além disso, a representação negra nos espaços de poder sempre foi um tema que assombrou a elite brasileira e a dívida histórica foi um fator predominante nessa discussão, produzindo documentos oficiais

que retratam a preocupação e a constante tentativa de coibir essa representação. Uma das declarações que apresentamos nessa pesquisa é o pronunciamento dado em 1982 no Governo de Paulo Maluf, em São Paulo, no qual o grupo de pesquisa intitulado de GAP⁸⁶ por tanto falando enquanto estado que produziu um estudo com o título “O Censo de 1980 no Brasil e no estado de São Paulo” Sobre suas curiosidades e preocupações onde nele é apresentada uma proposta de esterilização de mulheres negras e pardas com base nos argumentos que descreveremos a seguir, lido na Assembleia Legislativa como denuncia pelo deputado Luiz Carlos Santos (PMDB):

A população branca corresponde a 55%, a parda a 38%, a negra a 6% e a amarela a 1%. De 1970 para 1980 a população branca reduziu-se de 61% para 55% e a parda aumentou de 29% para 38% [...]. Enquanto a população branca praticamente já se conscientizou da necessidade de controlar a natalidade, principalmente nas classes médias e altas, a negra e a parda elevaram seus índices de expansão em 10 anos, de 29 para 38%. Assim temos, 65 milhões de brancos, 45 milhões de pardos e um milhão de negros. A manter essa tendência no ano 2000 a população parda e negra será de ordem de 60%, portanto muito superior à branca, e eleitoralmente poderá mandar na política e dominar postos chaves. A não ser que façamos como em Washington, capital dos Estados Unidos, que devido ao fato da população negra ser da ordem de 63% não há eleições.⁸⁷

Essa declaração trouxe à luz a concepção de esterilização como instrumento de controle do estado sobre os corpos negros que foi depois denunciada em 1995 pelo relator especial sobre racismo na ONU após visita no Brasil. Para além do controle dos corpos das mulheres negras percebe-se a tentativa via estado do controle do crescimento da população negra com intenções de manutenção do poder político e da hegemonia nos espaços de poder.

⁸⁶ Gap – força Auxiliar e oficial do Governo.

⁸⁷ Pronunciamento do deputado Luiz Carlos Santos, São Paulo, em 14 de agosto de 1982 (SÃO PAULO, 1982). Veja também matéria nos jornais: Jornal da tarde, de 6 e 11 de ago. 1982; O estado de São Paulo, de 5 e 10 de Ago. de 1982.

O movimento negro na contemporaneidade

A partir das reflexões de Ilse Scherer-Warren, pode-se caracterizar movimento social como um “grupo mais ou menos organizado, sob uma liderança determinada ou não; possuindo programa, objetivos ou plano comum; baseando-se numa mesma doutrina, princípios valorativos ou ideologia; visando um fim específico ou uma mudança social”. Movimento negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Para o movimento negro, a “raça” e, por conseguinte, a identidade racial, é utilizada não só como elemento de mobilização, mas também de mediação das reivindicações políticas. Outra definição de movimento negro é aquela atribuída por Joel Rufino dos Santos, compreendendo O movimento negro contemporâneo⁸⁸ reemergiu no contexto de valorização da democracia e de crítica ao Estado autoritário no final da década de 1970⁸⁹ Ao lado de outros movimentos compôs o quadro de fortalecimento da sociedade civil que ocorreu no final de década de 1970 e começo de 1980. Embora as referências no texto sejam pela denominação movimento negro ou, em alguns momentos, movimento negro contemporâneo, não se deseja com isso ocultar a diversidade e as divergências que caracterizam o movimento social negro no Brasil que agrupa centenas de entidades nas mais diversas formas de organização e atividades.

⁸⁸ Embora se tenha optado no texto pela denominação movimento negro ou, em alguns momentos, movimento negro contemporâneo, não se deseja com isso ocultar a diversidade e as divergências que caracterizam o movimento social negro no Brasil. Em razão do momento tratado, a década de 1980, a principal expressão do movimento negro no Brasil era o MNU (Movimento Negro Unificado), que foi formado por um conjunto de entidades, o que marca inclusive a sua diversidade interna. No entanto, sabemos que o movimento negro não se limita e nunca se limitou ao MNU, ele é constituído por uma teia de entidades e organizações com características e projetos diversos.

⁸⁹ É preciso considerar que a organização política do negro teve lugar em vários momentos da história do Brasil: ora com maior capacidade organizativa ora com menos, são destaque na literatura sobre o tema: a Frente Negra Brasileira, a Imprensa Negra e o Teatro Experimental do Negro, movimentos que antecederam as organizações e entidades negras que surgiram junto com a luta pela redemocratização. Ver: ANDREWS, G. R. Negros e brancos em São Paulo 1888-1988. Bauru: Edusc, 1998.

Em razão do momento tratado, a década de 1980, a principal expressão do movimento negro no Brasil foi o MNU (Movimento Negro Unificado), que foi formado por um conjunto de entidades, o que marca inclusive a sua diversidade interna. É preciso considerar que a organização política do negro teve lugar em vários momentos da história do Brasil, ora com maior capacidade organizativa ora com menos, são destaque na literatura sobre o tema: a Imprensa Negra e o Teatro Experimental do Negro, movimentos que antecederam as organizações e entidades negras que surgiram junto com a luta pela redemocratização. (ANDREWS, George Reid. Negros e brancos em São Paulo 1888-1988. Bauru: Edusc, 1998.) . Dentro dessas atividades primeiramente, esse movimento teria que demonstrar a falsidade da democracia racial brasileira e resgatar a identidade negra concebida na identidade nacional com o objetivo de ser reconhecido como uma força legítima, não apenas no campo político, mas também pela população negra. Enquanto os demais movimentos se alimentavam de experiências práticas e teóricas já existentes, como por exemplo os ideais marxistas, as demandas políticas do movimento negro brasileiro estavam limitadas à particularidades nacionais de negação do racismo e de uma brasiliade construída a partir do mito das três raças⁹⁰, que teve como força transformar todos em brasileiros. “O mito das três raças é neste sentido exemplar, ele não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos se reconhecerem como nacionais” (ORTIZ, 1985, p. 44). Além desse contexto interno, a militância negra que se formou no Brasil durante a ditadura e no contexto de abertura teve na luta dos negros norte-americanos pelos direitos civis e nos processos de independência dos países africanos, sobretudo, de língua portuguesa, outra importante referência política (MENDONÇA, 1996; PINTO, 1993). Portanto, é possível definir o Movimento Negro como a luta da comunidade negra pela efetivação de seus direitos, contra a discriminação e a segregação racial, econômica e cultural resultantes da formação social e econômica da sociedade ocidental. Fazendo um recorte temporal em 16 de setembro de 1931, na cidade de São Paulo, foi criada a Frente Negra Brasileira (FNB). Durante a primeira metade do século 20, a FNB foi a mais destacada entidade negra no Brasil, Com um

⁹⁰ FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1998.

programa preestabelecido de luta, visava conquistar posições para o negro em todos os setores da sociedade brasileira, a entidade se expandiu como grupos homônimos em vários estados, a exemplo do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia. Arregimentando milhares de afrodescendentes, esta se converteu num verdadeiro movimento de massa, chegando a atingir o número expressivo de 20 mil sócios antes da ditadura civil-militar após implantada a ditadura do “Estado Novo”, em 1937, por Getúlio Vargas, a (FNB) e todas as outras organizações políticas foram extintas. O movimento negro, diante do novo modelo político, que se instalara no Brasil, foi enfraquecido e o FNB diluído.

O negro na política nacional e as novas formas de resistência

Existe um estereótipo de quem pode ter poder, de quem detém a inteligência, a competência. No Brasil o homem branco e rico representa a cara do poder. Mas seria muito cruel da minha parte acusar o pobre de não votar no pobre, o negro de não votar no negro, a mulher de não votar na mulher, e o trabalhador de não votar no trabalhador. Isso até acontece, mas o que quero discutir são os mecanismos que levam as pessoas a não acreditarem em gente iguais a elas. [...] Durante a minha campanha, estava visitando uma fábrica e vi quando duas operárias olharam para mim com desprezo e jogaram meu panfleto no chão. Então me abaixei, peguei o panfleto e devolvi para elas, dizendo: Eu sou Benedita da Silva, candidata a Deputada Federal, uma mulher igualzinha a vocês, uma trabalhadora.” (SILVA, 1997.p.7.)

Desde 1888 não existia nenhum impedimento legal para participação do negro na política. Não fosse o obstante das exigências para o alistamento eleitoral que colocavam sérias barreiras na participação efetiva dos mesmos⁹¹ Em 1945 já existiam várias movimentações políticas da população negra que julgava necessária a participação ativa dos mesmos na política nacional. Os ativistas negros que concebiam a política como espaço estratégico para a introdução de uma agenda de reivindicações, representando “os problemas e aspirações” da população negra, elegeram,

⁹¹ Segundo o censo de 1940 o total de brancos analfabetos do Brasil eram cerca de 52,8% entre pretos e pardos os números eram respectivamente 81,4 % e 74,3%.

prioritariamente, a interação com partidos políticos. Como explica Agnaldo Camargo o então presidente da convenção do Negro, realizada em 1945, na cidade de São Paulo: “Estaremos, individualmente, em todos os partidos. Mas estaremos fiscalizando a sua atitude em relação aos negros, mulatos e mestiços. Apresentaremos a todos eles nossas reivindicações mínimas e seremos as sentinelas dessas reivindicações” (Senzala, janeiro de 1946, p.11).⁹² A Revista Senzala (1946, p. 11) aponta ainda que no evento da convenção de São Paulo (1945), estiveram presentes participantes oriundos dos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul⁹³ Arnaldo de Oliveira Camargo, um dos palestrantes, escreveu uma coluna em que atribui à educação e ao aspecto econômico “o problema do negro brasileiro”, causado pela escravidão e pela ausência de solidariedade. A Convenção ao ser organizada - tinha dois objetivos principais: o primeiro era que a discriminação racial e o preconceito passassem a ser crimes previstos em lei. O segundo, que se criasse um sistema nacional de bolsas de estudos para estudantes negros nas universidades e no ensino secundário, ambas demandas visavam a constituinte do ano seguinte (ANDREWS, 1991). O manifesto produziu um documento onde, pela primeira vez no país, se reivindicava que o “preconceito de cor e a discriminação racial” (CADERNOS BRASILEIROS, 1968, p. 68) fossem considerados crime e, como tal, passíveis de punição legal. Ambas as convenções (em SP e no RJ) encaminharam à Constituinte, através do então senador Hamilton Nogueira, uma “proposta de inserir a discriminação racial como crime de lesa pátria” (GUIMARÃES, 2000). A Convenção formulou uma plataforma para a Constituinte e apresentando assim o seguinte item de ordem mais geral: “Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando à elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros” (NASCIMENTO, 2003, p. 258).

O início da década de 90 marca o fortalecimento da articulação de organizações que buscam a unidade de ação. Nasce a Coordenação Nacional

⁹² Revista Senzala, Ano I. n.1. São Paulo, janeiro de 1946, p. 11.

⁹³ A Convenção de São Paulo teve como diretores os seguintes líderes: Abdias do Nascimento (presidente) ; José Pompílio da Hora (vice presidente); Ironildes Rodrigues (secretário geral); Aguinaldo de Oliveira Camargo (secretário de relações políticas) (Andrews, 1991).

de Entidades Negras (Conen), durante o I Encontro Nacional de Entidades Negras (Enen) realizado em São Paulo, em novembro de 1991. A Conen representou a articulação das novas forças atuantes de um setor do Movimento Negro brasileiro e orientou a luta política contra o racismo. Neste sentido, os períodos eleitorais passaram a ser uma preocupação constante. Diante de um cenário de novas políticas públicas a partir da vitória do Presidente Lula as questões raciais ganharam folego com a criação das cotas raciais no ingresso do ensino superior, as mudanças na criminalização do racismo, a criação da secretaria de igualdade racial a SEPPIR e a Lei 10.639/03, alterada pela Lei 11.645/08, que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio no Brasil. A possibilidade de inserção dos negros no ensino superior levanta uma gama de novas organizações de jovens que passam a atuar socialmente e politicamente nesses espaços migrando também para outras esferas organizacionais. Já no governo Dilma Rousseff o movimento negro já ecoava algumas críticas, porém no golpe de 2016 no Brasil foram lançadas diversas manifestações e cartas de apoio de entidades se posicionando contra o golpe⁹⁴. Nesse momento de ruptura nasce no Brasil uma organização intitulada Frente Favela Brasil. Um coletivo com objetivo de torna-se partido político para a inserção dos negros e favelados nas esferas de poder, lançado oficialmente em Julho de 2016 no morro da Providência.⁹⁵ Tem como idealizador o empresário, escritor e coautor dos livros Falcão - Mulheres do Tráfico (2007), Falcão - Meninos do Tráfico (2006) e Cabeça de Porco (2005), em parceria com o rapper e escritor MV Bill com a presença de várias representações negras de diversos estados do Brasil, naquele momento inicia-se ou ressurge uma provocação ideológica no momento em que o país enfrentava graves problemas políticos e econômicos. Segundo Celso Athayde: “Todos os partidos falam que vão

Disponível em <<https://www.revistaforum.com.br/frente-favela-brasil-tem-encontro-com-guilherme-boulos-e-psol/>>. Acesso em: 18 nov. 2018

⁹⁵ Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2017/08/28/o-debate-politico-esta-na-casa-grande-nao-na-senzala-diz-idealizador-do-frente-favela-brasil_a_23157946/>. Acesso em: 06 nov. 2018.

governar em nosso nome, o dos oprimidos e marginalizados. Então o que estamos propondo é que esses marginalizados e oprimidos não coloquem outros para os representarem, mas que eles mesmos façam seu próprio governo.”... “e que ainda a ideia de criar um partido para negros e moradores de favelas, nada mais é do que uma evolução natural das conquistas que temos ao longo desses anos”. Logo após esse momento diversos veículos de comunicação nacionais e internacionais passaram a acompanhar as atividades e o grupo passou a atuar em diversas frentes de trabalho social e político, participando ativamente dos debates políticos nacionais⁹⁶ chegando ao pleito eleitoral de 2018 a organizar debates em favelas pelo Brasil com os presidenciáveis pautando os interesses da população negra e periférica⁹⁷ chegando ao segundo turno com a construção de um documento entregue ao candidato Fernando Haddad com programa de governo que trata das especificidades desses grupos no evento realizado na Favela da Maré no Rio de Janeiro⁹⁸ O grupo que entregou ao TSE⁹⁹ a documentação para oficializar o partido¹⁰⁰ até o presente momento não conseguiu coletar a quantidade necessária de assinaturas para formalização¹⁰¹ e nas eleições de 2018 teve como estratégia o abrigo em outras legendas, assim participando pela primeira vez da experiência eleitoral¹⁰², o partido não conseguiu eleger parlamentares apesar de ter somado mais de 170 mil votos em seus candidatos mas segundo pesquisador Luiz Augusto Campos, professor de sociologia da Uerj (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e pesquisador da questão racial na política brasileira, além do assassinato da

⁹⁶ Disponível em: <<https://jornalistaslivres.org/frente-favela-brasil-em-prol-da-justica/>>. Acesso em: 14 nov. 2018.

⁹⁷ Disponível em: <<http://www.pdt.org.br/index.php/ciro-debate-seguranca-e-reformas-em-encontro-com-a-frente-favela-brasil/>> Acesso em: 05 nov. 2018.

⁹⁸ Disponível em: <https://www.anf.org.br/fernando-haddad-na-mare/>. Acesso em : 18 nov. 2018.

⁹⁹ Tribunal superior Eleitoral Disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2017/Agosto/partido-frente-favela-brasil-comunica-ao-tse-que-obteve-registro-civil>> . Acesso em 11.nov.2018.

¹⁰⁰<http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2017/Agosto/partido-frente-favela-brasil-comunica-ao-tse-que-obteve-registro-civil>.

¹⁰¹Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/08/30/Os-planos-e-a-ideologia-da-Frente-Favela-que-luta-para-se-tornar-partido>> . Acesso em: 14 nov. 2018.

¹⁰² Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/cresce-numero-de-candidaturas-ao-legislativo-de-moradores-de-favelas-do-rio-23129709.html>> . Acesso em 03 nov.2018

vereadora Marielle Franco, o aumento no número de candidaturas negras em 2018 também vem do desenvolvimento do trabalho do Frente Favela Brasil.¹⁰³ Para além do Frente Favela Brasil que é uma organização em formação vale destacar a volta de uma organização, A Nova Frente Negra Brasileira que tem provocado debates no âmbito político¹⁰⁴ Assim percebemos as permanências nas lutas dos grupos na busca por maior participação na política para diminuir o abismo social existente no Brasil.

O progresso do negro brasileiro, de um modo mais positivo e acelerado, só pode ser conseguido de duas formas distintas: Negros no legislativo Nacional, que lutem pela consecução dos ideais dos negros brasileiros, no campo socioeconômico. Uma imprensa negra em que militem os negros mais esclarecidos e brancos amigos dos negros dentro de um plano educacional de regeneração de costumes. (*Jornal Himalaya*, 12/08/1950)

Ao final desse trabalho só reconhecemos como de inicio, o amplo campo de pesquisa e o vasto número de fontes capazes de produzir diversas reflexões acerca do tema, possibilitando a exploração e produção de pesquisas mais profundas. Nossa contribuição é trazer ao leitor dúvidas e o desejo da busca continua pela historiografia dos negros na política nacional, seja nos movimentos sociais ou na esfera partidária e legislativa, sendo assim uma possibilidade de construção de uma memória social coletiva que retrate a atuação do negro na política com sua pluralidade no campo de atuação. Vimos ao longo desse trabalho que nas mais diversas situações políticas do estado brasileiro os negros se mantiveram atuantes e resistentes, horas mais, ora menos articulados mas sempre em busca da atuação política e social em busca da inserção nos espaços de poder e na busca por reconhecimento de sua cidadania. Embora reconhecendo que o escopo deste texto não permite uma análise mais exaustiva sobre o tema, esperamos ter apresentando um trabalho que contribua para a reflexão do leitor, e que apresente a luta desenvolvida por diversos atores sociais que são decisivos na contribuição do desenvolvimento de políticas públicas no Brasil.

¹⁰³<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/10/04/Por-que-h%C3%A1-mais-candidatos-negros.-E-quais-seus-desafios>

¹⁰⁴ <https://jornalistaslivres.org/iv-encontro-nacional-da-nova-frente-negra-brasileira/>

Referências

ANDREWS, George Reid. Negros e brancos em São Paulo 1888-1988. Bauru: Edusc, 1998.

AZEVEDO, Manoel Duarte Moreira de. **Biografia de Francisco de Paula Brito**, In; Poesia de Francisco de Paulo Brito. Rio de Janeiro: Tipografia Paula Brito, 1863.

CONSTITUIÇÃO (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p. BRASIL.

CUNHA, JR. Henrique Memória, História e Identidade Afrodescendente: As autobiografias na pesquisa científica. No prelo. 2011.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto Negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

GONDIM, Eunice Ribeiro. **Vida e obra de Paula Brito**. Rio de Janeiro: Livraria Brasiliana Editora, 1965.

GROSSMAN, Jonathan (2000), “Violência e silêncio: Reescrevendo o futuro”, História Oral, **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, 3.

_____. **A luta por um lugar: Gênero, Raça e Classes – eleições municipais de Salvador – Bahia**, 1992. Salvador: Novos Toques, 1993.

_____. **O Negro e o poder no Brasil: uma proposta de agenda de pesquisa**. Caderno CRH. UFBA: Salvador, 2002.

GUIMARÃES, A. S. A.; HUNLEY, L. (Orgs.). **Tirando a Máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos).** Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(2): 121-142, novembro de 2001.

_____ Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 1, p. 9-43, 2004.

KUNDERA, Milan. **Il libro del riso e dell'oblio.** Milano: Adelphi, 1998.

LEITE, José Correia Leite. **... E disse o velho militante José Correia Leite.** Organização e textos de Luiz Silva (Cuti). São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

MATE, Reis. **Meia noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história.** São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira.** São Paulo: Contexto, 2011.

MUNANGA, Kabengele. **Redisputando a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** 4^aed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NASCIMENTO, E. L.. **O Sortilégio da Cor: identidade raça e gênero no Brasil.** São Paulo: Summus, 2003.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Tudo Começou em uma Madrugada/ Sociedade Beneficente Cultural Floresta Aurora (1872-2015).** Porto Alegre: Medianiz, 2015.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** Projeto história. Revista do Programa de Estudos em Pós-Graduados em História e do departamento de História da PUC, São Paulo, n.10, 1993.

OLIVEIRA, Clovis Luiz Pereira. **O Negro e o Poder- Os negros candidatos a vereador em Salvador, em 1988**, Caderno CRH. UFBA: Salvador, 1991.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PINTO, Regina Pahin. **O movimento negro em São Paulo: luta e identidade**. São Paulo, 1993.

RICOEUR, Paull. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

CORPOS EM (RE)EXISTÊNCIA

a residência artística no Hospital Psiquiátrico

Josadaque Pires¹⁰⁵

Nara Salles¹⁰⁶

Este capítulo traça considerações sobre uma pesquisa qualitativa, descritiva, com enfoque na pesquisa ação; no âmbito do Hospital Dr. João Machado (HJM), instituição com fins de atendimento às pessoas que demandam cuidados na área de saúde mental e que buscam assistência no Sistema Único de Saúde (SUS). Foi construída em uma localização à época, afastada do centro da cidade, de difícil acesso, nos moldes da psiquiatria asilar, modelo característico naquele tempo, foi inaugurado no dia 15 de janeiro de 1957 para funcionar como uma colônia para pessoas com transtorno mental, pessoas estas consideradas pelo pensamento vigente como inadequadas ao convívio social e emocionalmente indesejadas e com as quais os cidadãos ditos normais não conseguiam lidar. Importante ressaltar que o Hospital Colônia foi criado com base na psiquiatria social, que acreditava na laborterapia como forma de promover a recuperação, os pacientes cultivavam plantas para ajudar na manutenção e sustento da instituição, no entanto essa proposta não vingou.

O hospital está registrado no Cadastro Nacional de Estabelecimento em Saúde (CNES) como Hospital Colônia Dr. João Machado, porém é tratado pela SESAP-RN nas relações oficiais e sociais apenas como Hospital Dr. João Machado. Na atualidade, ainda podemos ouvir pessoas da cidade do Natal se referirem ao Hospital Dr. João Machado pelo nome de Hospital Colônia, nome pelo qual em sua fundação era conhecido. O

¹⁰⁵ Graduação em Fisioterapia, psicologia e Licenciatura em Dança e Mestrado em Artes Cênicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Facilitador Didata no Sistema de desenvolvimento humano Biodanza. Psicólogo do Hospital Psiquiátrico Dr. João Machado.

¹⁰⁶ Psicanalista, antropóloga. Dra em Artes Cênicas/UFBA. Professora Associada IV da UFPEL. Professora e pesquisadora do Mestrado em Artes Cênicas do PPGaC/UFRN e Vice-Coordenadora do PROFARTES/UFRN.

Hospital Colônia traz a marca existencial da cultura manicomial historicamente estabelecida nos espaços institucionalizados para tratamento de pessoas com transtornos mentais onde estas resistem a vida. E deste modo, o tratamento dado ao portador de transtorno mental na cidade do Natal-RN pode ser caracterizado por uma lógica de exclusão social, nos mesmos moldes do tratamento dado aos loucos no mundo ocidental; muito embora nos últimos anos se tenha desenvolvido uma forte ação dos profissionais da saúde presentes nesse hospital para um tratamento mais humanitário e com uma forte tendência de encaminhamento dos pacientes para as casas assistidas.

E para uma melhor compreensão da pesquisa desenvolvida se faz necessário contextualizá-la e entender o ambiente aonde foi desenvolvida e o panorama do tratamento da loucura atualmente no nosso país e na cidade de Natal. Atualmente o Hospital Dr. João Machado tem 160 leitos psiquiátricos cadastrados no SUS, sendo apenas 130 utilizados, os outros 30 apesar de estarem cadastrados na Secretaria Municipal de Saúde estão em desuso por conta de limitações na estrutura física e deficiência no quantitativo de Recursos Humanos (RH). A Reforma psiquiátrica preconiza a redução de leitos nos hospitais psiquiátricos e consequentemente o fechamento gradativo deste modelo de tratamento ao longo do tempo.

Conforme o Ministério da Saúde a desinstitucionalização depende sempre da pactuação das três esferas de governo: federal, estadual e municipal e de movimentos sociais envolvidos na questão, como a Luta Antimanicomial. E deste modo, paralelamente ao fechamento desses leitos a expansão dos serviços substitutivos, tais como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), Centros de Convivências e as Residências Terapêuticas (RTs).

Outras medidas para assegurar a concretização deste processo são os Programas do Ministério da Saúde em consonância com a Reforma Psiquiátrica. Entre estes programas podemos citar: O Programa Nacional de Avaliação do sistema Hospitalar/Psiquiatria (PNASH/Psiquiatria) e o Programa Anual de Reestruturação da Assistência Hospitalar Psiquiátrica no SUS (PRH). É digno de nota que o Programa do Governo Federal De Volta Para Casa se constitui como um benefício financeiro para se concretizar a proposta de desinstitucionalização do paciente.

Deste modo, o processo de desinstitucionalização pressupõe transformações culturais e subjetivas na sociedade ao visar um deslocamento da atenção à saúde mental, tradicionalmente centrada na instituição hospitalar para uma assistência na própria comunidade, o que visa a inclusão do portador de transtorno mental à vida cotidiana familiar e social. Em ressonância com este processo, a clientela do hospital Dr. João Machado passou a ser assistida nesta lógica de reinserção no meio social e familiar. Mesmo assim, é importante observar que a cultura de internação na sociedade ainda é muito forte e faz com que encontremos nos espaços internos do Hospital Dr. João Machado seres humanos que passam grande parte do tempo de suas vidas em extensas e repetitivas internações, sem perspectivas de data para retornar a sociedade, e muitos foram abandonados pelas famílias.

Desta maneira, este serviço de saúde oferece regularmente 56 leitos femininos, 45 masculinos e mais 16 leitos para clientela masculina dependente de álcool e outras drogas em suas respectivas enfermarias. As mulheres com dependência química são tratadas nas enfermarias para transtorno mental. Ainda durante esta pesquisa havia um espaço separado para pacientes crônicos que perderam a vinculação familiar e por isso moraram anos no hospital. Estes pacientes residiam em uma ambientação que buscava se aproximar de uma estrutura física e psicossocial de uma morada familiar. Este espaço era denominado de Moradia Assistida, e moravam 07 homens e 05 mulheres, os quais após um processo de transição foram transferidos à 3^a Residência Terapêutica do Município de Natal, no dia 19 de maio de 2016. O espaço vago desde então foi usado para a residência artística do CRUOR Arte Contemporânea e as várias dependências os locais onde foram montadas as instalações que fizeram parte da prática da cena desta pesquisa, a instauração cênica denominada “(Lou)Cure-se!!! (Vide imagem 1), obra artística que ficou em cartaz recebendo o público no ano de 2016. O Pronto Socorro para urgências psiquiátricas do Estado também é localizado neste Hospital, com 35 leitos, onde pacientes ficam no aguardo de vagas e/ou observação. Funciona em regime intensivo, 24 horas, atende as urgências psiquiátricas. Conta ainda com atendimento ambulatorial destinado exclusivamente aos egressos de internações e com a finalidade de contribuir com a formação acadêmica dos

residentes em psiquiatria e psicologia. Existe ainda 40 leitos de clínica médica que funcionam no anexo deste serviço como retaguarda aos pacientes dos corredores do Hospital Geral Monsenhor Walfredo Gurgel.



Imagen 01: (Lou)Cure-se! - Instauração Cênica apresentada do Hospital Psiquiátrico Dr. João Machado. Cena Corredor. CRUOR Arte Contemporânea. Foto: Adriano Marinho. Acervo CRUOR.

O Hospital Dr. João Machado está atualmente inserido no processo de Reforma Psiquiátrica e de questionamento de suas práticas, buscando participar das discussões acerca das novas formas de atenção à Saúde Mental em curso no país. O modelo de assistência foi redirecionado com fundamentação nas portarias, decretos e leis que regulamentam e reformulam a assistência ao portador de transtorno mental. E deste modo o hospital Dr. João Machado iniciou, então, um processo gradativo de mudanças em sua dinâmica interna através da introdução de equipes multiprofissionais com o Decreto nº 99.244/90, e a partir de 1991, norteada pelas diretrizes da Lei nº 10.216 (Lei Paulo Delgado) que dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais. Destacamos que apesar de algumas iniciativas inovadoras no cotidiano do serviço ainda é predominante o modelo manicomial tradicional, como já

mencionado, caracterizando dessa forma um modelo híbrido na assistência. Entre as ações propostas para melhoria da assistência do primeiro autor deste artigo enquanto psicólogo deste hospital, menciona-se a importância da escuta qualificada, da alta assistida¹⁰⁷, atividades extramuros¹⁰⁸, visita aberta¹⁰⁹ conforme a Política Nacional de Humanização (PNH), enfermaria especializada para pacientes de longa permanência (Morada Assistida), ações intersetoriais¹¹⁰ que se constituem em articulações com outras instituições.

No Hospital Dr. João Machado há uma equipe multiprofissional composta por Médicos, Enfermeiros e Técnicos de Enfermagem, Assistentes Sociais, Psicólogos, Terapeutas Ocupacionais, Odontólogos, Bioquímicos e Farmacêuticos, que em sintonia com a Reforma Psiquiátrica visam uma intervenção pautada no modelo de Clínica ampliada. Este modelo reconhece a importância dos aspectos psicológicos, artísticos e culturais como fatores significativos na construção e estruturação dos transtornos mentais e que, portanto, respaldam práticas outras, além da medicamentosa. Nesta visão de clínica ampliada a Arte e a Cultura são incluídas como terapêuticas para lidar com o sofrimento psíquico, e é neste campo que se insere a presente pesquisa, observando que não só sob a ótica de uma terapia, mas sim na de uma vivência e produção estética e poética como resistência em que estão presentes a apreciação de obras para fruição e o fazer artístico. Para o contato com as obras cênicas, foi oportunizado no hospital a apresentação dos trabalhos finais da disciplina de encenação, realizados por alunos do curso de Teatro da UFRN, sob orientação dos professores, assim como o convívio dos pacientes com obras artísticas no Departamento de Artes da UFRN.

No cotidiano deste hospital podemos perceber que funciona um modelo híbrido de intervenção onde é possível encontrar profissionais e

¹⁰⁷ A Alta assistida funciona a partir de três eixos: assegurar a continuidade do tratamento através do contato com CAPs, PSF e Ambulatórios especializado; Oferecer suporte a família para no retorno do usuário ao convívio familiar; articular os serviços da comunidade para facilitar a reinserção social em grupos sociais,

¹⁰⁸ São atividades de circulação no território com o objetivo de contribuir com a reinserção social e com o combate a discriminação e o preconceito com a loucura.

¹⁰⁹ Visita diária nos dois turnos com objetivo de fortalecer vínculos familiares.

¹¹⁰ São intercâmbios com outras instituições para ampliar a garantia dos direitos civis dos nossos usuários (INSS, ITEP, Ministério Público).

projetos que se incluem numa visão de Clínica Ampliada e outros numa visão de Clínica Tradicional. No entanto, o olhar sobre a loucura neste espaço de Saúde Mental ainda está preponderantemente associado ao paradigma psiquiátrico que apreende a loucura como doença orgânica e mental. A doença mental é aquela que acomete o cérebro e consequentemente os processos mentais e comportamentais. Deste modo, no cotidiano é fácil perceber que nesta instituição o uso da medicação psicotrópica ocupa o lugar da intervenção principal no tratamento das crises e quadros comportamentais instaurados. A compreensão do diagnóstico dos pacientes é orientada pelos seguintes manuais: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-V) e pelo Código Internacional de Doenças (CID-10). Estes manuais representam o pensamento científico da psiquiatria sobre os transtornos mentais e apresentam de forma sistematizada os sinais, sintomas e comportamentos padrões repetitivos que apontam e definem os transtornos e diagnósticos clínicos oficializados pelo médico psiquiatra. Para dados estatísticos oficiais é adotado pelo SUS a nomenclatura do CID-10 referentes aos transtornos mentais.

No entanto, não é de hoje que se classificam em grau e natureza as diversas formas de expressões cabíveis na loucura, na antiguidade já se questionava o fenômeno da loucura e buscava-se entender as múltiplas formas nas quais a loucura se revelava e se estabelecia no mundo. Nos relatos das tragédias da Antiguidade a loucura era expressa em padrões patológicos de comportamento, os quais, com as devidas alterações, poderiam se enquadrar nas classificações das doenças mentais descritas na atualidade nos manuais de psiquiatria. JESUÍNO (2009) cita os conceitos de mania e a melancolia, que nas tragédias eram apresentados respectivamente como a loucura eufórica e a tristeza, que caracterizavam as personagens trágicas no teatro.

Em maio de 2016, segundo dados fornecidos pelo Serviço de Arquivo Médico e Estatística do Hospital Dr. João Machado (SAME/HJM), as internações mais frequentes foram de pacientes portadores de diagnóstico classificados no Código Internacional de Doenças (CID-10) como F20 (Esquizofrenia), seguido de F10 (Transtornos Mentais e de comportamento decorrente do uso abusivo de álcool e outras drogas) e em terceiro por F30 (Transtornos Afetivos do Humor). Abrange internações voluntárias,

involuntárias e compulsórias de curta, média e longa duração, cuja permanência média tem sido, em geral, de vinte e cinco dias. Nota-se uma maior incidência de pacientes do sexo masculino.

Neste modelo de tratamento, os loucos - termo designado historicamente na literatura e nas produções científicas para retratar o ser humano portador de transtornos mentais, e termo que optamos por usar neste trabalho- são efetivamente retirados da cena urbana para serem reclusos em espaços institucionais totalitários e distantes da sociedade. E neste sentido, para compreendermos a razão de ser da loucura neste espaço contemporâneo nos referendamos na história da loucura no ocidente narrada por Foucault (2005), e neste recorte pesquisado, a partir da observação participante nos motivamos a pensar a história da loucura refletindo para além desse isolamento ao louco que se dá em espaço longínquo contornado por altas e concretas paredes manicomiais, e nos propomos a refletir sobre a experiência sensível dos internos, no encontro dado com um grupo de artistas, o CRUOR Arte Contemporânea, grupo permanente de arte e cultura da UFRN, nos anos de 2010 a 2018; que passou a concretizar uma Residência Artística no hospital, como parte prática da cena na investigação visando também a criação de uma obra artística que pudesse ser apresentada ao público, como resultado artístico.

É fato que os portadores de transtornos mentais no Estado do Rio Grande do Norte em seu trajeto histórico também foram retirados da cena urbana onde é de direito se movimentar com autonomia e liberdade para viverem enclausurados por longas e sucessivas internações nos restritos espaços de hospitais psiquiátricos da região, e neste recorte pesquisado o já mencionado Hospital. Aos loucos, restou a imposição de atuarem em uma tragédia real no papel de submissos doentes mentais de um enredo desenrolado numa instituição totalitária caracterizada por uma cultura de repressão e controle. Pois,

Isto faz com que a forma adaptativa mais comum seja a de aceitar essa proposta do meio manicomial e começar a comportar-se “como um louco”, ou seja, a cumprir as expectativas da instituição. Acrescente-se aqui que nem todas as condutas loucas são permitidas, mas apenas as de “louco adaptado”, obediente e respeitoso para com os enfermeiros, os diagnósticos e regulamentos. (MOFFATT, 1983, p.15)

Mesmo assim, apesar de todo esse controle exercido sobre o corpo do louco, é importante ressaltar que tem algo espontaneamente e específico na loucura que escapa a essa tentativa de enquadramento e submissão colocando esses corpos em ativa (re)existência. A subjetividade da loucura está na transgressão e subversão, já que,

A subjetividade legitima-se por ser uma produção de sentidos subjetivos que transcende toda a influência linear e direta de outros sistemas de realidade, quaisquer que estes sejam. O sentido subjetivo está na base da subversão de qualquer ordem que se queira impor ao sujeito ou à sociedade desde fora. (REY, 2005, p.22)

Por este viés entende-se que a loucura em essência não cumpre a lógica linear dos discursos, as palavras, ações e gestos, muitas vezes saem sem coerência e sem coesão, com conteúdos desorganizados, por vezes, fantasiosos e/ou com presença de delírios, soam de modo esquisito e tendem a gerar um ambiente de confusão que necessita de uma escuta qualificada; cujo conceito é a valorização da palavra do usuário na reconstituição de sua história de vida possibilitando assim uma reestruturação de sua existência, o que é perfeitamente possível na construção de uma dramaturgia pessoal e única, e que pôde ser entrelaçada em outras histórias de vidas tanto dos pacientes como dos artistas participantes da Residência Artística. Para tanto é necessário entender a experiência sensível e existencial; e requer que estejamos atentos não apenas com os ouvidos e os olhos, mas também com a totalidade dos sentidos e do corpo, as sensações corporais dos internos imbricadas com as sensações corporais dos artistas e profissionais da saúde mental. Desta maneira buscamos entender em nossa investigação como o interno se expressa e se evolve corporalmente nos espaços internos do hospital em sua comunicação, sobretudo antes, durante e após os encontros com os artistas participantes do já mencionado Cruor Arte Contemporânea; mas não apenas se restringir a observar o movimento, mas compartilhar de seus movimentos e gestualidades, caminhar com eles e junto a eles se faz necessário para um maior acolhimento: estar juntos na Residência Artística. Neste sentido de ser sensível e estar junto e com eles em seus movimentos a partir dos seus sentidos é compreender com eles, pensando, sentindo e agindo apreendendo a atmosfera do hospital que difere em densidade,

cheiro, gosto, cor, temperatura e luminosidade do mundo que eles deixaram lá fora em suas casas e nas ruas da cidade. Assim também o mundo das emoções e dos sentimentos, o modo como lidam com seus corpos, seus figurinos, seus objetos pessoais e como lidam com a organização do tempo no espaço. E deste modo logo se percebe as perdas afetivas e a ruptura de vínculos existenciais destes com a família, amigos, escola e trabalho logo após o adoecimento psíquico, considerando que deixaram um tempo, um espaço e um corpo com ânimo pessoal para serem controlados e isolados aos cuidados da ciência médica se tornando dessa maneira em um corpo institucionalizado de louco.

Para entender este corpo institucionalizado e estigmatizado de louco lembramos que no século XX sob a égide das Ciências Naturais, a loucura é entendida a luz do paradigma psiquiátrico, esse modo científico de explicar a verdade sobre os fenômenos, vai enquadrar a loucura como consequência que preconiza a loucura como doença orgânica. Reconhecemos que essa corporeidade se instaura ao longo de várias internações e que a pessoa vai se adaptando e se moldando coercitivamente aos mandantes da cultura manicomial. Estética e funcionalmente o corpo vai se configurando em aparência expressões faciais, gestos e movimentos que o enquadram numa estética de doente mental. Essa estética tem repercussão negativa no imaginário e surge a tendência, nas pessoas ditas normais de depreciá-lo e desestruturá-lo como pessoa bem quista e desejável. Mas pode se configurar como uma estética da (re)existência e resistência para essas pessoas denominadas loucas.

Assim foi possível compreender que essas transformações refletem uma corporeidade construída a partir de uma adequação existencial que se constitui na cultura manicomial. A locomoção restrita, a falta de espontaneidade nos gestos, os efeitos da medicação nos movimentos articulares e as expressões de amarguras e sofrimento no rosto. Estas características por vezes revelam as relações cotidianas impregnadas por desqualificação, falta de aceitação e respeito que reduzem a auto estima da pessoa. Deste modo nos imbuímos à compreensão da vivência da loucura a partir da experiência sensível em encontros artísticos de potência e alegria com os internos. Esses encontros se deram no próprio hospital no espaço da Residência Artística e também em ambientes externos: parques, praias e

ruas e na própria Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pois os internos, sempre acompanhados pelos autores, sistematicamente as segundas-feiras, do ano de 2015, segundo semestre e no ano de 2016, primeiro semestre, participaram de aulas de dança no Departamento de Artes da Universidade já mencionada, com a professora Dra. Elke Hiedel, do curso de Música da UFRN, a técnica utilizada foi a da DanceAbility. A proposta foi um projeto de extensão oferecido a comunidade interna e externa da universidade ofertada pelo Núcleo Transdisciplinar de Pesquisa em Artes Cênicas e Espetaculares, coordenado pela segunda autora deste artigo. E as aulas fizeram parte do programa vencedor do edital PROEXT/MEC/SESU nos anos de 2015 e 2016 intitulado “Arte Contemporânea e Cultura Investigadas Para Conhecer Apreender e Transformar”. Os pacientes também participaram das aulas ministradas na universidade, nas graduações e pós-graduações, pela autora no período em acordo com os alunos e alunas matriculados, em uma convivência produtiva e interessante entre todos os participantes.

E neste ponto compreendemos e enfatizamos a arte como relevante e de extrema importância para o ser humano em adoecimento psíquico, se faz importante considerar o fato que a arte de uma forma ampla, desde os primórdios da civilização, tem importante valor para a vida pessoal e social de todas as pessoas, visto que a arte facilita, de forma criativa e potencializadora as diversas expressões e comunicações do ser humano consigo mesmo, com a natureza, e com a cultura. Nesta direção, Ferraz (2009) considera que o valor da arte está em ser um meio pelo qual as pessoas expressam, representam e comunicam conhecimentos e experiências.

Aprofundar o tema loucura, arte e saúde mental requer estudos em fontes diversas com foco transdisciplinar e uma postura aberta para dialogar com os diversos saberes. Além da linguagem artística e da linguagem da ciência médica, os conhecimentos produzidos por outras áreas ou ramos de conhecimento das Ciências humanas, tais como a psicologia, antropologia, filosofia e psicanálise, são importantes e necessários para todos que lidam e interagem no cotidiano profissional, familiar ou social com pessoas que tenham algum tipo de transtorno mental.

Como campo de conhecimento, a Psicologia colabora especificamente com o estudo da subjetividade para a compreensão da totalidade da vida humana. Entendemos subjetividade como:

a síntese singular e individual que cada um de nós vai constituindo conforme vamos nos desenvolvendo e vivenciando as experiências da vida social e cultural; é uma síntese que nos identifica, de um lado, por ser única, e nos iguala, de outro lado, na medida que os elementos que a constituem são experiências no campo comum da objetividade social. Esta síntese – a subjetividade – é o mundo de ideias, significados e emoções construídas internamente pelo sujeito a partir de suas relações sociais, de suas vivências e de sua constituição biológica; é, também, fonte de suas manifestações afetivas e comportamentais. (BOCK, 2002, p.23)

Esta noção de subjetividade neste trabalho está ligada aos procedimentos e processos artísticos, e podemos compreender como ensina Nise da Silveira em sua extensa obra, que manifestações artísticas são também manifestações afetivas, pois pela arte os humanos expressam suas emoções e sentimentos, ideias, valores históricos e culturais, ou seja, as subjetividades humanas e a partir destas expressões singulares ou plurais, a linguagem artística possibilita a compreensão das relações e expressões subjetivas e objetivas no mundo da humanidade. São as histórias de vida e suas memórias reconstruindo-as em uma gênese dramatúrgica da (re)existência poética nos encontros com os artistas na Residência Artística que nos move e nos aproximam dos pacientes em seus dramas pessoais em processos de criações artísticas. E assim podemos compreender que

Nossa matéria-prima, portanto, é o homem em todas as suas expressões, as visíveis (nossa comportamento) e as invisíveis (nossos sentimentos), as singulares (porque somos o que somos) e as genéricas (porque somos todos assim) – é o homem-corpo, homem-pensamento, homem-afeto, homem-ação e tudo isso está sintetizado no termo subjetividade. (BOCK, 2002, p. 25)

As Instaurações Cênicas, procedimento metodológico criativo escolhido para as ações, em si oportunizam expressar a subjetividade, gostos, anseios e desejos, o que pode despertar no interno do hospital psiquiátrico entrar em contato com a dimensão afetiva, subjetiva, estética e

poética, e assim podemos pensar a arte entrelaçada a psicologia como caminho criativo e afetivo para expressões de emoções, sentimentos e entendimentos sobre si mesmo e sobre o mundo como formas de (re)existir no mundo a partir dos corpos restaurados em conexões mente e corpo se apropriando de novos conhecimentos para constituírem suas subjetividades em “um mundo objetivo, em movimento, porque seres humanos o movimentam permanentemente com suas intervenções” Bock (2002).

Entendemos que o interno também é um ser de necessidades psicológicas, estéticas e poéticas que precisam encontrar vias para expressá-las, inclusive na vivência de um processo artístico, com a presença de artistas, como é a proposta de nossa investigação. Ao louco foi negado o direito de (re)existir na condição humana, de ser e ter voz, corpo, espaço e sentimentos e de ser dono do seu tempo e espaço vivido.

No entanto, falar sobre psicologia e doença mental é necessariamente compreender que

A evolução psicológica integra o passado ao presente numa unidade sem conflito, nesta unidade ordenada que se define como uma hierarquia de estruturas, unidade sólida que apenas uma regressão patológica pode comprometer; a história psicológica, pelo contrário, ignora uma junção semelhante do anterior e do atual; ela os situa um em relação ao outro, colocando entre eles esta distância que suscita normalmente tensão, conflito e contradição. Na evolução, é o passado que promove o presente e o torna possível; na história, é o presente que se destaca do passado, confere-lhe um sentido e torna-o inteligível. O devir psicológico é ao mesmo tempo, evolução e história; o tempo do psiquismo deve ser analisado, concomitantemente, segundo o anterior e o atual – isto é, em termos evolutivos – mas também segundo o passado e o presente – quer dizer em termos históricos. (FOUCAULT, 1984, p.39)

Na interface entre ser psicólogo/psicanalista¹¹¹ e ser artista buscamos promover uma ação dialógica entre Psicologia/Psicanálise e Artes imbuído na compreensão da loucura humana, fenômeno complexo que abarca um universo de disciplinas e especificidades no levante de questões sobre o ser humano e suas inquietações no mundo. Entendemos que falar do

¹¹¹ Formações do primeiro autor e segunda autora respectivamente.

fenômeno da loucura requer compreensão da dimensão existencial humana, especificamente o fenômeno da loucura. A Psicologia trata das subjetividades e num nível mais específico destacamos a Psicologia Profunda que fala dos fenômenos invisíveis da psique, ou seja, dos processos inconscientes, que também são estudados pela psicanálise.

Conjecturamos que para a construção de conhecimento sobre o fenômeno da loucura no campo da Arte se faz importante uma metodologia em que a poética esteja presente em seu trajeto para que possamos transitar nas questões pertinentes a existência humana que estão presentes nas profundezas da alma individual e coletiva da humanidade, visto que o caminho da individuação de cada singularidade se dinamiza na coletividade. Assim sendo compartilhamos com o pensamento abaixo:

As obras artísticas são construções poéticas por meio das quais os artistas expressam ideias, sentimentos e emoções. Resultam do pensar do sentir e do fazer, que por sua vez são mobilizados pela materialidade da obra, pelo domínio de técnicas, e os significados pessoais e culturais. São, por isso, constituídas de um conjunto de procedimentos mentais, materiais e culturais. Podem concretizar-se em imagens visuais, sonoras, verbais, corporais, ou são apenas manifestações das próprias linguagens, como expressão e representação de algo. (FERRAZ, 2009, p.20)

Aos seres humanos, é possível o acesso ao mundo interno que pulsa no nosso interior, para além dos sentidos proprioceptivos e ao mundo externo, sistemas sensoriais exteroceptivos¹¹², que se concretiza também nas relações com os outros. A diversidade de mundos que se apresenta faz com que muitas vezes seja necessário construir pontes que permitam que os processos energéticos e criativos do inconsciente sejam comunicados de forma afetiva e poética, em um processo muito complexo e singular. Esses processos, internos e externos, contudo, podem ser apreendidos e

¹¹² Nas duas vias possíveis de conexões cérebro corporal: 1- neural: nervos motores e sensoriais periféricos, que transportam sinais de todo o corpo para o cérebro e vice-versa; e 2 – sanguínea: sinais químicos são transportados através de hormônios, neurotransmissores e neuromodeladores; existe uma complexidade esquematizada por Damásio (2004), que nos aponta: o mundo exterior traz os sinais exteroceptivos, através dos sentidos: tato, olfato, paladar, visão, audição. O mundo interior traz os sinais interoceptivos, tanto via corrente sanguínea quanto via sensação do meio interno: dor, temperatura, emoção, vísceras, músculos, sistema músculo-esquelético, sistema vestibular.

construídos na vivência artística coletiva, como a que investimos nesta pesquisa. Para melhor esclarecimento, vejamos:

O mundo social e cultural conforme vai sendo experienciado por nós, possibilita-nos a construção de um mundo interior. São diversos fatores que se combinam e nos levam a uma vivência muito particular. Nós atribuímos sentido a essas experiências e vamos nos constituindo a cada dia [...] entretanto, a síntese que a subjetividade representa não é inata ao indivíduo. Ele a constrói aos poucos, apropriando-se do material do mundo social e cultural, e faz isso ao mesmo tempo em que atua sobre o mundo (externo), o homem constrói e transforma a si próprio. (BOCK, 2002, p. 23)

A arte de uma forma inerente se faz presente em espontaneidade nos cânticos, movimentos dançantes, nos desenhos e poemas inscritos nas paredes do hospital. Assim sendo, propor possibilidades de vivenciar processos vitais e criativos através do movimento presentes na dança e no teatro para compor uma estética existencial e artística de (re)existência à vida, vislumbra possibilidades de abrir canais de expressão e expansão para corpos que, aprisionados num modo de ser restrito possam experimentar técnicas e procedimentos criativos artísticos para além dessas formas já conhecidas; a de ser corporalmente louco para ser reconhecido como um corpo artista, o que de fato aconteceu, pois os internos que participaram sistematicamente da pesquisa começaram a se reconhecer e serem reconhecidos como artistas a partir da mudança de suas atitudes corporais e mentais.

Assim investigamos a corporeidade que se revela na cena cotidiana da instituição hospitalar psiquiátrica, compreendendo como esses corpos se articulam no espaço-tempo e como ocupam e se fazem existentes num espaço marcado historicamente por relações totalitárias concomitantes com histórias humanas que trazem em si marcas de abandono, traumas e desencantos, possibilitando investigar contribuições da vivência corporal e artística para outras possibilidades de ser corpo a estas pessoas. Corpos que tem a oportunidade de se expressar artisticamente e a partir disso se reconstruir e se reorganizar.

Averiguamos como estes aportes teóricos – bem como suas intervenções sobre o fenômeno da loucura, e a relevância que as mesmas atribuem a arte como caminho terapêutico\pedagógicos e criativos de resistência, podem criar espaços de humanização que contemplam as expressões criativas e afetivas na forma de processos artísticos, verificamos que de fato se pode criar obras cênicas em um hospital psiquiátrico. Entre os teóricos estudados, cabe aqui lembrar e ressaltar que este estudo tem um olhar transdisciplinar e afetivo deste modo, conforme Dalgalarondo¹¹³ (2008) reconhecemos que para dialogar com as diversas concepções e visões que abordam o fenômeno da loucura é essencial uma atitude aberta, desprovida de preconceitos para não considerar as diferentes teorias como “fechadas” e “acabadas” ou aceitar uma imposição ditatorial de uma corrente sobre outra. Por outro lado, reconhecer a multidisciplinaridade deste campo de pesquisa, pois tal fenômeno se revela e aparece no mundo de modo versátil e diverso. Contudo, diante desta complexidade, foram norteadores os seguintes autores Michel Foucault, Freud, Carl Gustav Jung, Nise da Silveira, Wilhelm Reich, Alexander Lowen, Jerome Liss, Merleau-Ponty, Rolando Toro, Moreno, Augusto Boal, José Gil, assim como os estudos realizados no doutoramento da autora deste artigo (SALLES:2004), foram aportes teóricos para pensar tal temática, distribuindo ao longo da pesquisa as teorias quando necessárias para fundamentar a prática.

Outros dois teóricos fundamentais para entendermos a filosofia e a política reinante na vida cotidiana de uma Instituição Totalitária são Alfredo Moffatt¹¹⁴ e Erving Goffman¹¹⁵, para estes estudiosos, as Instituições Totalitárias são o registro real da cultura manicomial e estas instituições cumprem a função social de aprisionamento e opressão das pessoas em adoecimento psíquico. Os pensamentos destes dois autores se complementam com a visão histórica da loucura de Foucault, principalmente no estudo das relações cotidianas e a função política de controle e poder sobre os corpos de grupos de pessoas que em algum sentido expressam comportamentos transgressores ou subversores e que, portanto,

¹¹³ Paulo Dalgalarondo é médico psiquiatra autor de diversos livros sobre saúde mental. Professor titular de Psicopatologia da Universidade Estadual de Campinas.

¹¹⁴ Alfredo Moffatt: psicólogo social, psicodramatista e arquiteto argentino.

¹¹⁵ Erving Goffmann: Cientista social, antropólogo, sociólogo e escritor canadense

são ameaçadores da ordem social. Neste estudo, os loucos, trancafiados em instituições fechadas, não deixam de (re)existir como seres humanos subvertendo a lógica da razão e da ordem positivista. Para estes autores, percebe-se uma construção teórico e prática imbuída numa ética de respeito, aceitação e solidariedade com importantes conceitos e atitudes nas relações estabelecidas por esses corpos com outros corpos que convivem sistematicamente no tempo e no espaço a que estão submetidos nesses estabelecimentos.

Goffman (2010) conceitua estes estabelecimentos de instituições totalitárias, e define que estas instituições têm como razão de ser a manutenção do controle sobre o corpo e a vida do louco. Em respaldo a essas ideias Alfredo Moffatt tece relações do pensamento simbólico junguiano e a vivência enlouquecedora de habitar um hospício, este autor tece construções sobre a corporeidade e sua relação com o espaço numa perspectiva existencial. Moffatt traz a definição do corpo oprimido para falar das condições a que está submetido o corpo do interno. Sua temática existencialista busca as razões e o sentido o modo de ser e funcionar desses estabelecimentos.

Nesta pesquisa confirmamos a hipótese de que é viável no campo da arte pensar a relação entre corpo, espaço e movimento e proporcionar uma proposta de criação cênica como obra artística aberta ao público; com os ditos loucos marcados por uma ambiência de cenas fortes, com cargas emocionais e expressivas da vulnerabilidade e fragilidade da condição existencial humana, e a dor do sofrimento psíquico.

Investimos na ideia de que apesar das subjetividades nas instituições totalitárias serem moldadas e fabricadas, elas também possuem forças internas para moldarem a si próprias e tangenciarem para outras formas de (re)existir, mesmo que estas se constituam como formas liminares, ou de liminaridades, no sentido dado pela antropologia, de suspensão do cotidiano para uma vivência poética e estética. Compactuando que:

O homem pode promover novas formas de subjetividade, recusando-se ao assujeitamento e à perda de memória imposta pela fugacidade da informação; recusando a massificação que exclui e estigmatiza o diferente, a aceitação social condicionada

ao consumo, a medicalização do sofrimento. Nesse sentido, retomamos a utopia que cada homem pode participar na construção do seu destino e de sua coletividade. (BOCK, 2002, p. 24)

Acreditando que no campo da arte há espaços para pensar de modo mais próximo sobre o que resta de humanidade nisso tudo e encontrar caminhos que permitam encontros e liberdade de expressão, onde saberes possam ser religados e pensados juntos, e que sejam dialogados; nesta premissa chegamos a obra (Lou)Cure-se!.

E assim, pela arte, em um espaço de saúde e ciência produziu-se conhecimento sobre o real e o vivido, concretizado na obra cênica. Pois temos a firme convicção que

fazer arte é construir novos saberes sobre o real e, portanto, é frequentar territórios que costumam pertencer unicamente ao pensamento das ciências. É importante discutir quais os canais que conectam os polos do fazer artístico e dos procedimentos acadêmicos, e delimitar como estas dinâmicas diversas podem se relacionar. (CARREIRA, 2012, p.21)

No decorrer da pesquisa identificamos imagens e discursos que se revelam sobre o ser louco tanto no campo da arte como no campo da psicologia/psicanálise, e de uma forma mais abrangente, considerando a loucura uma expressão da subjetividade entendendo que loucura e subjetividade são dimensões presentes em todos os fenômenos da cultura, da sociedade e do ser humano, portanto são temas/categorias e construções de todas as ciências humanas e sociais, e das Artes; compondo um conjunto de características que dão tons, cores, cheiros e sensações, criando uma estética, que fazem do mundo da loucura uma atmosfera desagradável a primeira vista; esse pensamento, no entanto pode ser diluído no fazer artístico em uma Residência Artística.

Finalmente, importante destacar que estamos em consonância com Telles (2012); que considera ser uma maneira significativa de problematizarmos uma pesquisa em artes, instalar parâmetros que permitam a análise da criação no contexto da própria criação, ou seja, sem comparações com parâmetros outros que não os próprios determinados pela obra ou processo, o que entendemos como muito relevante para esta

pesquisa, e consideramos como uma metodologia adotada e ainda sem nunca esquecer o que nos ensina Galeano: “os cientistas dizem que somos feitos de átomos, mas um passarinho me contou que somos feitos de histórias”.

Referências

BOCK, A. M. B. & FURTADO, O. & TEIXEIRA, M. L. T. **Psicologias: uma Introdução ao Estudo de Psicologias.** 14^a ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2002.

CARREIRA, André. Pesquisa como construção do teatro. In TELLES, Narciso (org.). **Pesquisa em artes cênicas.** Rio de Janeiro: *E – papers*, 2012.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais.** 2^a edição. Porto Alegre: Artimed, 2008.

FERRAZ, Maria Heloisa C. de T. e FUSARI, Maria F. de Resende e, **Metodologia do ensino da arte.** 2^a edição. São Paulo: Editora Cortez, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Doença mental e psicologia.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica.** Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 8^a edição. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MOFFAT, Alfredo. **Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular.** Tradução de Paulo Esmanhoro. 4^a edição. São Paulo: Cortez editora, 1983.

REY, González Fernando. **Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação.** Tradução Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Pioneira Thomson, 2005.

SALLES, Nara. **Sentidos: Uma instauração cênica** – Processos criativos a partir da poética de Antonin Artaud. Tese de Doutorado – Salvador, BA: UFBA, 2004.

TELLES, Narciso (organizador). **Pesquisa em artes cênicas** – textos e temas. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

AS POLÍTICAS DE PROTEÇÃO SOCIAL EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Tabacaria - Palmeira dos Índios/AL

Francisca Maria Neta¹¹⁶

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.
(Art. 68. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias)

Considerações iniciais

Este trabalho apresenta fazer um estudo sobre as políticas públicas em comunidades remanescentes de escravos que vivem na margem da linha de pobreza e carência de bens e serviços públicos. O estudo sobre o patrimônio cultural e a memória coletiva parte da fronteira existente entre a cultura afro-brasileira e com as políticas públicas de equidade social.

O objetivo desse estudo é entender como se constitui a narrativa da memória no reconhecimento de traços indenitários através de políticas protecionistas e de reconhecimento de direitos sociais ocorridas a partir da constituição de 1988. O estudo baseia-se nos conceitos de memória coletiva e de patrimônio cultural ancorados nas discussões teóricas sobre memória, patrimônio, políticas públicas e cidadania como forma de elucidar as lacunas instrumentais da análise das fontes documentais e orais.

A metodologia baseia-se na análise de documentos produzidos pelos órgãos institucionais para o reconhecimento da comunidade através de entrevistas, relatos e história de vida para compreender as práticas do

¹¹⁶ Mestranda em História pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Pós-Graduada (Lato Sensu) em Ensino de História: novas abordagens, pela Faculdade São Luís de França (FSLF) e Licenciada em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É Professora da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Coordena o Grupo de Estudos do Patrimônio, Imagem e Memória (GEPIM). Atua com as temáticas: Diálogo em História e Cinema, Patrimônio Cultural e Comunidades Quilombolas.

patrimônio material e imaterial. A pesquisa foi realizada a partir de entrevistas abertas com as lideranças da comunidade. Portanto, a oralidade serviu de fio condutor da ação metodológica, tendo suporte nas imagens fotográficas e filmicas em um diálogo constante entre o lembrar e o esquecer dos eventos constituintes das suas memórias coletivas.

Nesse sentido, a proposta se constitui em analisar as políticas de intervenção do patrimônio cultural, a partir da memória coletiva da comunidade sobre sua historicidade, das lembranças, esquecimentos e pertencimento, no intuito de obter informações sobre suas vivências, identificando elementos que permitam classificar suas práticas como patrimônio da Comunidade Quilombola Tabacaria.

O estudo sobre o patrimônio cultural e a memória coletiva no agreste alagoano é continuidade de um estudo anterior que investiga o rompimento da fronteira existente entre a cultura afro-brasileira e a sociedade estabelecida.

Memória, identidade e patrimônio em território quilombola

O surgimento de comunidades quilombolas é datado no período colonial, entre os séculos XVI e XIX, nas Américas. As sociedades coloniais em que predominaram os trabalhos compulsórios, com indígenas e africanos, foram identificadas em diferentes regiões das Américas. Além dos indígenas originários destas localidades chegaram, através do tráfico atlântico, milhares de homens e mulheres, muitos já escravizados na África.

A problemática do uso e manejo da terra pelos povos escravizados e sua relação com o homem branco são impulsionadas por formação de mocambos e quilombos nos séculos XVI a XXI. A história de mocambeiros e quilombolas perpassa por ataque a famílias escravizadas que se constituem por lutas camponesas coloniais e pós-coloniais, aonde os remanescentes se organizam em vários quilombos no Brasil. (Gomes, 2015)

Os quilombos do Século XVII e os movimentos quilombolas de Século XX são constituídos por realidades históricas correlacionadas, mas não idênticas: ambos representam a luta por um lugar de reconhecimento e de pertencimento, pela conquista de terra e dignidade de moradia e condições de sobrevivência. Certamente são contextos históricos com propostas de embates

políticos, sociais e culturais voltados para o seu tempo (MARIA NETA, 2017, p. 13).

As comunidades em processo de longa luta histórica da escravidão até as primeiras décadas da pós-emancipação fizeram o percurso da migração em busca de liberdade. O passado escravocrata se apresenta como dinâmico e complexo, o processo de construção identitária é de luta constante.

A organização das comunidades, seja no passado ou no presente, são movimento de lutas e disputas dos escravizados de múltiplas origens e diferentes povos, línguas, culturas e religiões (GOMES, 2015). A formação da identidade quilombola é caracterizada por ações coletivas a partir de suas memórias, sejam individuais ou coletivas.

De fato, memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o movimento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente. (CANDAU, 2012, 19)

A memória de um grupo ou sociedade se constrói a partir de sua historicidade, lembranças, esquecimentos, práticas culturais e religiosas. São vivências contínuas de experiências de continuidades dos seus antecessores. Para Halbwachs,

a memória coletiva se distingue da história sob pelo menos dois aspectos. Ela é uma corrente do pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivou é capaz de viver na consciência do grupo que mantém. (HALBWACHS, 2006, p. 102)

A memória é intrínseca à condição humana, a história de vida de um povo é independe de explicação elaborada pelo conhecimento institucionalizado. A manutenção das práticas socioculturais e religiosas de um povo é a materialização de seu patrimônio. Conforme Hartog (2015), “patrimônio se encontra ligado ao território e à memória, que operam ambos como vetores da identidade [...]”. (HARTOG, 2015, 195) Por essa direção o território representa a apropriação do espaço construído culturalmente.

Como afirma Raffestin,

o território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço [...] É, em suma, o espaço que se tornou o território de um ator, desde que tomado numa relação social de comunicação. (RAFFESTN, 1993, p. 144 e 148)

A construção identitária de um grupo está vinculada a um espaço socialmente construído, tornando um território patrimonializado. Por conseguinte, a memória, a identidade, o patrimônio e o território são partes de um mesmo componente sociocultural em que os atores sociais estabelecem suas vivências e práticas cotidianas.

Trajetória do negro escravizado por um sonho de liberdade

No surgimento de um quilombo, os espaços eram constituídos pelos fugitivos, atraindo repressões por parte dos senhores e preocupações aos seus donos. As notícias se espalhavam por diversas partes e atraíam novas escapadas. Os quilombos eram símbolos de transgressões à ordem escravocrata. Segundo (Gomes, 2015), em Pernambuco, no final do século XVII, os quilombos multiplicavam o número de habitantes.

As sociedades escravistas conheceram várias formas de protesto; insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas, execuções e intolerância dos senhores e brutalidades dos feitores. Neste contesto, havia os que escapavam e formavam comunidades se estabelecendo com base econômica e estrutura social própria. No Brasil, estas comunidades surgidas nos primeiros séculos coloniais eram denominadas de mocambos e depois de quilombos. Porém, o termo quilombo só aparece na documentação colonial no século XVII. Nos canaviais e engenhos do Nordeste, as primeiras fugas de escravos e a constituição de comunidades mocambeiras são registradas em 1575 (Gomes 2015).

Quanto aos ataques e defesas, no período colonial havia perseguições por parte dos capitães do mato, além de destruição de suas casas e plantações. As localidades estrategicamente escolhidas pelas

comunidades quilombolas foram fundamentais para dificultar o acesso das capturas. Alguns quilombolas delimitavam seus territórios por medo de ameaças de ataques, invasões, assassinatos e assaltos; o objetivo era evitar ataque-surpresa. (GOMES, 2015). Os quilombolas situavam em montanhas ou planícies com objetivos de evitar ataques.

No século XX os quilombos ficaram em parte invisíveis e em parte estigmatizados sua invisibilidade é datada desde o início da escravidão: os quilombos mesmo inviabilizados não desapareceram. Após a Abolição da Escravatura, as comunidades quilombolas permaneceram no território nacional e só a partir da segunda metade do século XX os movimentos por direitos sociais aumentaram.

Nesta mesma linha, o Estado brasileiro, sob pressão de diversos setores sociais antes dissolvidos sob o olhar monolítico do nacionalismo militarista, segue a mesma tendência dos Estados europeus e institui, na Constituição de 1988, uma série de direitos que constituem irradiações do princípio da dignidade da pessoa humana: os direitos fundamentais. Ao longo da década de 1980, o fortalecimento dos movimentos negros por todo o país produziu um novo olhar sobre a memória da escravidão no Brasil e, consequentemente, sobre a cultura negra no país. (VOGT, 2014, p. 153)

Com o processo de redemocratização e a intensificação dos novos movimentos sociais: Os movimentos negros retomaram suas lutas por melhores condições de vida. Os movimentos sociais rurais, de certa maneira, impulsionaram as lutas quilombolas, assim como, os conflitos rurais pela posse da terra intensificaram no campo. Fazendeiros e posseiros, pelo Brasil afora, reprimiam as lutas sociais no sentido de incumprir os avanços da reforma agrária.

[...] numa sociedade em que se verificam permanentes conflitos entre classes e grupos, a luta pela possibilidade de silenciar/manter sistemas de referência torna-se importante porque aí se decidem orientações de condutas e de possíveis representações de mundo. (VOESE, 1997, 136)

No Brasil recente, o debate sobre a reforma agrária tem articulado com a temática racial, em particular das comunidades negras e

remanescentes de quilombos. A história dos quilombos, do passado e do presente, se transformou em bandeira de luta, de busca por igualdade social e reconhecimento de uma dívida social que se estende desde o início do trabalho compulsório.

Lutas e conquista por direitos sociais na comunidade quilombola Tabacaria

Comunidade quilombola Tabacaria, localizada na área serrana da zona rural do município de Palmeira dos Índios só veio a ser reconhecida posteriormente à promulgação da Constituição de 1988. O argumento que justifica a luta pelo direito à posse de terras é relacionado à herança histórica e étnica do Quilombo dos Palmares. Conforme a foto a seguir, a luta por direito à posse da terra na comunidade Tabacaria teve assembleia oficial em 2006.



Foto 01: Assembleia de Regularização do Território - 2006.

Fonte: Alexandre Cambraia N. Vaz, 2015.

A ação coletiva motivada por moradores oriundos da comunidade Tabacaria e por lideranças campesinas deram início a um processo de reivindicações por reconhecimento do território como propriedade de remanescente de quilombos. De acordo com a imagem acima, os remanescentes se apropriando conjunto de valores e referências que os fazer ser reconhecidos como descendentes de negros escravizados.

Inicialmente as condições de sobrevivência dos quilombolas eram de extrema precariedade. Os moradores da comunidade trabalhavam para os

fazendeiros da localidade, em com condições de extrema necessidade. Ao romperem com as relações de trabalho com os fazendeiros, as condições de sobrevivência ficaram ainda mais difíceis, pois já não podiam contar mais com o trabalho nas fazendas e nem usufruir das benéficas advindas da terra. Os quilombolas que aderiram ao movimento passaram a morar em barracos de lonas conforme apresenta a seguir.



Foto 02: Ação coletiva pela posse do território quilombola
Fonte: Joseane Santos da Costa, 201.

O processo de mobilização foi bastante árduo e as condições precárias eram constantes na comunidade; as famílias ficaram expostas a chuvas, calor, poeira, ausências de infraestrutura básica. De acordo com as imagens acima, as crianças ficavam convivendo no ambiente disponível sem nenhuma proteção higiênica.

As lutas, desde o começo das mobilizações até a consolidação da regulamentação, identificação, reconhecimento e titulação das terras ocupadas são etapas de grandes resistências. O título de posso de domínio coletivo foi concedido à comunidade em 20 de novembro de 2016. Concomitantemente, as famílias passaram a receber do Governo Federal os benefícios de proteção social como bolsa família e bolsa escola, contribuindo para o mínimo de dignidade dos quilombolas. Em 13 de janeiro de 2017, as famílias remanescentes de quilombos receberam casas de alvenaria e cisternas, conforme apresenta as fotos abaixo:



Foto 03: Do mocambo à casa de tijolo

Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

O reconhecimento e a posse de terras são balizas legais, mas entre a reivindicação e a expedição do título existe um longo processo marcado por várias polaridades como silenciamento e afirmação, invisibilidade e imposição de presença, apropriação de discursos e construções identitárias.

Algumas considerações

A pertinência das discussões acerca da história do campesinato negro no Brasil, da colônia à contemporaneidade. O estudo sobre mocambos e quilombos e o processo de escravidão na história do Brasil é fundamental para compreender o processo de luta dos povos negros em busca da cidadania.

O contexto social das lutas sociais, possibilita um entendimento mais amplo da historicidade do processo histórico do negro na história do Brasil, em especial, da virada do século XX para o século XXI. A compreensão da realidade social, política cultural e religiosa contribui para acirrar a luta por igualdade social.

O território é entendido como um espaço em que as ações sociais e culturais são representadas nas práticas sociais. Essas discussões e reflexões sobre as rupturas nas relações sociais, políticas, econômicas na vida dos negros são de fundamental importância para compreender as mudanças ocorridas no atual cenário político nacional e o quanto aumenta vulnerabilidade dos menos favorecidos.

REFERÊNCIAS

CANDAU, Joël. Memória e identidade. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

ESTELA DA COSTA, Ana Carolina. **Comunidade quilombola Povoado Tabacaria**. Belo Horizonte: NUQ/FAFICH: OJB/FAFICH, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claros Enigma (Coleção Agenda Brasileira), 2015.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTOG, François. **Regimes de historicidades**: presentismo e experiências do tempo. Trad. Andréa Souza de Menezes *et all.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção História e Historiografia)

MARIA NETA, Patrimônio histórico e cultural: a comunidade remanescente quilombola Tabacaria. IN: MARIA NETA; PEIXOTO (org.). **Alagoas nos trilhos das memórias: imagens, patrimônios e oralidades**. Libertas: Recife, 2017.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática. 1993 (Série Temas – Volume 29 Geografia e política).

VOESE, Ingo. **O movimento dos sem-terra na imprensa**: um exercício de análise do discurso. Ijuí: Uninjui, 1997 (Coleção Ciências Sociais)

VOGT, Gabriel Carvalho. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) como instrumento de reparação: território, identidade e políticas de reconhecimento. In: **O Social em Questão**. Ano XVII - nº 32 – 2014.

Editora
Philos

www.editoraphilos.com