

SÉRIE OPARÁ: ETNOSABERES VOL. 4

INTERCULTURALIDADES INDÍGENAS, POVO DE SANTO E CAMPESINOS NO PALCO



Organizadores

Kárpio Márcio de Siqueira
Mônica Maria Vieira Lima Barbosa
Geovane Duarte Borges

INTERCULTURALIDADES INDÍGENAS, POVO DE SANTO E CAMPELINOS NO PALCO

Organizadores

Kárpio Márcio de Siqueira
Mônica Maria Vieira Lima Barbosa
Geovane Duarte Borges

Paulo Afonso
2023

Organizadores

Kárpio Márcio de Siqueira
Mônica Maria Vieira Lima Barbosa
Geovane Duarte Borges

Autores

Carlos Alberto Batista dos Santos
Cosme Batista dos Santos
Edivania Granja da Silva Oliveira
Eliane Maria de Souza Nogueira
Francisco Eduardo Torres Cancela
Geovane Duarte Borges
Juliana Ribeiro dos Santos Costa
Kárpio Márcio de Siqueira
Manuella Maria Vergne Cardoso
Maria Cleonice de Souza Vergne
Mônica Maria Vieira Lima Barbosa
Paola Odônile
Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo
Salomão David Vergne Cardoso
Sílvia Janayna de Oliveira Veriato
Vitor Batista dos Santos
Wbaneide Martins de Andrade

Capa

Camila de Souza Pereira Brandão
Jéssica Enelin de Sena Novaes

Diagramação e Digitação

Camila de Souza Pereira Brandão
Jéssica Enelin de Sena Novaes
Sheila Almeida Lima

Revisão Final

Camila de Souza Pereira Brandão
Jéssica Enelin de Sena Novaes
Letícia Gomes Araújo da Silva
Sheila Almeida Lima

Conselho Editorial

Dr^a. Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar - Universidade do Estado do Pará- UEPA -
Dr. Edson Hely Silva – UFPE
Dr^a. Daniele Cristina de Oliveira Lima - Faculdade CESMAC DO SERTAO

Dr^a. Vanessa Carvalho de Nilo Bitu – Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
Dr. Jacques Fernandes dos Santos - Instituto Federal de Alagoas (IFAL)
Dr. Pedro Daniel dos Santos Souza (UNEB/ Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (UFBA) - Mestrado e Doutorado
Dr^a. Edinéia Tavares Lopes – Universidade Federal de Sergipe – UFS
Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Federal de Sergipe - UFS

Conselho Editorial Indígena

Dr. Felipe Sotto Maior Cruz Tuxá – Universidade Federal da Bahia - UFBA
Esp. Rosivânia Cruz de Araújo Tuxá - Universidade do Estado da Bahia - UNEB/OPARÁ
Me. Elaine Patrícia de Sousa Oliveira Atikum - Universidade do Estado da Bahia - UNEB/OPARÁ
Me. Rosilene Cruz de Araújo Tuxá - Universidade Federal do Amapá - UNIFAP

Comissão Científica

Dr^a. Wbaneide Martins de Andrade (PPGEcoH/UNEB)
Dr^a. Eliane Maria de Souza Nogueira (PPGEcoH/UNEB)
Dr^o. Carlos Alberto Batista Santos (PPGEcoH/UNEB)
Dr. Vinicius Silva Santos (UNEB/OPARÁ)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Interculturalidades indígenas, povo de santo e camponeses no palco / organizadores Kárpio Márcio de Siqueira, Mônica Maria Vieira Lima Barbosa, Geovane Duarte Borges. -- Paulo Afonso, BA : Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2023. -- (Série Opará : etnosaberes ; 4)

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5732-056-3

1. Afro-brasileiros 2. Camponesinato - Brasil
3. Ciências sociais 4. Comunidades indígenas - Brasil
5. Estudos interculturais 6. Relações étnico-raciais
I. Siqueira, Kárpio Márcio de. II. Barbosa, Mônica Maria Vieira Lima. III. Borges, Geovane Duarte.
IV. Série.

23-187361

CDD-300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300

Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253

NOTA DA ORGANIZAÇÃO

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como opiniões, conceitos, bibliografias e autoria nele expressos. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte do OPARÁ/UNEB a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, ou da delimitação de suas fronteiras ou limites. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida sem autorização do OPARÁ: Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação e/ou dos autores. Todas as fotografias aqui expostas fazem parte do acervo pessoal dos autores presentes no trabalho.

AUTORES

Carlos Alberto Batista dos Santos

Biólogo/Etnobiólogo, Mestre em Zoologia (UESC), Doutor em Etnobiologia e Conservação da Natureza (UFRPE), atua na área de Zoologia, Conservação da Biodiversidade, Etnozoologia e Etnoecologia. Professor da Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental DTCS/UNEB. Líder do Grupo de Pesquisa em Etnobiologia e Conservação dos Recursos Naturais (UNEB) (<https://grupodepesquisaetnobiologia.wordpress.com/>), Pesquisador do OPARÁ: Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação (UNEB).

Cosme Batista dos Santos

Pós-doutor em Ciência da Informação pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) e Estágio Sênior/CAPES em Lexicurologia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP), de Braga. Doutor e mestre em Linguística Aplicada pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Possui graduação em Letras pela Universidade de Pernambuco – UPE (1992), especialização em Programação de Ensino de Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade de Pernambuco - UPE (1993) e especialização em Língua Falada e Ensino pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas (1995). Atualmente é Professor Pleno da Universidade do Estado da Bahia, atuando no Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural - PÓS-CRÍTICA e no Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos – PPGESA. É autor do livro *Letramento e senso comum*, publicado pela Editora Mercado de Letras e organizador dos livros: *Crítica Cultural e Educação Básica*, publicado pela Editora da UNESP, e *As palavras e as culturas*, publicado pela Editora da UNEB. Publicou e orientou vários trabalhos sobre os estudos do letramento na formação do professor e, atualmente, desenvolve pesquisas em Comunicação Intercultural, com ênfase nas políticas de letramento para a escola e para a Universidade.

Edivania Granja da Silva Oliveira

Doutora em História Social pela USP. Mestra em História pelo UFCG (Campina Grande/PB). Com Especialização em História pela Universidade de Pernambuco e Atualização Pedagógica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Licenciada em História pela Universidade de Pernambuco. Atualmente é professora de História no IF Sertão PE/Campus Petrolina. Realiza pesquisas sobre comunidades quilombolas e povos indígenas na área de História, História Ambiental e Educação.

Eliane Maria de Souza Nogueira

Possui graduação em Ciências Biológicas pela Faculdade de Filosofia do Recife (1984), mestrado em Ciências Biológicas (Zoologia) pela Universidade Federal da Paraíba (2000) e doutorado em Ciências Biológicas (Zoologia) pela Universidade Federal da Paraíba (outubro de 2005). Atualmente é efetiva da da Universidade do Estado da Bahia – UNEB Campus VIII. Tem experiência na área de Zoologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Zooplâncton, Comunidades Tradicionais, Moluscos; além de ministrar as disciplinas: Sustentabilidade do Bioma Caatinga, Seminário de Pesquisa I, Monografia e Projeto de Pesquisa I e II.

Francisco Eduardo Torres Cancela

Doutor em História Social do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia e Professor Titular do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias da Universidade do Estado da Bahia (Campus XVIII – Eunápolis). Atua na área curricular de História do Brasil e também na Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI). É pesquisador da História Indígena e da História da América Portuguesa, desenvolvendo estudos sobre a trajetória dos povos indígenas na antiga Capitania de Porto Seguro e coordenando o Grupo de Estudos sobre a América Portuguesa (GEAP/DCHT-UNEB). Também estuda as experiências de educação intercultural e as expressões do patrimônio e da memória na Costa do Descobrimento. Tem publicado diversos artigos, capítulos de livros e livros sobre história colonial e a participação dos índios na formação da sociedade brasileira. Atualmente é membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia, e também do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, dos Povos Indígenas e das Culturas Negras, da Universidade do Estado da Bahia.

Geovane Duarte Borges

Graduado em Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual da Paraíba (1996) e Mestre em Matemática pela Universidade Federal da Paraíba (2000). Atualmente é Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia e Professor da Licenciatura Intercultural de Educação Escolar Indígena e Formador na Ação Saberes Indígenas – UNEB - IF SERTÃO/PE - SECADI/MEC.

Juliana Ribeiro dos Santos Costa

Arqueóloga pela Universidade do Estado da Bahia. Especialista em Arqueologia e Patrimônio pelo Instituto de Ciência, Educação e Tecnologia de Votuporanga/

FUTURA. Pesquisadora do Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso/CAAPA e mestra no Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN-UNEB). Bolsista CAPES.

Kárpio Márcio de Siqueira

Coordenador do LAPRAXIS: Laboratório de Pesquisa e Produção de Material Didático - OPARÁ - UNEB. Coordenador de Pesquisa do Centro de Pesquisa em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação – Opará. Coordenador do UBUNTU - Núcleo de Estudos e Pesquisa Contextualizada Aplicada à Produção de Dispositivos Didáticos, e líder do Grupo de Pesquisa CNPQ - UBUNTU - Educação Contextualizada, Processos Teóricos, Metodológicos e Tecnológicos Aplicados à Produção de Dispositivos Didáticos. Possui graduação em Letras – Licenciatura Plena em Português e Inglês pela Faculdade de Formação de Professores de Arcoverde (2002). Professor assistente da UNEB – Campus VIII, tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas, atuando principalmente nos seguintes temas: Literaturas de Língua Portuguesa, Literatura Indígena, Textualidades e Literaturas no contexto Indígena, Literatura Negra Brasileira, Metodologia do ensino das Línguas, Produção Textual, TICs, Educação no Campo e Formação de professores, Produção de Material Didático para escolas Indígenas. Tem um extenso trabalho na formação de professores e gestores pedagógicos. Coordenou projetos de pesquisa em ensino pelo PIBID/Diversidade da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena - LICEEI, coordenando ainda, projetos de pesquisa e extensão voltados para a produção de material didático no contexto da Lei 11.645/08 com alvo na história e cultura dos povos indígenas e negros. Possui ainda vasto conhecimento na área de ensino e metodologias de Língua Inglesa e Literaturas.

Manuella Maria Vergne Cardoso

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestrado em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes (UNIT). Pós-graduação em Direito Público pela Universidade Anhanguera-Uniderp. Possui graduação em Direito pela Universidade Tiradentes (UNIT). Coordenadora e Professora do Curso de Direito do Centro Universitário do Rio São Francisco (UniRios). Professora do Curso do PRONATEC – Instituto Federal da Bahia (IFBA). Advogada (OAB-SE e BA) e ex-membro-auditor do Pleno do TJD/SE. Conselheira Estadual e Curadora do Memorial da OAB-SE. Membro Consultora da Comissão Especial de Cultura e Arte da OAB Nacional. Ex-Coordenadora Cultural da ESA/OAB-SE. Vice-Presidente e Membro da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana (SABEH). Membro da Diretoria da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana – SABEH (Conselho Fiscal). Presidente da Comissão de Direito

Urbanístico da Subseção de Paulo Afonso (OAB-BA). Presidente da Comissão Especial do Rio São Francisco (Subseção da OAB-BA Paulo Afonso). Membro da Comissão Especial do Rio São Francisco (OAB-BA). Membro Titular da CTIL do Comitê da Bacia do Rio São Francisco (CBHSF). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa “Historicidade do Estado, Direito e Direitos Humanos: interações sociedade, comunidades e meio ambiente” (UFBA/CNPq). Pesquisadora do Grupo “Direito, Cidadania e Relações Interétnicas do OPARÁ” (UNEB/CNPq). Tem experiência na área de Direito, atuando principalmente nos seguintes temas: Direitos Humanos, Comunidades Tradicionais e Minorias, Cível, Educacional, Administrativo e Empresarial.

Maria Cleonice de Souza Vergne

Pós-Doutora em Direito pela Universidade Federal da Bahia — UFBA. Possui Doutorado em Arqueologia pela Universidade de São Paulo — USP (2004), Mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco — UFPE (1990) e Graduação em História pela Universidade Federal de Sergipe — UFS (1983). Atualmente é Coordenadora de Pesquisa do Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso/CAAPA e Coordenadora Editorial da Revista Opará (Centro de Pesquisa em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação) e Membro da Academia de Letras de Paulo Afonso-BA. Atuando como Arqueóloga em projetos de Escavação, Diagnóstico e Prospecção, estando apta a elaborar Relatórios de Pesquisa em Salvamentos Arqueológicos.

Mônica Maria Vieira Lima Barbosa

Doutora em Educação pela Universidad Interamericana — Assunção, Paraguai. Acadêmica do Curso de Licenciatura em Sociologia — Uniasselvi. Mestre em Ciências da Educação, Universidade Internacional de Lisboa — Lisboa, Portugal. Especialista em Orientação Educacional — Universo. Especialista em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental — Uneb Campus VIII. Especialista em Educação a Distância: Gestão e Tutoria — Uniasselvi. Especializanda em Educação a Distância 4.0 — Faculdade FAEL. Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Uneb Campus VIII. Atou como Professora Substituta da Universidade do Estado da Bahia — UNEB Campus VIII. Colaborei como Professora da Rede UNEB 2000 e Plataforma Freire — UNEB Campus VIII. No cenário de Pós-graduação contribui com as Disciplinas Ludicidade na Educação Infantil, Legislação Educacional Brasileira, Letramento e Oralidade, Trabalho de Conclusão de Curso — Faculdade Batista Brasileira. Contemplou Orientação de Trabalho de Conclusão de Curso — Especialização pela Universidade Federal do Ceará e Uniasselvi. Atuei na Coordenação Pedagógica no Ensino Fundamental e Médio no Colégio Sete de Setembro 2006-2018 (Acompanhamento e Orientação

Administrativa e Pedagógica; Coordenadora de área das Ciências Humanas e Linguagens; Coordenação do Projeto de Arte, Educação e Cultura). Colaborei na Coordenação Pedagógica da Prefeitura Municipal de Paulo Afonso (Chefe de Divisão do Ensino Fundamental - Projeto Sala Verde - Coordenação do Projeto Geração de Renda - Coordenadora do Programa Estação Juventude). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa CNPq — UBUNTU, Educação Contextualizada, Processos Teóricos, Metodológicos e Tecnológicos Aplicados à Produção de Dispositivos Didáticos. Professora do Programa Estação Juventude. Professora e Tutora da UNIASSELVI. Professora do Centro Universitário do Rio São Francisco (Educação Física, Biomedicina e Enfermagem).

Paola Odônile

Mestra em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras pela Universidade do Estado da Bahia. Graduada em Direito pela Universidade do Estado da Bahia.

Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo

Possui graduação em Licenciatura em Ciências Biológicas (1992), Especialização em Sistemática de Angiospermas com ênfase na Flora do Nordeste (1999), Especialização em Ciências (1999) e Mestrado em Botânica (2002) pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Doutoranda no Curso de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, pela Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais (DTCS), Campus III. Atua como Professora Assistente na Universidade do Estado da Bahia no Departamento de Educação (DEDC) — Campus VIII. Tem experiência na área de Botânica, com ênfase em Palinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Morfologia polínica e Melissopalínologia; e experiência na área de Educação, atuando com Orientação e Supervisão de Estágio no Curso de Biologia.

Salomão David Vergne Cardoso

Doutorando em Direito pela Universidade Federal da Bahia. Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia. Pós-graduado em Gestão Empresarial, Teologia, MBA em Coaching. Graduação em Administração de Empresas pela Universidade Tiradentes/SE. Professor Substituto da Universidade do Estado da Bahia. Professor dos cursos de Administração: presencial e EAD - do Centro Universitário do Rio São Francisco — UNIRIOS. Pesquisador Colaborador do Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso/BA da Universidade do Estado da Bahia. Membro da Sociedade de Arqueologia Brasileira, da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana, do

Conselho Regional de Administração/SE e do Instituto Latino Americano de Saúde Mental. Psicanalista, Coaching e Capelão. Pesquisador do OPARÁ.

Sílvia Janayna de Oliveira Veriato

Candomblecista, filha de Òsùn, Mestre em História no PPGEAFIN - Programa de Pós-Graduação em Estudos africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras pela Universidade do Estado da Bahia (2023). Licenciada em Teatro pela Universidade Federal de Sergipe (2012). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social do Brasil na Bacia do Rio São Francisco, Pesquisadora do Grupo Àwòrán: Experiências na criação de imagens para filmes de animação com história de Òrìsàs. Membro Fundadora da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH.

Vitor Batista dos Santos

Bacharel em Arqueologia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e especialista em História e Cultura Africana e Afro-Brasileira pelo Instituto de Ciência, Educação e Tecnologia de Votuporanga/FUTURA. Pesquisador no Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso-CAAPA e no Centro de Pesquisa em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação - OPARÁ - UNEB. Membro da Academia de Letras de Feira de Santana e do Instituto Geográfico Histórico de Paulo Afonso. Fundador do Reisado Estrela de Belém, sendo um autêntico mantenedor e fomentador das tradições culturais e religiosidades populares. Atuou em diversas pesquisas arqueológicas, desempenhando as funções de arqueólogo de campo, bem como, coordenador de campo em Diagnósticos Prospectivos Interventivos e Monitoramentos Arqueológicos. É um apaixonado pelas artes, inclusive a arte de escrever, possui capítulos publicados em livros e revistas. Está sempre em movimento, buscando aprimorar seus conhecimentos através de pesquisas no campo multidisciplinar, sobretudo, históricas e arqueológicas.

Wbaneide Martins de Andrade

Bióloga/Etnobióloga, Doutora em Etnobiologia e Conservação da Natureza (UFRPE), atua na área de Botânica, Etnobotânica, Etnoecologia e Conservação da Biodiversidade com ênfase na flora e vegetação da caatinga. Atualmente é professora adjunta da Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da UNEB. Vice-líder do Grupo de Pesquisa em Etnobiologia e Conservação dos Recursos Naturais (UNEB), Pesquisadora do Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação - OPARÁ - UNEB.

PREFÁCIO

Prezados leitores, é com grande satisfação que apresentamos o *Etnosaberes Vol. 4: Interculturalidades, Indígenas, Povo de Santo e Campesinos no Palco*. Este livro é fruto de um trabalho árduo e dedicado de pesquisadores e pesquisadoras que se debruçaram sobre a temática da interculturalidade e dos direitos das comunidades tradicionais, empenhados em enfrentar debates sobre violações a que estão submetidos os povos e comunidades tradicionais, e que precisam lidar muitas vezes com a invisibilidade, estereótipos, discriminação e negação das suas identidades.

Ao longo das páginas deste livro, a partir de diálogos e experiências, você encontrará reflexões profundas e instigantes sobre a realidade dos povos indígenas, dos povos de santo e dos campesinos. São análises que buscam compreender as dinâmicas sociais, culturais e políticas que permeiam essas comunidades, bem como as lutas e resistências que elas enfrentam diariamente.

Acreditamos que esta tessitura é uma importante contribuição para o debate sobre a diversidade cultural e a garantia dos direitos humanos. Esperamos que ele possa ser utilizado como fonte de informação e inspiração para todos aqueles que se preocupam com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Além disso, é importante destacar que esta obra traz uma abordagem interdisciplinar, que envolve diversas áreas do conhecimento, como a antropologia, a sociologia, a história, a literatura e o direito. Essa perspectiva ampla e diversa permite uma compreensão mais completa e complexa das realidades abordadas.

Outro aspecto relevante da obra é a valorização da voz e da perspectiva dos próprios sujeitos envolvidos nas temáticas abordadas, são pesquisadores e pesquisadoras indígenas, de terreiro e campesinos que contribuem com suas experiências e saberes para a construção do conhecimento.

É importante ressaltar que este documento é resultado de um esforço coletivo e colaborativo, que envolveu pesquisadores e pesquisadoras de diferentes instituições e regiões do país. Essa diversidade de perspectivas e experiências enriquece ainda mais as análises e reflexões aqui apresentadas.

Outro aspecto relevante desta produção é a sua atualidade e pertinência. As temáticas abordadas são de extrema importância para a compreensão da realidade brasileira contemporânea, marcada por desigualdades sociais, culturais e políticas. Hoje, a sociedade envolvente não pode negar o processo histórico violento nem as perdas enormes que os povos indígenas tradicionais tiveram, mas, a partir de novas interpretações, é possível vermos as diversas formas de resistência empreendidas pelos vários povos e comunidades tradicionais ao longo dos séculos. Nesse sentido, contribuí para o fortalecimento de políticas públicas e ações afirmativas que visem a promoção da diversidade e a garantia dos direitos humanos. Daí a importância de estudos sobre esses povos e comunidades para que o conhecimento da história, cultura e cotidiano dos mesmos possam circular amplamente e livre dos vários equívocos que geralmente são cometidos.

O presente documento traz informações e análises relevantes sobre os povos e comunidades tradicionais, constituindo uma diversidade sociocultural de identidades que estão estritamente relacionados aos territórios, destacando a região do semiárido brasileiro. É uma homenagem aos povos indígenas, aos povos de santo e aos camponeses, que lutam diariamente pela preservação de suas culturas e tradições, bem como pela garantia de seus direitos. Esperamos que este trabalho possa contribuir para a valorização e o reconhecimento dessas comunidades e para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Dorival Vieira Almeida

Professor indígena da Universidade do Estado da Bahia — UNEB

ORGANIZADORES

Kárpio Márcio de Siqueira

Coordenador do LAPRAXIS: Laboratório de Pesquisa e Produção de Material Didático - OPARÁ - UNEB. Coordenador de Pesquisa do Centro de Pesquisa em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação – Opará. Coordenador do UBUNTU - Núcleo de Estudos e Pesquisa Contextualizada Aplicada à Produção de Dispositivos Didáticos, e líder do Grupo de Pesquisa CNPQ - UBUNTU - Educação Contextualizada, Processos Teóricos, Metodológicos e Tecnológicos Aplicados à Produção de Dispositivos Didáticos. Possui graduação em Letras — Licenciatura Plena em Português e Inglês pela Faculdade de Formação de Professores de Arcoverde (2002). Professor assistente da UNEB — Campus VIII, tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas, atuando principalmente nos seguintes temas: Literaturas de Língua Portuguesa, Literatura Indígena, Textualidades e Literaturas no contexto Indígena, Literatura Negra Brasileira, Metodologia do ensino das Línguas, Produção Textual, TICs, Educação no Campo e Formação de professores, Produção de Material Didático para escolas Indígenas. Tem um extenso trabalho na formação de professores e gestores pedagógicos. Coordenou projetos de pesquisa em ensino pelo PIBID/Diversidade da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena - LICEEI, coordenando ainda, projetos de pesquisa e extensão voltados para a produção de material didático no contexto da Lei 11.645/08 com alvo na história e cultura dos povos indígenas e negros. Possui ainda vasto conhecimento na área de ensino e metodologias de Língua Inglesa e Literaturas.

Mônica Maria Vieira Lima Barbosa

Doutora em Educação pela Universidad Interamericana — Assunção, Paraguai. Acadêmica do Curso de Licenciatura em Sociologia — Uniasselvi. Mestra em Ciências da Educação, Universidade Internacional de Lisboa — Lisboa, Portugal. Especialista em Orientação Educacional — Universo. Especialista em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental — Uneb Campus VIII. Especialista em Educação a Distância: Gestão e Tutoria — Uniasselvi. Especializanda em Educação a Distância 4.0 — Faculdade FAEL. Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Uneb Campus VIII. Atou como Professora Substituta da Universidade do Estado da Bahia — UNEB Campus VIII. Colaborei como Professora da Rede UNEB 2000 e Plataforma Freire — UNEB Campus VIII. No cenário de Pós-graduação contribuiu com as Disciplinas Ludicidade na Educação Infantil, Legislação Educacional Brasileira, Letramento e Oralidade, Trabalho de Conclusão de Curso — Faculdade Batista Brasileira. Contemplou Orientação de Trabalho de Conclusão de Curso — Especialização pela Universidade Federal do

Ceará e Uniasselvi. Atuei na Coordenação Pedagógica no Ensino Fundamental e Médio no Colégio Sete de Setembro 2006-2018 (Acompanhamento e Orientação Administrativa e Pedagógica; Coordenadora de área das Ciências Humanas e Linguagens; Coordenação do Projeto de Arte, Educação e Cultura). Colaborei na Coordenação Pedagógica da Prefeitura Municipal de Paulo Afonso (Chefe de Divisão do Ensino Fundamental - Projeto Sala Verde - Coordenação do Projeto Geração de Renda - Coordenadora do Programa Estação Juventude). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa CNPq — UBUNTU, Educação Contextualizada, Processos Teóricos, Metodológicos e Tecnológicos Aplicados à Produção de Dispositivos Didáticos. Professora do Programa Estação Juventude. Professora e Tutora da UNIASSELVI. Professora do Centro Universitário do Rio São Francisco (Educação Física, Biomedicina e Enfermagem).

Geovane Duarte Borges

Graduado em Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual da Paraíba (1996) e Mestre em Matemática pela Universidade Federal da Paraíba (2000). Atualmente é Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia e Professor da Licenciatura Intercultural de Educação Escolar Indígena e Formador na Ação Saberes Indígenas — UNEB - IF SERTÃO/PE - SECADI/MEC.

Apresentação

Ancorada em suas áreas de saberes, tornar-se um espaço acadêmico capaz de fortalecer, incentivar as pesquisas, a formação continuada e a dinâmica dos povos tradicionais e lideranças de Movimentos Sociais em relação à afirmação e valorização dos seus saberes e fazeres, o OPARÁ — Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação potencializa a promoção por meio de publicações de conhecimentos científicos para uma educação de qualidade, equitativa e inclusiva, a fomentar a criatividade e respeitar a diversidade cultural, promover o avanço das ciências para um futuro sustentável e construir sociedades de saberes.

A essa premissa, como escritora e apresentadora do *Etnosaberes Volume 4: Interculturalidades Indígenas, Povo de Santo e Campesinos no Palco*, anuncio a minha concepção comprometida e pautada nos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), Agenda 2030, das Nações Unidas, que vislumbra a responsabilidade ética em “Não deixar ninguém para trás”. Esses compromissos retratam aspectos que celebram um cenário sistêmico da vida do estilo: Assegurar a educação inclusiva, equitativa e de qualidade e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida; Proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas, reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade; Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todas as pessoas e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis. O presente parâmetro vislumbra ações, pesquisas, projetos, focados em um olhar sensível para questões relacionadas à todas as formas de discriminação e de desigualdade, à inclusão de todos na sociedade de forma igualitária e em defesa da diversidade.

Nessa vertente, em âmbito nacional, o Brasil, hoje, vive momentos muito difíceis e diversas dificuldades adicionais de processo de inclusão social, revisitando problemas muito complexos e, todos eles, interligados e muito urgentes. Neste nicho, como lidar com isso? O que fazer para enfrentar tudo isso? Primeiro, é fundamental ter uma visão sistêmica, integrada e uma visão do conjunto das coisas. As políticas públicas não podem ser mais fragmentadas,

haja vista, para aumentar a precisão, o olhar de tudo isso ao mesmo tempo, tudo deve estar conectado, como as instituições, a academia, o governo e a sociedade na totalidade, atuem de forma colaborativa, uma vez que ninguém sozinho consegue enfrentar um problema dessa dimensão.

A presente realidade exige uma diversidade de conhecimentos. Conhecimentos múltiplos, conhecimentos das comunidades tradicionais: povos indígenas, quilombolas, que durante milênios vivem em harmonia com a natureza e, naturalmente, com os conhecimentos científicos. A esse contexto de conhecimentos, o Brasil precisa ser reconectado, dialogando governo e sociedade, de forma colaborativa, uma vez que a aprendizagem fragmentada perdurou e continua perdurando por muitos séculos uma visão cartesiana, uma visão linear das coisas e hoje, nesse cenário atual, é urgente uma conexão, reconectar a tudo e a todos.

Nessa vertente, a presente obra literária é apresentada no entrelace das diversas linhas de pesquisa - Artigos Científicos, pautadas em conceitos, procedimentos e atitudes ao cumprir sua responsabilidade científica em vislumbrar possibilidades e caminhos à integração que se assenta na larga experiência dos autores, tanto em relação ao conhecimento científico e formação acadêmica, quanto, na prática docente fomentada na conjuntura da educação básica, em cursos de graduação e pós-graduação, ancoradas nas análises, pesquisas e discussões. Essas implementações de ações promovem uma concepção mais reflexiva, crítica e criativa, desenhando as mudanças sócio-políticas, socioambientais, econômicas e tecnológicas na sociedade da informação, comunicação e conhecimento.

Ao contemplar esse prefácio, celebro cada autor e cada autora pela sensibilidade em saber publicar a arte da escrita, de forma responsável, à disseminação desta produção, que constitui um referencial brilhante, ético e estético para educadores, estudantes das diversas áreas do conhecimento, pesquisadores, gestores educacionais, interessados no tema e na formação continuada. No que tange às novas práticas metodológicas, curricular e na perspectiva da inovação, é pertinente transitar na educação básica, no nível superior e na educação não-formal, possibilitando analisar e interpretar,

criticamente, a realidade concreta em que se inserem.

Ao cenário elencado, a educação é a principal conjuntura para desafiar todo um sistema a instigar pesquisas científicas, vislumbrando a autonomia do saber. Nessa trilha, as Temáticas e Linhas de Pesquisa apresentadas em “Série Opará: Etnosaberes Vol. 4 - Interculturalidades: Indígenas, Povo de Santo e Campesinato no Palco” surgem de uma dinâmica macro de diálogo e construção conjunta, consolidada na criatividade, na perseverança e na esperança, impulsionadas por aspectos relevantes de responsabilidade social como: sustentabilidade; conhecimento; aprendizagem; cidadania; inclusão; educação; relações; ensino, pesquisa e inovação.

Ao panorama elencado, anuncio a primeira Temática “**Direito, Cidadania e Relações Interétnicas**”, Parte I, que contemplará concepções ancoradas no respeito pelos direitos humanos e a preocupação com a cidadania ao vislumbrar o nosso mundo interconectado, tornando nichos essenciais na educação, em todos os lugares, proporcionando um compromisso consistente ao bem comum, capazes de sustentar diferentes estilos de saberes e estar no mundo que as culturas e as sociedades humanas trazem para o conhecimento. Nessa abordagem, é pertinente compreender que as relações interétnicas são relações da interação dos povos em várias esferas da vida social e ao nível das relações interpessoais de pessoas de diferentes origens étnicas, impactando na maneira mais sensível de unir os povos como um estado multinacional, haja vista que os direitos e as liberdades de todas as nações precisam ser respeitados. A temática aqui anunciada sustenta as linhas de pesquisas no panorama do ‘**Direito de quem? Uma análise sobre direitos da criança, do adolescente e das Comunidades Tradicionais de Terreiro – CTTro ao longo das décadas de 70 a 80**’ escrita por Paola Odónilé - cujo objetivo é analisar a dinâmica de transformação dos direitos atribuídos pela legislação brasileira ao longo dessas décadas, sob a perspectiva das movimentações políticas nacionais, de modo a investigar e identificar a presença de violências interseccionais no processo de conquista e garantia desses direitos.

A Temática “**Etnologia, Educação, Educação Indígena e Interculturalidade**”, lançada aqui em segunda vertente, vem possibilitar uma

rica troca de conhecimentos sobre como a cultura e a educação aumentam a inclusão social e a igualdade de oportunidades, ao demonstrar a força de uma ação conjunta pelo reconhecimento, pela valorização do legado dos povos originários e pela garantia de seus direitos culturais, contribuindo para um olhar sensível da diversidade cultural, do diálogo intercultural e do desenvolvimento sustentável, de forma que as línguas indígenas, outras expressões simbólicas e materiais desses povos, transcendam a preservação como bens públicos globais indispensáveis para a humanidade. Esta Parte II anunciada sustenta as linhas de pesquisas do estilo: **‘A Internet nas Aldeias Indígenas: entre o Avanço e o Retrocesso’** por Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo, Wbaneide Martins de Andrade, Carlos Alberto Batista dos Santos e Eliane Maria de Souza Nogueira, celebrando um olhar na conjuntura da Internet, que proporcionou uma grande revolução social, comercial e industrial, possibilitando interconectar pessoas ao redor do mundo, tornando-se uma ferramenta de comunicação fundamental àqueles que “antes” não tinham voz; **‘Literatura Indígena no Sertão baiano: Entre Novas Epistemes e o Discurso Identitário no Enfrentamento ao Silenciamento Cultural’**, à luz dos autores Cosme Batista dos Santos e Kárprio Márcio de Siqueira, que versa sobre o cenário crescente de escritores indígenas e seu impacto na produção de novas epistemes, a partir da literatura produzida no contexto da Educação Escolar Indígena no Sertão baiano; **‘O Encanto da Identidade Encantada da Jurema’** teorizada pela escritora Silvia Janayna de Oliveira Veriato, transita pelo saber da nossa própria história ancestral brasileira dos povos Indígenas, compreendendo como a Jurema é conhecida pelos diferentes povos originários que historicamente a cultua; **‘Os povos indígenas, relações interculturais e impactos socioambientais a partir da construção da barragem de Itaparica no Rio São Francisco, sertão de Itaparica’** se trata de um estudo que apresenta os impactos socioambientais face à vida indígena e quilombola na região do Submédio São Francisco.

A Parte III **“África, Afrodescendentes e Relações Étnico-Raciais”**, é vislumbrada ao conceber que as fronteiras étnicas são maleáveis do ponto de vista da transposição de seus limites, ausente da dependência da permanência de suas culturas, haja vista que um grupo étnico pode mudar ou substituir

elementos de sua cultura, sem perder a identidade étnica. O presente cenário retrata que a história e formação da sociedade brasileira é marcada pela trajetória de luta e resistência dos povos negros, assim como por suas contribuições econômicas, sociais e culturais. Vitor Batista dos Santos teoriza a linha de pesquisa **‘O Negro na Formação do Brasil: História, Cultura e Resistência’**, ao refletir a trajetória histórica do negro na formação do Brasil, tendo como foco principal a diáspora africana, as diversidades culturais, a identidade étnica e o preconceito racial, ao compreender que mesmo após abolida a escravidão, ainda persiste uma visão estereotipada, preconceituosa e discriminatória contra os povos africanos, afro-brasileiros e sua cultura.

“Campesinato, Ecologia Humana e Etnoconservação” potencializa a Parte IV quando se leva em consideração que esta tríade - Etnoconservação, Campesinato e Ecologia Humana, têm como eixo fundamental a garantia de reprodução da organização dos próprios povos tradicionais para a conservação e uso da natureza, levando em conta a complexa teia de relações com a sociedade circundante, regidos pela lógica, saberes, práticas e usos específicos das comunidades presentes nesses contextos territoriais. A linha de pesquisa **‘A produção de cerâmica utilitária: das origens a contemporaneidade elaborada’** por Juliana Ribeiro dos Santos Costa e Maria Cleonice de Souza Costa, aborda o processo de produção da cerâmica utilitária e os papéis da memória e da tradição na transmissão e perpetuação do saber tradicional do fazer cerâmica. Outra linha contemplada por Maria Cleonice Souza Vergne, Salomão David Vergne Cardoso e Manuella Maria Vergne Cardoso, transita defender **‘Canudos: História marcada pela Guerra e Resistência’** quando aborda a história de Canudos no que concerne a ocupação dos 180 territórios, a guerra, contextos antecedentes e afins; A linha de pesquisa **‘Transposição didática curricular de Educação Ambiental em espaços educacionais sustentáveis no Ensino Fundamental – anos iniciais’**, concebida por Mônica Maria Vieira Lima Barbosa, Kárprio Márcio de Siqueira e Geovane Duarte Borges, traz como concepção uma transposição didática curricular de Educação Ambiental na perspectiva à valorização do pensar crítico e autônomo, potencializando o desenvolvimento de práticas pedagógicas ancoradas em implementação curricular socioambientais em

espaços educacionais sustentáveis.

As visões, as concepções, as propostas aqui apresentadas são apenas muitos pontos de luz que emanam o apreciar e contextualizar para um diálogo vital. As escritoras e os escritores, brilhantemente, convidam todos a conhecerem, nas escritas literárias que seguem, o trabalho científico para fomentar e potencializar a ciência, a cultura, as mudanças sociais, educacionais, políticas, socioambientais, ancoradas em ações e projetos criativos e inovadores, que contribuam à construção de uma sociedade mais inclusiva, mais equitativa e com mais oportunidades para todos e todas.

Mônica Maria Vieira Lima Barbosa
Pedagoga Doutora em Ciências da Educação

SUMÁRIO

PREFÁCIO	12
APRESENTAÇÃO	16
PARTE I: DIREITO, CIDADANIA E RELAÇÕES INTERÉTNICAS	
Direito de Quem? Uma Análise Sobre Direitos da Criança, do Adolescente e das Comunidades Tradicionais de Terreiro-CTTro ao Longo das Décadas de 70 a 80.....	24
<i>Paola Odônile</i>	
PARTE II: ETNOLOGIA, EDUCAÇÃO, EDUCAÇÃO INDÍGENA E INTERCULTURALIDADE	
A Internet nas Aldeias Indígenas: Entre o Avanço e o Retrocesso.....	37
<i>Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo</i>	
<i>Wbaneide Martins de Andrade</i>	
<i>Carlos Alberto Batista dos Santos</i>	
<i>Eliane Maria de Souza Nogueira</i>	
Literatura Indígena no Sertão Baiano: Entre Novas Epistemes o Discurso Identitário no Enfrentamento ao Silenciamento Cultural.....	48
<i>Kárpio Márcio de Siqueira</i>	
<i>Cosme Batista dos Santos</i>	
O Encanto da Identidade Encantada da Jurema.....	70
<i>Silvia Janayna de Oliveira Veriato</i>	
Os Povos Indígenas, Relações Interculturais e Impactos Socioambientais a Partir da Construção da Barragem de Itaparica no Rio São Francisco, Sertão de Itaparica.....	90
<i>Edivania Granja da Silva Oliveira</i>	
PARTE III: ÁFRICA AFRODESCENDENTES E RELAÇÕES ÉTNICO - RACIAIS	
O Negro na Formação do Brasil: História, Cultura e Resistência.....	113
<i>Vitor Batista dos Santos</i>	

PARTE IV: CAMPESINATO, ECOLOGIA HUMANA E ETNOCONSERVAÇÃO

A Produção de Cerâmica Utilitária: Das Origens e Contemporaneidade.....129

Juliana Ribeiro dos Santos Costa

Maria Cleonice de Souza Vergne

Canudos: História Marcada Pela Guerra e Resistência.....156

Salomão David Vergne Cardoso

Manuella Maria Vergne Cardoso

Transposição Didática Curricular de Educação Ambiental em Espaços Educacionais Sustentáveis no Ensino Fundamental - Anos Iniciais.....173

Mônica Maria Vieira Lima Barbosa

Kárpio Márcio de Siqueira

Geovane Duarte Borges

ÍNDICE REMISSIVO.....188



PARTE I

DIREITO, CIDADANIA E RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Direito de Quem? Uma Análise Sobre Direitos da Criança, do Adolescente e das Comunidades Tradicionais de Terreiro - CTTRO ao Longo das Décadas de 70 a 80

Paola Odónilé

DOI: 10.5281/zenodo.10519075

Introdução

Estamos no Brasil, ano de 2022. Apesar dos retrocessos legais, políticos e socioeconômicos que vivemos nos últimos cinco anos com o avanço de uma política cada vez mais genocida, o Brasil ainda mantém em vigência leis que mencionam dignidade e igualdade em seus princípios. Embora o atual presidente, democraticamente eleito, e sua política racista tenham inflamado as perseguições às Comunidades Tradicionais de Terreiro – CTTro e conseqüentemente as crianças e adolescentes que compõem essas Comunidades, a tradição afro-brasileira que historicamente resiste, se ampara também na legislação para combater a violência com que são atingidas.

A Constituição Federal Brasileira de 1988 prevê o respeito à liberdade religiosa de culto e de crença, a proteção dos templos, da cultura afro-brasileira enquanto cultura fundante do nosso país. Posteriormente, em 1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente também garantiu a esses sujeitos semelhante direito, aos cuidados da família, da sociedade e do próprio Estado. O que explica que violações de direito da criança e do adolescente de Terreiro continuem acontecendo?

Um caminho para a resposta me exige um retorno as décadas de 1970 a 1980, período que o Brasil vivenciou profundas transformações sociais e legais, pondo fim a ditadura militar, o Golpe de 64, e promulgando a atual Constituição, inspirada nos direitos humanos difundidos no pós-guerra. Para a filosofia africana, o retorno às vezes é necessário, Sankofa é o pássaro que voa para frente, mas volta sua cabeça à cauda e segura um ovo com seu bico, uma lição ancestral de que às vezes está no passado o elemento que devemos ter conosco para ressignificar o presente e construir o futuro.

De que se constituem as constituições?

No dia 1º de janeiro de 1970, primeiro dia do período de duas décadas em que se estende minha análise neste artigo, o Brasil vivia o auge da ditadura militar. Seis anos antes, os militares destituíram o governo através do Golpe Militar de 1964, que se estendeu por mais de 20 anos. Nesse período, diversos Atos Inconstitucionais – AIs foram expedidos, através dos quais o comando militar controlou o país, “mantendo a ordem constitucional vigente, mas impondo várias cassações de mandatos e suspensões de direitos políticos” (SILVA, 2005, p.86).

A conjuntura política, a luta por direitos, as desigualdades sociais, em todas as sociedades influenciaram na elaboração das leis, pois o direito é um produto histórico e social, “sendo suas diferentes formas de expressão resultante de relações humanas variáveis no tempo e espaço” (LIXA, 2018, p.11). As Constituições brasileiras de modo semelhante refletiram a época e os valores daqueles que a redigiram, conforme a sociedade experimentava novas formas de se organizar também se modificavam as bases do Direito. Assim, do Direito Natural, espelho das escrituras sagradas cristãs, ao direito positivo, extraído das “escrituras” da lei, em suma, a simbiose entre Estado e Direito acabou por consolidar uma organização responsável por gerir a sociedade, dando sentido a suas estruturas. É a Constituição quem estrutura os elementos que compõe essa organização, “um sistema de normas jurídicas, escritas ou costumeiras, que regula a forma do Estado, a forma de seu governo, o modo de aquisição e o exercício de seu poder” (SILVA, 2005, p.38).

A constituição é algo que tem, como forma, um complexo de normas (escritas ou costumeiras); como conteúdo, a conduta humana motivada pelas relações sociais (econômicas, políticas, religiosas, etc.); como fim, a realização dos valores que apontam para o existir da comunidade; e, finalmente, como causa criadora e recriadora, o poder que emana do povo. Não pode ser compreendida e interpretada, se não se tiver em mente essa estrutura, considerada como conexão de sentido, como é tudo aquilo que integra um conjunto de valores (SILVA, 2005, p.39).

Muitos aspectos são considerados num estudo mais profundo sobre a Constituição, sua classificação, objeto, elementos, rigidez, supremacia, etc., dão margem a uma análise esmiuçada que norteia o funcionamento das normas jurídicas e da elaboração do texto constitucional, de onde para mim importa saber agora, adiante retomarei outros desses aspectos, que a cada etapa da história algo novo(?) entra no texto constitucional, que é organizado conforme a necessidade da coletividade estatal pelo poder constituinte¹ (SILVA, 2005).

A primeira Constituição do Brasil é de 1891, de lá até o período em estudo, a Carta Magna experimentou novas redações, outorgas e emendas, dentre as quais está a de 1967, de onde começarei minha análise considerando ter sido esse o último texto Constitucional antes do de 1988 (em vigor até os dias atuais) apesar das intempéries dos Ais e das emendas. Outorgada diante da crise política agravada pela estagnação da Constituição anterior, de 1946, e pelos Atos Institucionais do comando militar que, juntos, depuseram um governo e manobraram nova Constituição de acordo com suas convicções e desejos.

O texto da Constituição de 67 avançou em alguns aspectos e direitos, mas também refletiu o governo militar que o redigiu, “deu mais poderes a União e ao Presidente da República. [...] Reduziu a autonomia individual, permitindo suspensão de direitos e garantias constitucionais” (SILVA, 2005, p.87). Um mecanismo para legalizar a arbitrariedade, manipulando as normas para que atendessem aos seus interesses, “positivando no Direito interno a censura, a repressão e os julgamentos tendenciosos à luz das pretensões verde-oliva” (RITCHER, FARIAS, 2019, p. 387).

A nova Carta Magna não foi suficiente para fazer cessar a crise política que o país passava, por isso não durou muito, deixou de vigorar pelo Ato Inconstitucional nº 5 – AI-5, em 68, novamente como um reflexo da busca por legitimar os atos de exceção do governo militar. “Chamados sinteticamente de “AIs”, os Atos Institucionais caracterizaram-se como entidades jurídicas [...] próprias dos regimes de exceção [...] munidos de força normativa e voltados à disciplinarização das ordens” (RITCHER, FARIAS, 2019, p.389).

O AI-5 fechou o regime, dando ao Poder Executivo a prerrogativa de

fechar o congresso e legislar sobre qualquer questão (SILVA, 2011). “Oficializou-se o Estado permanente de Exceção por intermédio de um terrorismo perpetrado por agentes de Estado” (RITCHER, FARIAS, 2019, p.393), uma resposta ferrenha as manifestações populares pelo fim da ditadura militar que agora poderiam ser perseguidas legalmente pelo Estado, “o AI-5 esmagou os poucos direitos fundamentais que ainda restavam à população” (RITCHER, FARIAS, 2019, p.393).

Um ano depois, em 69, sob o exercício do Poder Executivo dos Ministros da Marinha de Guerra, do Exército e da Aeronáutica Militar, instituído pelo AI-12, uma Emenda é feita a Constituição, a Emenda Constitucional n. 1, ao que Silva (2005) diz tratar-se de uma “nova constituição”, visto ser um texto integralmente novo. Desse modo, o Poder Executivo centralizou todos os outros, tornando esse o período de maior repressão e perseguição àqueles que eram contrários ao regime. Mesmo com o empenho em legalizar o regime ditatorial, nem mesmo a EC n1 de 69 vigorou enquanto o AI05 não foi revogado, em 1978 (SILVA, 2011).

Até a extinção do AI-5, o Brasil transitou entre nuances cada vez mais profundas de um regime extremamente ditatorial, de modo que a lei era a “tentativa de se dar uma feição legal ao absolutamente ilegal” (SILVA, 2011, p.20), sem dúvidas esse foi o “instrumento mais autoritário da história política do Brasil” (SILVA, 2005, p.88). Mas durante todo esse período havia forças antagônicas, o fim do AI-5 é um marco da luta dessas forças, que se intensificaram desde 74, conforme o país voltou a experimentar uma abertura política.

Quando os generais saíram do poder derrocados, com conquistas da oposição na Câmara e no Senado, as forças políticas experimentaram mudanças e se reorganizaram, mexendo na hegemonia do poder ditador militar sem desfazê-lo completamente (RITCHER, FARIAS, 2019). Mais uma vez, reverberaram as transformações político-sociais nas transformações do direito e da lei, as forças antagônicas se pressionaram, de modo que o governo buscou diminuir a violência do poder ditador, mas ainda mantê-lo, um “caminho inexorável para a liberalização do Regime” (RITCHER, FARIAS, 2019, p.395).

A luta desse período de transição esteve acompanhada pela transformação

legal e manobras de reorganização política do país, que entre avanços e recuos, em 1987, após mais de vinte anos de ditadura, teve convocada a Assembleia Nacional Constituinte para elaborar uma nova Constituição, como concretização do plano de uma Nova República, a Constituição de 1988. “Constitui um texto razoavelmente avançado, [...] moderno, com inovações de relevante importância para o constitucionalismo brasileiro e até mundial” (SILVA, 2005, p.89).

A promulgação da Constituição Cidadã em 5 de outubro de 1988 e a primeira eleição direta para a Presidência da República no ano seguinte concluíram, nas visões de Arturi (2001) e Kinzo (2001), o intrincado processo de Redemocratização e solaparam os principais aspectos da Ditadura Civil-Militar, mas não romperam com todos os elementos caracterizadores do autoritarismo outrora vigente. Resquícios da legalidade autoritária (PEREIRA, 2011) - dentre eles alguns elementos já presentes na Constituição de 1967 - foram incorporados à ordem jurídico-institucional do pós-1988 (RITCHER, FARIAS, 2019, p.400).

Apesar dos resquícios, a nova Constituição incorporou conceitos importantes de cidadania e teve participação popular. Na história das Constituições brasileiras, a legislação serviu ao interesse político, que por sua vez serviu ao interesse particular daqueles que governaram o país. As mobilizações populares foram essenciais para mediar esses interesses, ainda que como modo de os mesmos permanecerem no controle do poder. Concluo isso para começar a examinar que espécies de direitos as Constituições brasileiras dedicaram as crianças, adolescentes e Comunidades Tradicionais ao longo das décadas de 70 a 80, período que o país transitou do autoritarismo ditatorial ao respeito da democracia.

Direito de quem?

A Constituição de 67 e sua EC nº1 de 69 em seu inteiro teor não trataram de direitos da criança e do adolescente diretamente, sequer os mencionam. A única referência está, em ambas, no Título IV, Da família, da educação e da cultura, de onde se lê na Constituição de 67 “art.167, § 4º - A lei instituirá a assistência à maternidade, à infância e à adolescência” (BRASIL, 1967) e na

Emenda Constitucional nº1, “art. 175, § 4º Lei especial disporá sobre a assistência à maternidade, à infância e à adolescência e sobre a educação de excepcionais” (BRASIL, 1969), no restante do texto constitucional não há mais menções.

O tratamento dado pelo Estado é reflexo da conjuntura político-social, como abordado anteriormente sobre a dinâmica de transformação da Constituição e seu texto. Por isso de certo que essa ausência de direitos se deve também a concepção de infância, de onde se incluem crianças e adolescentes, como fator social que influencia na elaboração da lei, “a preocupação pedagógica e a inserção das crianças na sociedade são ideias e inquietações do fim do século XIX e início do século XX” (HENICK, FARIA, 2015, p.2).

[...] a única diferença entre o adulto e a criança era o tamanho, a estatura, pois assim que apresentavam certa independência física, já eram inseridas no trabalho, juntamente com os adultos. Os pais contavam com a ajuda de seus filhos para realizar plantações, a produção de alimentos nas próprias terras, pescas, caças, por isso, assim que seus filhos tinham condições de se manterem em pé, já contribuía para o sustento da família. Com essas condições, não passavam pela fase de brincar, estudar e se divertir como ocorre com crianças da sociedade atual, ou seja, não experimentavam o período da infância e juventude. A educação escolar era apenas de técnicas, de aprender o como fazer, assim, a criança tinha sua formação em meio aos adultos, realizando as mesmas tarefas que eles, carregando as mesmas quantidades que eles, sem diferenciação alguma (HENICK, FARIA, 2015, p.3).

Essa percepção não é estática, avança conforme se transformam também as ciências, os estudos sobre a infância. A criança passou a ter um novo papel dentro da família e da sociedade, sua proteção foi, antes de tudo, uma proteção ao avanço da economia, das divisões de trabalho, do futuro da sociedade, dos interesses político-sociais, “uma luta de, pelo menos, um século pelo tempo, pelas atividades e pelos corpos das crianças; uma luta claramente vencida pelos organizadores econômicos, políticos e moralistas da modernidade” (QVORTRUP, 2015, p.16), que trocou o trabalho infantil pelo trabalho escolar (QVORTRUP, 2015).

Assim se dividiu o interesse pelo tratamento dado a crianças e adolescentes, entre a educação e o trabalho infantil, as crianças que não conseguiram

atender a rotina escolar, quer fosse porque precisavam trabalhar para sobreviver ou porque não se identificaram com a disciplina instituída na escola, foram vistas como uma ameaça ao futuro da sociedade, da economia, da indústria, do país. Elas precisavam ser salvas (controladas) pelo Estado, porque delas dependia o futuro da nação (leia-se crianças como futura mão de obra) (QVORTRUP, 2015).

É desse modo que no Brasil, com uma infância marcada pelo projeto colonial de catequização, abandono, exploração e violência, o Estado institucionalizou estruturas que garantissem esse projeto. Assim surgiram a Roda dos Expostos no período colonial, o decreto nº 16.272 de 1923, de assistência e proteção aos menores abandonados e delinquentes, o decreto nº 17.943-a de 1927 substituído pela Lei nº 6.697 de 79 - Código de Menores, e a Lei nº 4.513 de 1964 – Política Nacional do Bem-Estar do Menor.

Essas legislações do Estado tinham em comum a perspectiva intervencionista sobre crianças e adolescentes de famílias pobres, que a partir de então eram categorizados como abandonados ou delinquentes, motivo pelo qual tinham o mesmo destino, as medidas violentas do Estado, eram afastados daqueles com quem mantinham laços afetivos e deviam obedecer à rotina imposta e controlada pelo governo. Sobre isso, BRITES, NUNES (2015, p.51-52) argumentam que:

[...] meninos e meninas, de todas as faixas etárias, eram afastados de suas famílias por serem classificados como vivendo em condições perigosas (ficavam o dia sozinhos em casa; muitos conviviam e brincavam, e outros viviam nas ruas; não frequentavam a escola regular; trabalhavam em tenra idade; eventualmente, alguns cometiam infrações penais) sob um “risco” de se transformar numa pessoa “antissocial”, ou já vivendo de modo “antissocial”. O “problema do menor”, como era designada a condição de vida de milhares de crianças e adolescentes pobres, foi alçado a uma dimensão “assustadora” nas décadas de 1970 e 1980. A partir de uma verdadeira invenção estatística: “segundo dados oficiais da FUNABEM”, havia no período um total de “36 milhões de menores carentes existentes”, numa população infanto-juvenil, entre 0 e 19 anos, de 49 milhões de pessoas. Ou seja, a cada 10 meninos e meninas, cerca de 7 viveriam, nos parâmetros da classificação oficial, em condição de “risco”, necessitando, de acordo com a ideologia do “problema do menor”, receber a proteção “salvadora”

do Estado autoritário direcionada a seus pequenos cidadãos “problemáticos”. O alarma social a respeito do “problema do menor” foi sendo patrocinado arduamente pelo Governo militar e pela elite econômica, através da mídia, transformando as crianças e os adolescentes pobres em problema social, os quais deveriam ser vigiados, retirados de circulação e, em muitas situações, eliminados fisicamente através de assassinatos, mortes essas que quando não eram realizadas por agentes públicos, era tolerada pelo Estado.

De certo, essa violência institucionalizada pelo Estado se instrumentalizou melhor com o avanço da política ditatorial do regime militar. Conforme avançaram as leis nesse sentido, o problema do menor e a escolarização da infância, enquadrados no contexto das desigualdades sociais da época, refletiram cada vez mais um problema de classe. Os mais atingidos pelo abandono e delinquência eram exatamente aqueles e aquelas crianças e adolescentes que menos frequentavam as escolas, os de família mais pobre.

Esse cenário só se modificou com a promulgação da Constituição de 1988, que passou a prever em diversos de seus dispositivos a proteção da infância, da criança e do adolescente, como sujeitos de direito, lhes dedicando direitos anteriormente elencados a todos. Incumbiu o Estado do dever de garantir assistência através da criação de programas e de assegurar os direitos fundamentais do art. 227, compartilhando esse ônus com a sociedade e a família (SILVA, 2005).

“Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão” (BRASIL, 1988).

Esse histórico de subalternização de sujeitos através das leis também está presente nos direitos das Comunidades Tradicionais de Terreiro – CTTro. É pertinente salientar que a legislação brasileira anterior a década de 70 traz um histórico de perseguição a essas comunidades. Não é o objetivo desse artigo desenvolver a respeito do processo de formação das

CTTro, mas desde o princípio o Brasil perseguiu essas comunidades pelo fato de serem expressões do povo negro e em face de sermos um Estado racista fruto do processo de colonização e escravização do povo africano.

Me atendo ao período determinado, a Constituição de 67 e a Emenda de 69, semelhante aos direitos da criança e do adolescente, não citavam CTTros. O que lhes cabia tratava sobre a proibição do Estado, em seu art.9º, II, em estabelecer cultos religiosos ou proibi-los, bem como se relacionar com eles criando alianças, exceto se por interesse público, da liberdade de crença e de culto no art. 150, § 5º, e outras questões de assistência religiosa. Ainda não havia qualquer expressão legal que dedicasse a cultura afro-brasileira algum cuidado.

Novamente a Constituição de 1988, com seu texto avançado, apresentou importante incremento. Reconheceu a importância da cultura afro-brasileira como fundante do país no art. 215, “§1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988), manteve a liberdade de crença e de culto e a vedação ao Estado feita da Carta Magna anterior.

Os efeitos das transformações legais nas leis brasileiras sobre os direitos da criança, do adolescente e das Comunidades Tradicionais de Terreiro nas décadas de 70 a 80 refletem um profundo movimento de despertar dos direitos humanos, com o reconhecimento da existência desses sujeitos, lhes conferindo novo status social. Certamente esses avanços não representaram completa mudança no tratamento prático social, nem na operacionalidade dos direitos, isso porque há aí questões mais profundas, de classe e de raça, que ainda esbarram no pleno gozo dessas conquistas.

Uma questão interseccional

A interseccionalidade é o instrumento que escolhi para analisar as violências que perpassam crianças, adolescentes e Comunidades Tradicionais de Terreiro no processo de conquista de seus direitos durante as décadas de 70 e 80. Isso porque percebi, no correr da narrativa histórica das normas brasileiras, que

os marcadores sociais que subordinam esses sujeitos são múltiplos e interagem entre si. “[...] a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de [...] eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (CRENSHAW, 2002, p.177).

A criança e o adolescente das décadas de 70 e 80 são a intersecção de infância e classe. Por outro lado, as CTTros são a intersecção de raça e religião. É através desses marcadores sociais que se reproduzem as violências empregadas pela lei. “A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação” (CRENSHAW, 2022, p.177). Não seria suficiente elaborar que a opressão gerada pela lei nesse período, que atingiu crianças e adolescentes, passou apenas pela categoria infância. As crianças e adolescentes foram atingidas pela insuficiência legal ou pela crueldade da lei exatamente por estarem na infância, mas as mais pobres foram atingidas duas vezes mais, vítimas também da conjuntura social que na construção precária de infância forçou uma escolarização que só podia ser vivenciada pelas famílias mais ricas.

De modo semelhante acontece às Comunidades Tradicionais de Terreiro, que até a Constituição de 88 sequer são reconhecidas por serem expressão do povo africano, essa ausência legal tem a raça como eixo. Ao mesmo tempo, em que, apesar de previsto na lei durante as duas décadas em análise a proteção ao culto e a crença, as CTTros são oprimidas por serem comunidade religiosa, visto que não se tratavam de espaços de crença cristã, “desde os tempos coloniais, o Estado oficializou a intolerância às referidas religiões” (OLIVEIRA, 2015, p.108), atingidas pelo marcador religioso.

A opressão através desses marcadores perdeu certa força a partir da Constituição de 88, que, como explanei anteriormente, promoveu avanços em seu texto. No entanto, a sociedade ainda se comporta de modo a reproduzir essas violências, inclusive através das instituições do Estado. Me arrisco a dizer que nenhum deles deixou de ser atravessado pelas violações, a infância continua sendo ignorada ou diminuída, as crianças e adolescentes pobres não escolarizados ainda são tratados como delinquentes, as CTTros são perseguidas por não serem cultos cristãos, expressarem a cultura do povo negro.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição federal de 1967. Promulgada em 24 de janeiro de 1967.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm>. Acesso em 01 de março de 2022;

BRASIL. **Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 01 de março de 2022;

BRASIL. **Emenda Constitucional Nº 1. De 17 De Outubro De 1969.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm>. Acesso em 01 de março de 2022;

BRITES, Olga; NUNES, Eduardo Silveira Netto. **Contra A Redução Da Menoridade Penal No Brasil: O Centro De Defesa Dos Direitos Humanos De Osasco, Fim Dos Anos 1970.** História, Infância e Juventude, Projeto História, São Paulo, n. 54, pp. 49-82 Set-Dez. 2015;

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171- 188, jan. 2002;

HENICK, Angelica Cristina.; FARIA, Paula Maria Ferreira de. **História da Infância no Brasil.** In: EDUCERE, Congresso Nacional de Educação, XII, 2015, Paraná. Disponível em: < file:///C:/Users/opara/Downloads/silo.tips_historia-da-infancia-no-brasil.pdf>. Acesso em: 01 de março de 2022;

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo. **Fundamentos históricos do direito.** Indaial: UNIASSELVI, 2018. Disponível em: <<https://www.uniasselvi.com.br/extranet/layout/request/trilha/materiais/livro/livro.php?codigo=30631>>. Acesso em: Acesso em 01 de março de 2022;

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945).** Dissertação- Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. 2015;

QVORTRUP, Jens. **A dialética entre a proteção e a participação.** Currículo sem Fronteiras, v. 15, n. 1, p. 11-30, jan./abr. 2015;

RICHTER, Daniela. FARIAS, Thieser da Silva. **Ditadura Militar no Brasil: dos instrumentos jurídicos ditatoriais para a democracia outorgada.** Passagens: Revista Internacional De História Política E Cultura Jurídica. Rio de Janeiro: vol. 11, no 3, setembro-dezembro, 2019, p. 381-405. Disponível em: < <https://www.historia.uff.br/revistapassagens/artigos/v11n3a32019.pdf>>. Acesso em: 01 de março de 2022;

SILVA, João Carlos Jarochinski. **Análise histórica das Constituições brasileiras.** Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais, n. 10, 2011;

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo.** 24ª ed., São Paulo, Malheiros Editores LTDA, 2005.

PARTE II

ETNOLOGIA, EDUCAÇÃO, EDUCAÇÃO INDÍGENA E INTERCULTURALIDADE

A Internet nas Aldeias Indígenas: Entre o Avanço e o Retrocesso

Rita de Cássia Matos dos Santos Araújo
Wbaneide Martins de Andrade
Carlos Alberto Batista dos Santos
Eliane Maria de Souza Nogueira
DOI: 10.5281/zenodo.10519971

Introdução

O manifesto da Organização das Nações Unidas (ONU), publicado no ano de 2011, declara que o acesso à internet é um direito humano e que, desconectar as pessoas da web é um crime e violação a esse direito. Em documento recentemente, a ONU publica Relatório Social Mundial evidenciando o impacto que a desigualdade econômica vem gerando sobre o acesso à tecnologia da informação e comunicação. Segundo dados da entidade, quase 87% da população de países desenvolvidos já possui acesso à Internet, contra apenas 19% nos países em desenvolvimento.

É extremamente importante ressaltar que ainda hoje, em que pese a relevância da internet e seu papel no globo, cerca de 5 bilhões de pessoas estão sem acesso e excluídas do mundo digital, dentre estes, muitos dos povos indígenas em territórios brasileiros (NONATO, 2020).

A Constituição brasileira de 1988 trata os direitos dos povos indígenas em sua sessão II DA- CULTURA, e expõe exatamente o aspecto de o Estado garantir a povos nativos a inclusão a meios culturais usados por todos. Assim, reza o Artigo 215: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso a fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Para Souza; Tomizawa (2014) partindo desse princípio e, observando que hoje a internet é uma forma de transmissão cultural, cabe ao poder público a sua difusão quando assim necessária, principalmente, reforça o autor, no que se refere a povos indígenas que possuem uma diversidade gigantesca, incomensurável e que se transmitida irá enriquecer culturalmente a população.

A grande problemática envolvendo a inclusão digital ainda é um desafio encarado pelas sociedades contemporâneas, nas quais se encontram os povos indígenas, em sua maioria, na busca por conciliar suas tradições aos avanços tecnológicos sem perder a essência. Desse modo, a inserção dos povos indígenas na modernidade não significa a abdicação de suas origens, modos de vida e tradições, mas a interação com outras culturas a partir de sua referência indenitária, rejeitando a homogeneização condicionada por um mundo globalizado (PINTO, 2015).

Nesse contexto, busca-se responder o seguinte questionamento: como a internet têm contribuído para a qualidade das (in)formações dos indígenas nos territórios onde habitam? Assim, este estudo objetiva analisar produções científicas sobre como a chegada da internet impactou e tem impactado os indígenas na comunicação intra e interétnicas e seu reflexo no combate a pandemia da COVID-19 nas Aldeias. Trata-se de um estudo bibliográfico, tendo como bases de busca o Google Acadêmico e SciELO. A busca foi realizada em agosto de 2022 e foram utilizados os descritores “Internet”; “Inclusão digital”; “Indígenas”, em português e inglês, combinadas entre si, sem limite de ano. Por fim, estes materiais foram lidos na íntegra, categorizados e analisados criticamente.

O presente estudo está organizado em dois blocos com breves discussões tecendo, no primeiro, considerações acerca da origem e chegada da internet no Brasil e, no seguinte, reflexões sobre a democratização da internet nas aldeias indígenas brasileiras e o desafio da inclusão digital.

A Internet no Brasil: breve desfecho

Os anos da Guerra Fria marcaram a introdução dos computadores como ferramentas de comunicação e controle de informações (EDWARDS, 1996). Nesse contexto, surge a Internet em 1969, nos Estados Unidos, com o nome de Arpanet, como resultado de um esforço do sistema de defesa dos EUA para dotar a comunidade acadêmica e militar de uma rede de comunicações que pudesse sobreviver a um ataque nuclear (SILVA, 2021). Naquele ano, um professor da Universidade da Califórnia passou para um amigo em Stanford (EUA) o primeiro

e-mail da história.

A mensagem eletrônica ou e-mail foi uma das aplicações que caracterizou esse primeiro período das redes de computadores, evento tão relevante que continua a existir até hoje, nos tempos das redes sociais, tomando diversas formas (LINS, 2013; LEINER et al., 1997). O projeto ARPANET foi o embrião de uma rede mundial, uma “rede de redes”, a Internet que hoje conhecemos.

Até meados da década de cinquenta, o Brasil vivia uma fase embrionária das telecomunicações, quando uma série de ações, de diferentes governos federais, deram início ao desenvolvimento desse setor (CARVALHO, 2006). O Plano de Metas do governo de Juscelino Kubitschek (de 1956 a 1961) revelou a necessidade de um sistema nacional de telecomunicações que facilitasse e agilizasse a difusão de informações, visando atingir a esperada “integração nacional”.

Todavia, a inclusão de redes no Brasil iniciou-se por volta da década de 60 (VIEIRA, 2003; ROVER, 2009), tendo o primeiro registro na década de 1980 com o surgimento da internet no meio acadêmico, quando alguns pesquisadores brasileiros começaram a se organizar e interagir com o governo em busca da formação de uma rede que interligasse as universidades. De acordo Camargo; Crespo 2015, de fato, o primeiro contato do Brasil com a internet surgiu em 1988, quando a Fundação de Pesquisas do Estado de São Paulo (Fapesp) e o Laboratório Nacional de Computação Científica (unidade de pesquisa do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação localizada no Rio de Janeiro) se ligaram a instituições de pesquisa nos Estados Unidos.

Segundo Castells (2003, p. 17): “o que permitiu a Internet abarcar o mundo todo foi o desenvolvimento da www”, tornando a Internet, na década de oitenta, uma realidade, na qual Cientistas de diversos países puderam se comunicar diretamente pelos computadores das universidades e seus terminais, nessa altura, já havia a expansão da rede para além das fronteiras dos EUA (LINS, 2013).

Assim, no Brasil, o acesso à Internet era restrito a professores, estudantes e funcionários de universidades e instituições de pesquisa, além de instituições governamentais e privadas, que também obtiveram acesso devido a colaborações acadêmicas e atividades não-comerciais. Entretanto, foi a partir da década de 90,

que ocorre um grande impulso digital, com o acesso à Internet por usuários fora das instituições acadêmicas, além da iniciativa privada no fornecimento a esse tipo de serviço. A partir de 1995 a internet e outras formas de comunicação, como educação a distância, listas de discussão e chats, facilitando o processo de troca de conhecimentos e experiências.

Essas ações demarcaram no Brasil, nos anos de 1990, um aumento significativo de computadores fora das instituições de ensino ligados à Internet, no qual se convencionou a denominação de Internet comercial, em contraponto à Internet acadêmica (LINS, 2013). Esta década é marcada, também, pelo evento da ECO-92, aproximando de maneira pioneira a agenda de desenvolvimento da Internet com as discussões sobre desenvolvimento sustentável (CARVALHO, 2006), um marco para o avanço da construção da história da Internet no Brasil, visto a necessidade de uso da rede por entidades ambientalistas mundiais que, por não disporem de condições de vir ao Rio de Janeiro, cidade sede do evento no Brasil, proporcionaram a urgência da expansão da internet para viabilizar as comunicações na Conferência.

A massificação da Internet na década de 90 ocasionou o aumento dos dispositivos ligados à rede (ALVES et al., 1999), o que ocasionou o grande “boom” ao longo do ano de 1996, um pouco pela melhoria nos serviços prestados pela Embratel, mas principalmente pelo crescimento natural do mercado, a Internet brasileira crescia vertiginosamente, tanto em número de usuários quanto de provedores e de serviços prestados através da rede (MULLER, 2008).

A Internet seguiu seu caminho rumo à popularização, entretanto mais de um terço da população mundial, cerca de 2,9 bilhões de pessoas, não tem conexão com a internet, embora a Pandemia da COVID-19 tenha demonstrado a importância crucial da rede para continuar trabalhando ou estudando, ainda assim, o acesso permanece desigual, aproximadamente 96% das pessoas excluídas do mundo virtual vivem em países em desenvolvimento.

A internet interligando aldeias indígenas brasileiras: eis o grande desafio

Traçando um retrospecto do percurso do ano de 2010, Klein; Renesse (2018) revisita a realidade vivenciada por tribos indígenas brasileiras, quando da efervescência digital ocorrida no referido ano, em que as lideranças indígenas, mediante movimentos sociais, abrem discussões em suas aldeias e, outras etnias, demonstrando preocupação com a chegada da internet em seus territórios e, como essa acessibilidade digital, em rede, poderiam influenciar na cultura e nas relações intra e interétnicas.

Como forma de intermediar o anseio oriundo dos povos indígenas em busca de resposta e reflexão à temática em voga, é que ocorre em 2011 na Universidade de São Paulo, o 1º Simpósio Indígena Sobre Usos da Internet (KLEIN; RENESSE, 2018), na época, muitos depoimentos indígenas transmitiam a resistência e incredulidade de como a internet poderia ajudar a comunidade, depoimento como o de Anápuáka Tupinambá Hãhãhãe aprofundou a tônica geral do debate destacando a necessidade de reivindicar, além dos projetos, políticas públicas capazes de garantir a manutenção dos pontos de acesso e incentivo à inclusão digital por meio de software livre.

Nessa retrospectiva, vislumbra-se o ano de 2010, época em que o Orkut e o MSN eram o auge da era digital. De lá para cá muitos avanços tecnológicos ocorreram, porém, para poucos. Ressalta-se que a relação entre os povos indígenas e as tecnologias de comunicação não começa com a internet (FRANCO et al., 2020). A imagem de Mario Juruna com seu gravador tornou-se notória no final dos anos de 1970 e início de 1980. Entretanto, nas últimas décadas grupos ameríndios vêm passando por um complexo modo de transformação comunicativo, que envolvem o uso da Internet e dos dispositivos de conexão, nas aldeias (PEREIRA, 2018). A digitalização de seus territórios, pessoas e coisas se (info)materializam.

Vozes indigenistas reverberaram dando visibilidade às suas existências, especificidades culturais e resistências. Nos últimos anos, a Internet vem se constituindo num significativo ambiente informacional de atuação dos povos originários no Brasil e no mundo, pelo qual o conflito territorial e a afirmação

das suas especificidades culturais continuam a incitar ações comunicativas inovadoras na rede (PINTO, 2015). A internet ganha status de aliada poderosa nas lutas diárias de diversas etnias indígenas, na denúncia de crimes ambientais, na preservação e divulgação de suas culturas e suas condições de vida, bem como na defesa de seus direitos (SOUZA; TOMIZAWA, 2014). E, agora com a Covid-19, foi um ambiente primordial para o alerta da doença entre essas populações (FRANCO et al., 2020) propiciando um novo tipo de organização, a chamada “cidade florestal”, do interior da mata se mantém contato com o mundo (COLAÇO; SPAREMBERGER, 2010).

Em contrapartida, a Covid-19, também veio anunciar ao mundo, a grande vulnerabilidade dos povos indígenas no cenário pandêmico com relação à manutenção e implantação do protocolo sanitário e, assim também, da exclusão ao mundo digital, especialmente, em aldeias indígenas que não expressam visibilidade na sociedade hegemônica atual. Em depoimento, um aldeado estudante de 22 anos oriundo da Terra Indígena Taunay/Ipegue, no município de Aquidauana, no Pantanal Sul-mato-grossense, Eriki Paiva, revela; “A exclusão digital é ainda uma barreira para a sociedade brasileira, em geral, não seria diferente para os povos indígenas. [...] Na aldeia, a internet é escassa, não há torre de celular por perto, o único acesso à internet possível é por rede wifi, em apenas alguns pontos” (STEVANIM, 2020, p.14) o que significa que esses indígenas não contam com “rede 4G” e, por conseguinte, também não contam com a acessibilidade digital e, muito menos, a um ensino remoto de qualidade, espelho da realidade atual.

Assim, os desafios para o desenvolvimento de políticas públicas que possam alicerçar os direitos dessa população, especialmente no âmbito da inclusão digital, ocorre em um processo de luta constante entre avanços e retrocessos, em sua pesquisa, Bueno (2013) relata depoimento indígena sobre a questão, afirmando que:

“De modo geral existem políticas públicas de inclusão digital desde 2003, mas ainda são muito marginais. Na prática, a manutenção das infraestruturas em aldeias é caríssima, os pontos existentes não duram muito tempo, e as comunidades não conseguem mantê-los [...]. Na realidade, os índios acessam essencialmente

a internet quando vão à cidade” (Bueno, 2013, s/p.).

Diante de tais desafios, os governos precisam introduzir políticas e estratégias para tornar as novas tecnologias acessíveis a todos, particularmente aos mais desfavorecidos nos segmentos da sociedade.

Mesmo sob adversidades, após cerca de cinco décadas da chegada da Internet no Brasil, a tecnologia, mesmo que lentamente, passou a fazer parte da vida de índios brasileiros, segundo Bueno (2013), com uso de blog e twitter para se comunicar, ou como, por exemplo, o projeto Web Indígena, primeiro site totalmente em língua indígena no Brasil, criado pela comunidade Kaingang, situada da região metropolitana de Porto Alegre (RS); ou o portal Índios Online, um dos projetos mais conhecidos. Segundo o autor, trata-se de uma rede de diálogo intercultural, formada pelos povos Kiriri, Tupinambá, Pataxó-Hãhãhãe e Tumbalalá da Bahia, os Xucuru-Kariri e Kariri-Xocó de Alagoas, e os Pankararu de Pernambuco, desenvolvido pela ONG Thydewa, de Salvador (BA), com o apoio do Ministério da Cultura, da Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anai) e com assessoria de um etnólogo alemão.

Considerações finais

A Internet proporcionou uma grande revolução social, comercial e industrial e através dela é possível interconectar pessoas ao redor do mundo. O temor inicial por parte dos líderes indígenas, no início da década de 2010, com relação aos avanços da internet nas aldeias e, a qualidade da comunicação inter e interétnicas foi sendo superado ao longo dos anos com a mobilização e apropriação dos novos contextos interativos digitais sem que, contudo, esses povos perdessem suas formas culturais e suas essências. O tempo mostrou que a internet acabou se tornando uma ferramenta de comunicação fundamental àqueles que “antes” não tinham voz.

Entretanto, apesar do acesso à internet ser considerado, pela Organização das Nações Unidas (ONU), um direito humano fundamental, nem todos os avanços estão disponíveis para a maioria da população, quicá para uma grande

parcela dos povos indígenas, atualmente desassistidos, pelas políticas de urgência tecnológica digital de inclusão que, com seus custos altos e falta de infraestrutura que se adequa ao contexto e logística das aldeias indígenas, deixa a desejar.

Outrossim, além da desigualdade social, cria-se, também, a desigualdade digital, obstáculos que inviabilizam uma política definida para implementação da real inclusão digital, nas aldeias indígenas, nas quais a Pandemia da COVID-19 veio “anunciar e denunciar” a grande lacuna da invisibilidade dessas etnias, no Território brasileiro. Muito a caminhar! Assim, recomendam-se outros estudos mais aprofundados sobre o tema, especialmente referentes a políticas públicas na inclusão tecnológica e fomento à implantação da educação a distância, possíveis com a democratização da tecnologia, deixando de ser um monopólio dos países ricos ou mesmo da elite econômica dos países pobres.

REFERÊNCIAS

ALVES; BRITO; CAMPOS. **O Futuro da Internet: Estado da arte e tendências de evolução**. 1. ed. Lisboa: Centro Atlântico Ltda, 1999;

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 21 set. 2022;

BUENO. C. **Comunidades indígenas usam internet e redes sociais para divulgar sua cultura**. Ciência e Cultura. v. 65 n. 2. 2013;

CAMARGO, C.A.; CRESPO, M. **Breve história da internet e do Comitê Gestor da Internet no Brasil. 2015**. Disponível: <https://cryptoid.com.br/conectividade-tecnologia-criptografia-id/cgi-br-breve-historia-da-internet-e-do-comite-gestor-da-internet-no-brasil/>. Acesso: 19 set. 2022;

CARVALHO, M.S.R.M. **A trajetória da internet no Brasil: do surgimento das redes de computadores à instituição dos mecanismos de governança**. Dissertação – Universidade Federal do Rio de Janeiro, p. 239. 2006;

CASTELLS, M. A. **Galáxia Internet: reflexões sobre a internet, negócios e a sociedade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2003;

COLAÇO, T. L.; SPAREMBERGER, R. F. Sociedade da informação: comunidades tradicionais, identidade cultural e inclusão tecnológica. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, v. 1, n. 1, p. 207-230, 2010;

EDWARDS, P. **The Closed World**. Cambridge, MA, MIT Press. 1996;

FRANCO; T.C., FELICE, M DI; PEREIRA, E.S. A cosmofagia, o Net-ativismo Ameríndio e a Covid-19. **Estudos em Comunicação**, n. 31, p. 95-108. 2020. DOI: 10.25768/20.04.03.31.06;

KLEIN, T; RENESSE, N. **O que dizem (e pensam) os índios sobre as políticas de inclusão digital? Povos indígenas no Brasil**. Centro de Estudos Ameríndios - CESTA- USP. 2018. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/O_que_

PEREIRA, E.S. **Pós-modernidade e mídias nativas: a comunicação indígena brasileira audiovisual.** Comunicação e Sociedade, v. 18, p. 97-105. 2010;

PINTO, A. A. **Identidade/diversidade cultural no ciberespaço: práticas informacionais e de inclusão digital nas comunidades indígenas, o caso dos Kariri-Xocó e Pankararu no Brasil.** Revista Ibero-Americana De Ciência Da Informação, v. 8, n. 1, 92-93. 2015;

ROVER, A. J. **Introdução ao governo eletrônico.** In: ROVER, Aires José. (org) Governo eletrônico e inclusão digital. Florianópolis: Boiteux, 2009;

SILVA, L.W. **Rede foi criada em 1969, nos EUA.** Folha de São Paulo. 12 ago. 2021;
dizem_(e_pensam)_os_%C3%ADndios_sobre_as_pol%C3%ADticas_de_inclus%C3%A3o_digital%3F Acesso: 23 de ago. 2022;

LEINER, B.M.; CERF, V.G.; CLARK, D.D.; KAHN, R.E.; KLEINROCK, L.; LYNCH, D.C.; POSTEL, J.; ROBERTSL.G.; WOLFF, S.S. (1997). The past and future history of the Internet. **Communications of the ACM**, v. 40, n. 2, p.102-108. 1997;

LINS, B.F.E. **A evolução da Internet: uma perspectiva histórica** Cadernos ASLEGIS, n. 48, p. 1-33. 2013;

MULLER, N. **O começo da Internet no Brasil. 2008.** Disponível: https://www.oficinadanet.com.br/artigo/904/o_comeco_da_internet_no_brasil. Acesso: 20 set. 2022;

NONATO, A.A.M. **O acesso à internet é um direito fundamental? 2020.** Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/11461/O-acesso-a-internet-e-um-direito-fundamental>. Acesso: 23 de ago.2022;

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **ONU - Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948.** Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> Acesso em: 21 ago. 2022;

PEREIRA, E.S. A ecologia digital da participação indígena brasileira. **Lumina**, v. 12 n. 3, p.93-112. 2018;

SOUZA, R.K.; TOMIZAWA, G. **Ciberinclusão Indígena: A defesa do acesso a internet como forma de transmissão cultural.** ANIMA: Revista Eletrônica do Curso de Direito das Faculdades OPET. Curitiba PR - Brasil. 2014. Disponível em: <https://www.opet.com.br/faculdade/revistaanima/pdf/anim11/8ciberinclusaoindigena.pdf>. Acesso: 10 de set. 2022;

STEVANIM, L.F. **Exclusão nada remota: Desigualdades sociais e digitais dificultam a garantia do direito à educação na pandemia.** RADIS, n. 215. 2020;

VIEIRA, E. **Os bastidores da Internet no Brasil.** Barueri, SP, Manole. 2003.

Literatura Indígena no Sertão Baiano: Entre Novas Epistemes e o Discurso Identitário no Enfrentamento ao Silenciamento Cultural

Kárpio Márcio de Siqueira
Cosme Batista dos Santos
DOI: 10.5281/zenodo.10519848

Introdução

As reflexões sobre as produções escritas de autores indígenas são frutos dos investimentos da Educação Escolar Indígena e do Movimento Indígena desde a década 80. Nesse carretel perceber como o discurso apresentados pelos sujeitos indígenas na composição de novos códigos é necessário para a compreensão da dinâmica dos povos originários na contemporaneidade.

Diante dessas anunciações, e colaborando com a pesquisa intitulada “A Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena – UNEB como dispositivo crítico cultural na produção autoral indígena do semiárido da Bahia: o espaço de novas epistemes decoloniais.”, buscamos apresentar as discussões sobre identidade a partir da autoria literária do indígena sertanejo, e como esse discurso repercute no combate ao silenciamento cultural imposto, secularmente, aos povos da terra.

No sentido de alcançarmos os resultados pretendidos, ainda, nos colocamos a (1) apresentar um panorama conceitual da Literatura Indígena a partir de pesquisadores indígenas; (2) Identificar agentes literários no percurso da autoria indígena do semiárido baiano e (3) refletir o discurso literário indígena como dispositivo de combate ao silenciamento cultural. Metodologicamente, por se tratar de um texto que apresenta os resultados iniciais da pesquisa, destacamos que a abordagem é qualitativa majoritariamente, e quanto aos objetivos em realce nesse tecido textual, atemo-nos do olhar exploratório, por possibilitar uma sistematização do tema autoria indígena e literatura, e explicativo pela condição de um conhecimento potencialmente inédito sobre a escrita dos povos indígenas, suas dobras e repercussões enunciativas.

Para tanto, buscamos coletar as informações a partir da recolha em

fontes prioritariamente bibliográficas, o que nos permitiu envolver livros, artigos, livretos e documentos, e em segundo com base nas discussões postuladas durante o componente curricular Seminários Avançados II, do curso de Doutorado em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, ministrada pelo professor Osmar Moreira Santos, com fundamentos nas notas registradas durante as aulas.

No sentido da técnica para captação dos dados, o fichamento nos potencializou uma visão mais sistematizada das leituras e a possibilidade de diálogos entre as teorias enunciativas da linguagem, crítica cultural, estudos da literatura indígena, e num segundo momento a interpretação textual. Na linha investigação buscamos, o método indiciário, a perceber que “o ponto inicial do paradigma indiciário ou semiótico, penetrou nos mais variados âmbitos cognoscitivos, modelando profundamente as ciências humanas. Minúsculas particularidades paleográficas foram empregadas como pistas que permitiam reconstruir trocas e transformações culturais” [...] (GINZBURG, 1998, p.177)

Nesse sentido, ainda, na etapa da análise recorreremos ao método indutivo, considerando que a nossa visão deveria trazer as ideias particulares e lançá-las para o embate no coletivo, visando a produção de novas e singulares constatações. Destarte, tomamos, certamente, uma obra de referência máxima da Teoria da Literatura Indígena Brasileira, organizada por 4 pesquisadores, Leno Francisco Correia, Heloisa Helena Siqueira, e Julie Dorricó, pesquisadora Indígena, que estruturam em 2018 a obra “Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção” obra que conta com 20 capítulos ilustrados por escritores indígenas e pesquisadores do tema.

Ainda, na corrente da sustentação das nossas ideias, convocamos DORRICO (2018); HAKIY (2018), KAMBEBA (2018); JEKUPÉ (2018); BERGAMASCHI (2012); GRAÇA (2014, 2016, 2018) para os Estudos sobre Cultural e Literatura Indígena, SIQUEIRA (2017); para os temas sobre a Literatura Indígena no sertão baiano; GOMES; SANTOS (2016); SANTOS (2011); BAKHTIN (2006) ; SILVA (2018) nas postulações sobre discurso enunciativo (identidade enunciativa) na escrita indígena, e KRENAK (2019); MUNDURUKU (2012, 2018); SANTOS (2015, 2016); POTIGUARA (2019);

KADIWÉU (2019) e ROCHA (2021) para as reflexões sobre a potência do discurso indígena como dispositivo de combate ao silenciamento cultural. No intento de apresentar o resultado desta pesquisa, seguimos o seguinte percurso: (1) Literatura Indígena; (2) Literatura Indígena no semiárido baiano: vozes literárias presentes e (3) discurso identitário na escrita indígena: a literatura como dispositivo de combate ao silenciamento cultural.

Literatura Indígena sob o palco

Primeiramente é relevante destacarmos, para evitar conflito de imagens dessa produção, a distinção entre Literatura Indianista, Indigenista e Indígena, considerando as pregressas ausências de escritores indígenas na história da sociedade brasileira. Desse ponto fazemos empréstimos das postulações que Fernanda Vieira, do blog iKamiaba¹ (2020).

Literatura Indianista é pertencente a uma corrente literária que traz um ideal de indígena, como herói nacional, dócil, aliada à colonização, o “bom selvagem”. Tendo como principal representante José de Alencar, “Romantismo”, e suas obras, “Iracema”, “O Guarani” e “Ubirajara”. A esta literatura a escritora observa

Eu tenho palavras duras a dizer sobre esse movimento, porque ele nos escreve de forma muito problemática. Por exemplo, Iracema (anagrama de América) trai o seu povo e abandona suas tradições pelo colonizador. A vontade de criar um “mito fundador” do Brasil inventou uma colonização “amável”, uma “miscigenação pacífica” que não é verdadeira. Projetou um Indígena que é bom quando aliado aos invasores e mau quando defende suas tradições e seu território” (VIEIRA, 2020).

Diante desta crítica, é notório observar o quanto foi violento o processo de apresentações dos sujeitos indígenas nas narrativas da Literatura Brasileira, ainda, sobre esse tema, podemos perceber que Literatura Indigenista diz respeito ao coletivo de produções que tratam sobre indígenas ou a temas relacionados, entretanto, escritos por um não-indígena. Fernanda Vieira

assegura que, “pode vir de aliados ou pode vir do campo oposto. De qualquer forma, frequentemente possui um olhar ocidental ou ocidentalizado [...] dos universos Indígenas. Por exemplo, uma obra de ficção sobre uma história da criação de uma nação Indígena escrita por um não-Indígena.”(Ibidem, n.p). Para uma adequada visão sobre o tema de autoria indígena, entendemos que a *Literatura Indígena* são as literaturas produzidas por indígenas, considerando as suas diversidades de forma e conteúdo, cosmologias de mundos, saberes tradicionais, diferentes povos e línguas, assim, a pesquisadora acrescenta que

Os temas das Literaturas Indígenas não precisam ficar restritos às questões Indígenas e podem abordar qualquer tema. Afinal, podemos falar de qualquer coisa. Podemos falar de questões Indígenas de cultura, identidade, nossas histórias fundadoras ou sobre quaisquer outros temas não-Indígenas. Somos escritoras e escritores e qualquer assunto nos cabe. O que marca as literaturas Indígenas é a autoria Indígena (Ibidem, n.p).

Dito isto, aterrissamos num campo frutífero, do qual é mister trazer ao palco algumas reflexões sobre esta literatura, perpassando pelo próprio conceito, surgimento, o movimento dentro das comunidades e as imagens temáticas impressas na produção desse tecido literário, por vezes escrito, por vezes oralizado.

A ideia peculiar de anunciar a produção dos povos originários, oralizada ou textualizada, da Literatura Indígena surge do próprio movimento dos povos, a considerar que os contadores de histórias sempre foram sujeitos com um papel importante dentro das comunidades indígenas, a eles era conferido a tarefa de transmissão às novas gerações do legado cultural dos seus ancestrais. Foi esse o mecanismo encontrado e preservado pelos povos indígenas para a manutenção da tradição, cultura e saberes.

O indígena em sua natureza utiliza a oralidade para a transmissão de seus saberes, em adição, na contemporaneidade, fazendo valer-se do movimento intercultural, os assentamentos da cultura indígena, também, invadem o espaço da escrita. Como afirma Hakiy (2018),

ai está o papel da literatura indígena, produzida por escritores indígenas, que nasceram dentro da tradição oral,

1

Do tupi, mulheres guerreiras que viveram na Amazônia.

que podem não viver mais em aldeias, mas que carregam em seu cerne criador um vasto sentido de pertencimento. Esta literatura tem contornos de oralidade, com ritos de grafismos e sons de floresta, que tem em suas entrelinhas um sentido de ancestralidade, **que encontrou nas palavras escritas, transpostas em livros**, não só um meio para sua perpetuação, mas também para servir de mecanismo para que os não indígenas conheçam um pouco mais da riqueza cultural dos povos originários (p. 38, grifo nosso).

Em concordância, é relevante destacar que a cultura da escrita chega às comunidades dos povos originários a partir do movimento indígena e sua necessidade de figuração política,

Nesse sentido, a voz-práxis estético-literária indígena é, em primeira mão, de modo direto, pungente, carnal e vinculado, *relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico* tanto da condição étnico-antropológica como diferença-alteridade quanto da situação de exclusão, de marginalização e de violência como minoria político-cultural. Ou seja, a literatura indígena constitui-se como voz-práxis ativista, militante e engajada na esfera pública, como sujeito público-político, aliando-se ao Movimento Indígena em termos de publicização e de politização da condição e da causa indígenas (DANNER et al., 2018, 290-291, grifo dos autores).

Essa voz pungente figura na escrita, a partir da década de 90, com um carácter ora, coletivo ora individual, o tecido literário oriundo da influência dessa organização do M.I, confere aos povos indígenas o domínio de outros códigos, podendo assim, adentrarem num campo ainda dominado pela cultura ocidental, o da Literatura.

A literatura indígena brasileira contemporânea é um movimento literário que nasce para a sociedade envolvente na década de 1990. Esse movimento caracteriza-se no cenário nacional por sua autoria: a autoria coletiva e a autoria individual. Antes de tudo, convém enfatizar que até a década de 1990, era raríssimo encontrar obras publicadas que carregassem na capa ou na ficha catalográfica o nome de um sujeito indígena. É mais raro ainda ele ser conhecido no país como autor ou mesmo escritor [...] (DORRICO, 2019, n.p).

São nos anos 90 que a Literatura Indígena torna-se mais penetrante, com fundamento na Educação Escolar Indígena assegurada pela Constituição

Federal de 1988, as comunidades iniciam o processo de escolarização dentro das aldeias e com essa mudança, surge a necessidade de contextualização e a criação de novos sentidos dessa escola.

Os povos indígenas, em seus constantes movimentos de interlocução com as sociedades não indígenas, têm mostrado que não querem um processo escolar intercultural só para si e para as suas escolas, mas também, advogam que a conquista de direitos passa por modificações na educação escolar da sociedade, aspirando que suas histórias e suas culturas sejam ensinadas ou ressignificadas no seio dessas instituições (BERGAMASCHI, 2012, p.45).

No processo de conceber novos sentidos à escola, emolduram-se as produções de material didático, e podemos dizer que nesse constructo nascem as produções de autoria coletiva, desse modo, essa transformação fortalece-se na necessidade de recontar a história dos povos pelo viés dos próprios sujeitos, na urgência de apresentar uma imagem de povo real, conservando seu cosmo mnemônico, sua ancestralidade e tradição.

Somente ter a escola nas comunidades não era, e é suficiente para os povos originários, é mister reconfigurá-la, assim, todo o esforço empreendido pelos agentes da educação indígena estava paralelo à formação de professores indígenas para as comunidades e, ao mesmo tempo, escritores que no processo de produção dos materiais didáticos, postulariam suas histórias, as imagens do povo e seus sentimentos.

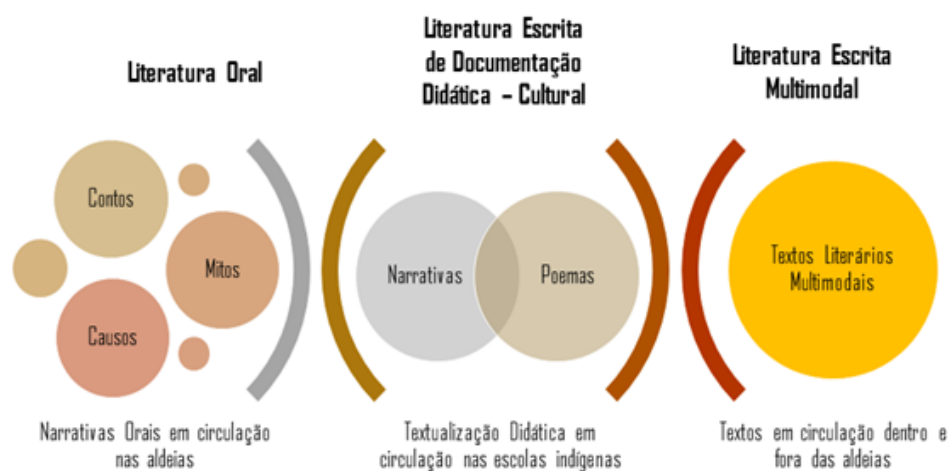
Esse curso empreendeu a produção literária de autoria indígena para uso nas escolas das comunidades, vejamos

A arte de escrever tem contribuído para que nas aldeias os povos catalogassem narrativas contadas pelos mais velhos e que, depois de serem transformadas em livro, as crianças na sala de aula conseguissem se imaginar nesse universo pela escuta e leitura dessas narrativas. Ela nos dá possibilidades para que, fora da aldeia, alunos e pessoas possam se aprofundar em determinado assunto ou mesmo saber como cada povo vive, resiste e defende seu território (KAMBEBA, 2018, p.40).

A escrita alavancada pelos professores e professoras indígenas tem marcadamente uma inscrição histórica que produz rostos verdadeiros e plurais

dos variados povos e seus territórios, adversamente, a ideia singular apresentada pela historiografia oficial do Brasil. É nesse campo que se desenha imagens recheadas de simbologias, de tradição e novos saberes e comportamentos, de impressões acumuladas de experiências coletivas e individuais, da ancestralidade e da descendência e de uma cultura andante, em constante movimento intercultural.

Figura 1: O Movimento da Literatura Indígena.



Fonte: Elaborada pelo próprio autor.

Nesse sentido podemos pensar no contexto indígena:

Literatura Oral: imersa no exercício da tradição e a conexão com a ancestralidade, os textos orais que circulam nas comunidades em todas os seus espaços, provocam a rememoração da história, acentuam o sentimento de pertencimento e alicerçam as lutas e movimentos dos povos indígenas a partir dos contos, causos, mitos e narrativas históricas circundantes ao longo dos séculos.

Literatura Escrita de Documentação Didática: diante a condição de contextualizar a aprendizagem no cerne das escolas das aldeias, os professores indígenas inauguram a cultura da escrita literária a partir das transcrições/textualizações de coletivo oralizado de suas histórias. Sob o manto da produção didática surgem os primeiros escritos que destacavam uma autoria

coletiva ao recortar e imprimir nos variados documentos didáticos (livros didáticos, livros literários, manuais, atividades diversas, projetos de curso, projetos pedagógicos, entre outros) as imagens históricas da comunidade.

Literatura Escrita Multimodal: A autoria individual assume diversas estampas, seja pela escrita, pelas pinturas, pelos desenhos, pelos dispositivos tecnológicos, a Literatura Indígena se suplementa de múltiplos modelos para se fazer ver, inscrever e dialogar tanto com os sujeitos indígenas nas aldeias e fora delas, assim como com os não-indígenas e seus constructos culturais diversos. Ainda, é destacável que a Literatura Indígena recorre a temas da história, cultura, tradição, ancestralidade dos povos indígenas ao tempo que se perfaz no cruzamento de limiares outros que o tempo contemporâneo sugere.

Posto isso, é perceptível que a literatura produzida pelos povos indígenas percorre variados âmbitos, a escola sistematiza essa escrita baseada, sobretudo, pelos anseios do próprio povo, os textos de âmbito legais, pressupõem os desejos de supressão das violências sociais, do direito humano e do próprio cumprimento da constituição. Não distante, os textos com maior carga sentimental, não se despem do compromisso com as lutas do povo. A Literatura Indígena amplia o espaço de atuação das lideranças, no sentido de alcançar a partir da denúncia os problemas sociais que as comunidades sofrem, as cenas de violência podem ser anunciadas na produção e das aldeias ganharem outros espaços de circulação, transformando-se assim, em um armamento de preservação da vida e da natureza. Jekupé afirma que,

[...] também poderemos ser grandes líderes através da escrita, produzindo literatura indígena para todos, para crianças, jovens e adultos. Através dela podemos mostrar ao mundo nossos problemas que acontecem no Brasil diariamente: terras sendo roubadas, rios sendo destruídos, índios assassinados, índias estupradas, e tantas outras coisas mais. E poucos sabem disso. Por isso eu via a escrita pelos próprios indígenas como uma grande arma para a defesa de nosso povo (2018, p.47).

Dessarte, essa literatura se assume como um tipo de literatura que

caminha pelo mais interno das comunidades, ela possui uma linguagem própria, desafiando uma lógica ortodoxa e ocidental da literatura, talvez, cause certa “estranheza” ao modo derridiano, mas, em sua essência não se restringe a formas e palavras, ela traz uma representação cosmológica do das vivências dos povos originários.

Na compreensão de que os povos indígenas são muitos e variados, são expressivos os olhares aos povos indígenas no semiárido baiano, nesse estudo aqui, representados pelos povos, Kaimbé, Kiriri, Pankararé e Tumbalalá que a partir da escrita impulsionada pelas professoras indígenas criam textos literários circulantes nas próprias comunidades e em outras.

Literatura Indígena no semiárido baiano: vozes literárias presentes

O papel da literatura indígena é, portanto, ser portadora da boa notícia do (re)encontro. Ela não destrói a memória na medida em que a reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral (MUNDURUKU, 2018, p.83).

Esse compromisso assumido pela Literatura Indígena nasce primariamente nas escolas das comunidades, no processo de produção de materiais para o ensino das crianças, é nesse circuito que há uma, como diz Munduruku, “atualização do pensar ancestral”, é um ponto muitas vezes dissidente, em que a comunidade precisa rerepresentar saberes na perspectiva dos próprios povos, em contexto e significação.

Com a parceria das Licenciaturas Interculturais, os professores indígenas tomam a produção literária como um dispositivo de enfrentamento às imposições que a educação oficial os situa, esses contornos da escrita criam uma verdadeira redoma de saberes ressignificados, no sentido de apresentá-los a comunidade sob a roupa dos conhecimentos que transitam no meio escolar, confrontando-se, dialogando e reconfigurando-se no contexto da Educação Escolar Indígena. Assim, brotam os escritores indígenas no seio das comunidades e com fins inicialmente escolares, em sua maioria mulheres, professoras das aldeias que assumem o desafio de combater os imperativos ocidentais, vejamos

A temática dos conhecimentos indígenas é igualmente abordada em relação às tensões e conflitos gerados na hora de incorporá-los às instituições escolares, as quais se orientam pela lógica binária do pensamento ocidental (de base cartesiana). Nesse sentido, considerar o modo como a escola do século XX e XXI continua tipificando os conhecimentos sob os esquemas binários – abstrato vs. Concreto, local vs. Universal – perpetua a histórica exclusão do outro em nome do conhecimento científico universal (PALADINO; CZARNY, 2012, p.20-21).

O enfrentamento a esta tipificação dos povos nativos é o principal desafio dos escritores que brotam do chão das aldeias no cerne das escolas indígenas, em vista disso, apresentamos 4 professoras indígenas como uma pequena amostra das agentes de escrita que contribuem para imagens ressignificadas dos povos indígenas do semiárido baiano².

Figura 1: Escritoras Indígenas.



Fonte: Opará.

As escritoras são exemplos de que a produção literária floresce no campo da Educação Escolar Indígena, a escrita produzida pelas professoras teve, e tem sua performance maior no contexto das escolas, nasceu como investimento na construção de materiais didáticos e alcança toda a comunidade indígena no processo de letramento cultural dos povos aos quais pertencem.

² O semi-árido, no estado da Bahia, é formado por 258 municípios, compreendendo uma área de 388.274 Km², ou seja, 70% da área do estado, com uma população de 6.316.846 habitantes. Isso significa dizer que esta área corresponde a 68% do território do Estado e 48% de sua população.

A escrita dessas autoras é uma forma de desdobrar os saberes da tradição oral, é outro modo de construir identidades e oportunizar as imagens de si por si.

Sobre essas produções do chão da aldeia, Kambeba nos traz a reflexão,

Os escritos indígenas existem para esse fim, deixar aos novos uma continuidade de legado. Existem para que lembrem que a cultura é um tesouro que não se pode deixar roubar ou perder. Existem para que sintam que são responsáveis por seu território sagrado e que esse território está em si e não fora, dentro da alma e não apenas no espaço vivido. Queremos que essa literatura indígena tenha novos escritores e que esses possam falar de sua aldeia, apresentar seu pensar e que seja uma escrita fluida, corrente, forjada na dor e no amor, desenhada na casca da árvore com a força e a energia das nossas espiritualidades que nos orientam sempre a forma correta de como falar e como escrever (2018, p.44).

Assim, a produção literária dessas escritoras é impulsionada pelas demandas de uma escola diferenciada, que está em processo de ressignificação, a tomada de posicionamento dos professores e professoras indígenas para a construção de uma Educação Escolar Indígena que de fato contribua para as comunidades, perfaz-se, sobretudo, no modo como os próprios povos originários se veem e dizem de si, esse percurso traduz-se pelo discurso oral ou escrito e as marcas de identidade que são impressas nele.

O discurso identitário na escrita indígena: a literatura como dispositivo de combate ao silenciamento cultural

A grande diferença entre a escrita “ocidental” e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente [...] (ALMEIDA, 2009, p.24).

Quando os povos originários assumem o código escrito como instrumento de afirmação das suas identidades, eles assumem, também, o espaço da ressimbolização que essa postura exige diante das comunidades não indígenas e limitadas ao olhar outro por um prisma cristalizado no tempo e rodeado pelos limites geográficos da nação.

A escrita é fortemente ressignificada no processo de textualização das memórias, Santos (2011, p.27) no livro “Letramento e senso comum: popularização sociocultural sobre a escrita” publicado pelo mercado das letras, reflete a partir de Marcuschi (2004) sobre esse processo ao dizer que,

A retextualização é, no sentido estrito, a transformação ou inserção de um texto, ou parte desse texto, em outro, podendo ocorrer nas seguintes possibilidades dos pontos da escrita para fala, nos casos em que uma entrevista escrita é transformado em uma entrevista oral; da fala para fala, nos casos em que uma conferência é simultaneamente traduzida; da fala para a escrita, nas situações em que um texto falado é transformado em texto escrito e, ainda, da escrita para escrita nos casos em que os textos escritos são transformados em resumos, resenhas etc.

No sentido dos textos autóctones, as falas memorialísticas são transmutadas em registros escritos e passam a compor um acervo, que os próprios escritores denominam de literatura indígena, é a escrita, conforme a reflexão supracitada de Almeida, desenvolvida pela convergência das experiências coletivas dos sujeitos em diálogo com o universo da natureza.

Nesse percurso “a escrita é uma técnica”

[...] É preciso dominar essa técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro (MUNDURUKU, 2018, p.83).

Muitos discursos outros povoaram a fantasia ocidentalizada acerca das imagens dos povos originários, Muduruku postula sobre a escrita como uma ferramenta discursiva que invade a seara do outro e se reconfigura como um dispositivo de transformação da memória em identidade. Nessa tratativa com outro código linguístico, o sujeito indígena se perfaz potente para emitir um coletivo discursivo que ultrapassa os limites das comunidades e penetra-se nas arenas das comunidades não indígenas.

Nesse sentido, podemos pensar esse discurso indígena considerando

as ideias de Foucault (2012) defender que nenhum discurso é isento de posição, que está nele um mecanismo de exercício de **poder** e controle sobre as pessoas, a partir do uso da linguagem na apresentação de um coletivo de práticas sociais que sob a perspectiva de alguém ou de um grupo é compreendida como verdade e adequado aos modos da ordem social. Assim, a tomada de posição dos escritores indígenas é também a tomada de uma posição de poder que emerge da demanda coletiva do Movimento Indígena, considerando suas demandas e as demandas específicas das comunidades.

O contexto presume que pensemos o discurso como uma prática social que contorna o contexto da produção, fluxo e alinhamento dos sentidos a partir de uma lógica que se sustenta no exercício de autoridade e domínio de outras formas de pensar. O discurso enunciado pelos povos originários do semiárido mescla-se pelos sentidos da Língua Indígena Brasileira³ e das oralidades produzidas pelas comunidades, considerando, na perspectiva Bakhtiniana⁴ que esses enunciados são produzidos em contextos específicos vitais para a compreensão do ecossistema social da linguagem no processo de construção de sentidos compartilhados.

Pondo em pauta as postulações de Bakhtin (2006) todo **enunciado** está conectado com às **identidades**, pois o ato enunciativo promove a construção de um desenho social, esta ranhura é o cenário em que alguém se posiciona para outrem numa relação que se estabelece no tempo e espaço desses indivíduos, podendo ser (re)construída a partir das dinâmicas sociais, da construção de significados e da linguagem circundantes e aos sujeitos, aqui em destaque os povos indígenas.

Dito isto, Muduruku ao dizer que compreende a escrita como uma ferramenta discursiva que invade a seara do outro e se reconfigura como um dispositivo de transformação da memória em identidade, ele reafirma esse lugar da identidade enunciativa na perspectiva da escrita literária dos povos indígenas.

3 Refiro-me a Língua Portuguesa ressignificada no cerne das comunidades indígenas, atribuída de outros sentidos e usos.

4 Referimo-nos aqui ao Livro *Marxismo e Linguagem* (2006) em seu capítulo 5 que explora a relação complexa entre língua, fala e enunciação, e destaca a importância da enunciação para entender a natureza social e dinâmica da linguagem.

Dentro desse processo de transposição de códigos, a autoria nasce no âmbito discursivo, num movimento enunciativo que faculta diversos espaços e múltiplas representações. O Discurso em sua construção considera o ambiente histórico no qual se constitui, é a referência discursiva, o efeito desse ato se dá pela intenção de promover imagens, vozes e desenhos de uma identidade, nesse caso, a dos povos originários.

Moreira (2004, p.27) reflete sobre a condição dessa autoria, ao dizer que,

[...] a função-autor começa por incluir uma voz que conduz uma narração, ao mesmo tempo em que se constitui uma certa alteridade na junção entre um enunciativo de poder e um enunciativo de saber (conhecimento), para fazer considerações e juízos sobre os muros⁵. Os efeitos de autoria vão se revelando pelos efeitos de sentido que se materializam, na medida em que a função-autor legítima suas tomadas de posição. Tal legitimação revela sua inscrição num lugar histórico-social de onde passa a enunciar.

Em consonância Hall carrega uma concepção muito similar ao entendimento da identidade dos povos indígenas, [...] Assim, em vez de falar de identidade como coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento [...] dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos pelos outros. (2006, p.39)

Assim, tanto Moreira quanto Hall, compreendem esse universo da construção das identidades como algo movente e reforçam a ideia de que esse curso da escrita indígena diz muito sobre a continuidade da cultura e a projeção de olhares outros sobre si.

Gersem dos Santos Luciano, no Livro “O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje”, compreende que,

entrar e fazer parte da modernidade não significa abdicar de sua origem nem de suas tradições e modos de vida próprios, mas de uma interação consciente com outras culturas que leve à valorização de si mesmo. Para os jovens

5 MOREIRA et al. se refere ao termo muro como referência os muros invisíveis da miséria e os muros das diferenças sociais que mantêm a separação das classes vitimadas pelo processo de exclusão social.

indígenas, não é possível viver a modernidade sem uma referência identitária, já que permaneceria o vazio interior diante da vida frenética aparentemente homogeneizadora e globalizadora, mas na qual subjazem profundas contradições, como a das identidades individuais e coletivas (2006, p.40).

Não há no movimento coroado pelos escritores da terra, nenhuma intenção menor em relação à manutenção da tradição e da ancestralidade dos povos, em contrapartida, é relevante compreender que “[...] a interculturalidade, como interação entre as culturas, se faz mediante uma imagem representada das diferenças que caracterizam o outro, podendo essa representação ser fruto de um esforço para aprender e compreender o social que constitui, representando-o de forma respeitosa e equitativa.[...]” (BERGAMASCHI, 2012, p.47).

A pesquisadora ressalta a ideia de equivalência entre o código escrito usado pelas comunidades não tradicionais e agora na escrita indígena, a dinâmica intercultural não se esfacela na parede da ótica ocidental, pelo contrário, torna-se vetor de invasão e inversão da lógica dominante, a subtraindo e colocando-a a favor da representação das identidades dos povos da terra.

Com a ideia de subversão, acreditamos que essa movência se aproxima do ideário de combate a toda manifestação opressora que se apresenta aos sujeitos indígenas, é parte do enfrentamento, como diz Bergamaschi (2012), “equitativo”, das forças políticas sociais. Tomando como premissa as postulações anteriores e face aos enfrentamentos sociais expostos, trazemos Santos para discorrer sobre um fenômeno muito presente que assola os grupos minoritários, no nosso contexto, o indígena, e ele diz que “a guerra cultural traz em seu bojo problemas de ordem social e moral que dizem respeito, por exemplo, à sexualidade, ao comportamento, à raça, à religiosidade, etc., implicando ainda questões políticas e econômicas.” (2022, p.181)

Nesta mesma seara, João Cezar de Castro Rocha em 2021, no livro “Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político” incuti as seguintes reflexões:

(1) [...] o universo cinza da guerra cultural: ele é monocórdio e espantosamente repetitivo, pois sempre se sabe o que será dito antes mesmo do debate principiar [...] (ROCHA, 2021, p.25)

(2) Nesse horizonte, *guerra cultural implica um entendimento fundamentalista do mundo, cujo corolário é a eliminação pura e simples de tudo que seja diverso.* (Ibidem, grifo do autor)

Rocha conceitua, em sua obra, as nuances da Guerra Cultural e seus objetivos, traça em suas referências os mecanismos de combate às minorias que o suposto “grupo dominante” utiliza-se, e propõe ainda a identificação das metodologias usadas pelos opressores. Ainda contempla uma imagem mais contemporânea desse confronto,

Exemplo acabado de guerra cultural numa acepção mais ampla, e que importa muito resgatar no agônico cenário brasileiro contemporâneo, a querelle des anciens et des modernes opôs duas visões de mundo não apenas diversas, como opostas. Nesse sentido, guerra cultural sempre implica a disputa de valores, com base na alegada superioridade dos princípios que este ou aquele grupo defendem (ROCHA, 2021, p.122, grifo do autor).

A luta referenciada na reflexão acima, carrega uma ideia dualística, encerra-se não na diversidade, mas, na tentativa de aniquilar o outro, é a não condição de coexistência entre os “antigos e os modernos”, há a sobreposição de um coletivo que se entende por superior e assim, oprime e tenta ceifar o outro. No contexto de guerra, Krenak (2018) afirma que a guerra é um estado permanente na relação dos povos originários do Brasil, o escritor diz que nunca existiu trégua alguma, que todos os dias, os indígenas despertam para uma guerra, permanente e multidirecional. E mais, ainda postula,

Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra, os nossos mundos estão em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz para continuarmos mantendo a coisa

funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo. A ideia de paz é totalmente subjetiva [...] Não tenha dúvida: se alguém acha que está em paz, ou está se enganando, ou está enganando os outros” (KRENAK, 2018, apud MILANEZ; SANTOS, 2021, p.263).

Sob o prisma de Krenak, pensamos que a esse pleno estado bélico não faltam armas de combate, e nos quesitos identidade, manutenção da tradição, experiência presente e contínua da ancestralidade, territórios, comunidades, entre outros, perfazem-se os novos caminhos construídos a partir da experiência da escrita no contexto da Educação Escolar Indígena, em destaque, aqui, as produções literárias que traduzem novos circuitos culturais nas aldeias.

A tomada de posicionamento diante de outro código linguístico elucidada que “A consciência de uma cultura própria é em si um ato libertador, enquanto vence o sentimento de inferioridade diante da cultura opressora. As culturas indígenas são concretas, como concretos são os que dão vida a elas.” (LUCIANO, 2006, p.50).

Assim, ao movimentar a codificação escrita e dela se apropriar e produzir munição para o enfrentamento de um sistema opressor e silenciador, os povos indígenas impulsionam atos de liberdade e alcançam outras áreas até então não conquistadas em razão das barreiras construídas pelos opressores, para silenciamento dos povos de tradição oral. Nessa proeminência, o deslocamento em pauta, provoca-nos a pensar essa relação transeunte da escrita indígena, como dispositivo de guerra cultural, desse modo, Almeida esclarece que a possibilidade de estarem os índios escrevendo em suas línguas e em língua portuguesa, publicando, sem, contudo, abandonarem suas próprias linguagens, traça no idioma mesmo do dominador uma Geografia de rebeldes, dos que se deixam ficar fora da chamada Civilização Ocidental. (2009, p.61)

A pesquisadora inclui em suas postulações a ideia de subversão, a escrita indígena assume esse papel, ela tem forma, por vezes, ocidentalizada, mas, conteúdo ancestral demasiadamente vasto para ser entendida como genuinamente indígena.

Então, a literatura indígena ela marca um tipo de literatura, de fato, porque ela tem uma linguagem própria,

tem muita espiritualidade presente, você reconhece uma literatura que é escrita por um indígena e uma literatura que não é escrita por um indígena. Ela traz de dentro das sociedades indígenas esse conhecimento, aquela visão daquele povo (WAPICHANA, 2018, p.77).

Podemos dizer assim que a Literatura produzida pelas comunidades indígenas, traduz-se em uma consciência de identidade que está vinculada às experiências dos coletivos dentro das comunidades, é um estado de movência que engloba as necessidades educacionais, legais, do meio ambiente, da tradição e da cultura, do presente e da ancestralidade, é a manifestação de uma cosmovisão de mundo que resolve sair do particular e ganhar o global. É uma arma contra as seculares barreiras impostas aos povos indígenas, é o dizer sobre si e em si, é o desenho mesmo de uma cosmologia indígena, que se coloca pronta para das as respostas e para empreender perguntas sobre o curso dos povos originários.

Considerações

As produções indígenas que compõem o corpo da Literatura Indígena são muitas e variadas, dessarte, nenhuma postulação supramencionada encerra-se por si só, por ser ainda muito jovem e metamorfa, a escrita dos povos originários, na língua materna ou Língua Portuguesa está em absoluto estado de transformação e construção, sobretudo ao que confere formas e códigos. Almeida (2009) diz que esta prática tem o propósito de dar ao mundo outros modos de ler os povos originários, ela é uma “dádiva que cria legentes”, com imagens e imagens de vozes, que saem da ideia letárgica e passa a operar uma “estética do fulgor”.

A Literatura Indígena é a confluência de variados modos de dizer sobre si dos autóctones, ela abriga as linguagens que se estabelecem na vida comunitária, nas lutas pelo território, no processo de fortalecimento das identidades. A palavra vem da terra, e sobre ela esparrama os sentimentos, história e combates territoriais e de ideologias.

O discurso emanado dos registros ora coletivos, ora individuais reflete as marcas de identidades dos autores e reúnem as memórias dos seus povos, faz-

se, assim, um desenho da ancestralidade e promove-se outro modo de tonificar a tradição. No semiárido, a partir das escritas impulsionadas por professoras indígenas, em sua maioria, a memória cria fôlego para adentrar no espectro intercultural e se firmar nos temas dos materiais produzidos para a Educação Escolar Indígena, pensamos, que está aí, um nascedouro de escritores da terra.

Assim, a tessitura deste artigo teve como objetivo apresentar as discussões sobre identidade, a partir da autoria do indígena do seminário baiano, e como essas anunciações repercutem no combate ao silenciamento cultural imposto, secularmente, aos povos da terra. Essa escrita literária potencializa a produção de novas epistemes, o discurso identitário presente nas produções, convoca sujeitos outros a compreenderem a cultura indígena em pleno movimento, tendo a escrita como arma de combate ao silenciamento cultural.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009;

BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 12ª edição. São Paulo: Hucitec. 2006. (1ª edição 1979);

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Interculturalidade nas práticas escolas indígena e não indígenas. (In) PALADINO, Mariana; CZARNY, Gabriela (org) . **Povos Indígenas e escolarização**: discussões para se repensar novas epistemes nas sociedades latino-americanas. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 43 -72;

DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F. **Indígenas em movimento. Literatura como ativismo**. Remate de Males, Campinas, SP, v. 38, n. 2, p. 919–959, 2018. DOI: 10.20396/remate.v38i2.8652191. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8652191>. Acesso em: 8 jan. 2023;

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. 424p;

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012;

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1998;

GOMES, Kátia Maria Rodrigues; SANTOS, Cosme Batista dos. Escrita e autoria na formação da professora indígena. In: KLEIMAN, Angela B.; ASSIS, Juliana Alves. **Significados e ressignificações do letramento**: desdobramentos de uma perspectiva sociocultural sobre a escrita. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2016. p. 199 - 22;

HAKIY, Tiago. Literatura indígena – a voz da ancestralidade. (In) DORRICO,

Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p.37-38;

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006;

JEKUPÉ, Olívio. Literatura Nativa. (In) DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. P.45-50;

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. (In) DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p.39-44;

KRENAK, Aílton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. (In) DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. P.27-35;

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/ Museu Nacional, 2006. 233p. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1);

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização**. São Paulo: Cortez, 2004;

MOREIRA, Francisco Ferreira Moreira. et al. O processo de autoria: um jogo de sentido nas malhas da heterogeneidade enunciativa. In: MACHADO, Ida Lúcia et al. **Autoria: nas malhas da heterogeneidade enunciativa**. 1. Ed. Curitiba: PR: CRV, 2004. p. 19- 29;

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura - O reencontro da memória. (In) DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p.81-83;

PALADINO, Mariana; CZARNY, Gabriela (org) . **Povos Indígenas e escolarização: discussões para se repensar novas epistemes nas sociedades latino-americanas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012;

ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político**. 1ª ed. Caminhos. 2021;

SANTOS, Cosme Batista dos. **Letramento e senso comum: a popularização da linguística na formação do professor**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011;

SANTOS, F. R. C. dos. **O que se entende por Retórica da Guerra Cultural. Domínios de Linguagem**, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 180–227, 2020. DOI: 10.14393/DL45-v15n1a2021-6. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/52265>. Acesso em: 13 out. 2022;

SIQUEIRA, Kárpio Márcio de. (Org). **Contos outros do sertão da Bahia (memórias autobiográficas indígenas)**. Paulo Afonso, Opará, 2023 (No prelo);

VIEIRA, Fernanda. **Qual a diferença entre Literatura Indígena, Indigenista e Indianista?**. Abril, 2020. Disponível em : <http://ikamiaba.com.br/blog-aiuru/literaturas-indigenas-indigenista-indianista#:~:text=Literatura%20indianista%3A%20corrente%20liter%C3%A1ria%20que,Guarani%22%20e%20%22Ubirajara%22>. Acessado em 08 jan. 2023. <https://orcid.org/0000-0002-0147-4377>;

WAPICHANA,Cristino. Por que escrevo? – relato de um escritor indígena. (In) DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p.75 -79.

O Encanto da Identidade Encantada da Jurema

Silvia Janayna de Oliveira Veriato

DOI: 10.5281/zenodo.10529973



Fonte: Acervo Alzení Tomáz

Agô Mãe Jurema

*Agô minha mãe Para entrarmos em
teus encantos São belos teus tesouros
na Taba de ensinamentos!*

Agô minha Jurema Sekeiyá Yurema Ìyá Sekeiyá!

A Jurema, para os Povos de Terreiros, é um espírito de luz que atua na dimensão do sagrado como uma entidade espiritual que vem à terra para estabelecer contato e transmissão de ensinamentos. Como um sistema vivo de interlocução, a Jurema é conhecida pelos diferentes Povos Originários que historicamente a cultua, como a representação de uma força motriz que atua no meio de nós de uma forma proeminente.

O termo jurema vem do tupi “Yu-r-ema” que define o nome dado a

uma árvore do Sertão do Semiárido brasileiro, onde os Povos a utilizam para extrair um vinho capaz de provocar um êxtase em sendo ingerida. Essa espécie, é empregada em bebidas, banhos, remédios, defumadores, entre outras formas para curar os males físicos e espirituais (ASSUNÇÃO, 2010).

A cura das doenças é uma finalidade essencial na religiosidade afroameríndia, onde os espíritos são cultuados para atender as necessidades das pessoas. Os fins terapêuticos, são alcançados através da invocação de cantos e danças e performances, como giras, torés, dança de Praiá, mesas, entre outras formas, onde os participantes conseguem a comunicação direta com os ancestrais.

Os aldeamentos dos Povos Originários do Nordeste, possui como tradição ancestral, a experiência da manifestação da Jurema nesse multiuniverso, o que nos faz pensar a Jurema como polissêmica que se manifesta em diferentes contextos (TOMÁZ, et al, 2012; ASSUNÇÃO, 2010; MOTA, 2007). Seu culto se concretiza no universo originário dos Povos Indígenas, na prática urbana e rural de xamãs juremeiros, na prática dos Candomblés e Umbandas. Para diferentes grupos ela é o princípio criador da unificação das gerações, dando sentido à vida.

No universo ritualístico dos Povos Indígenas, a Jurema é cultuada ora como planta sagrada, uma bebida, uma planta mestre, uma Ciência da Natureza, um Encantado, com identidade própria mais intimista e como centro criador do funcionamento do mundo que os mesmos compreendem. Para os Povos de Terreiros, essa configuração nem sempre se coloca no plano central, no entanto, na realidade concreta do Terreiro de Candomblé de Mãe Edneusa, a Cabocla Jurema, como uma entidade feminina, situa-se como personagem central que vem para unificar a experiência afroindígena da vida desta comunidade de Santo.

A Ciência da Natureza que contém toda essência de conhecimento dos Povos Originários quer sejam indígenas ou de Terreiros Afrobrasileiros, tem sentido vegetal onde aprimora no humano conhecimentos tradicionais do uso de plantas medicinais, orientações e benzimentos, bem como, no sentido da Encantada como espírito que atua na incorporação do humano, nuns movimentos de enunciados, acolhimentos, escutas, caridades, ensinamentos e curas.

Essa realidade, nos faz pensar sobre uma Pedagogia da Jurema. Fazendo uma analogia da Pedagogia das Encruzilhadas de Luiz Rufino (2017), é possível

pensar sobre a noção de Encantamento. O surgimento de uma Aldeia Encantada “que a muito tempo tinha acabado e agora renasce”¹, supõe uma epistemologia do desaparecimento, desterritorialidade ou desencantamento, pelos quais, através da Jurema, se restitui como um organismo vivo de interseccionalidade e etnogênese de um grupo afro-indígena, que se restitui a partir de uma organização candomblecista, reconstruída através da intercessão de um Encantada que “levanta aldeia”.

A Taba da Jurema, nos permite emergir por sobre memórias, enunciados e saberes que atravessam sentidos e possibilidades. São saberes desestabilizados, na configuração de novos saberes. Envolve pessoas, atende e acolhe numa relação dialógica de conselhos, curas e processos de reconexão e confrontos com a própria formação existencial que nos circundam.

A epistemologia da Cabocla Jurema numa tradição afro-brasileira se delinnea na tradição indígena, onde estes já cultuavam a Jurema de forma polissêmica, que são incorporados às tradições ritualísticas do mundo do Povo de Terreiro. E por quê? Porque os povos negros, ao estabelecerem suas ritualidades, compreendem a presença dos ancestrais indígenas que aqui sempre viveram e, que, portanto, se apresentam nessa territorialidade de Terreiro.

A narrativa que segue sobre a formação do Candomblé de Mãe Edneusa, compõe uma memória antiga, porém recente. Registrar essa memória pode ser comparado com a criação artesanal de uma colcha de retalhos, onde vários pedaços de tecidos compõem o todo. E meu trabalho, enquanto pesquisadora e filha da casa, é o de “costurar” cada retalho com a linha da vivência.

Desta forma, o registro da memória é composto por fragmentos de um contexto que envolve indivíduos, tempo e espaço. BOSI (1994, p. 39) infere, que “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento”. Tratar do registro da memória do Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim, requer a escuta dessas narrativas da comunidade, principalmente da Mãe Edneusa.

1 Enunciado da Cabocla Jurema (2005).

Memórias ancestrais no levante do Terreiro

O Terreiro Candomblé de Mãe Edneusa, Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim, é uma comunidade localizada no bairro Barroca, na cidade de Paulo Afonso, Bahia, Brasil. É um Terreiro originado das nações Keto e Angola, descendente das águas de Yalorixá Mabèoró e do Babalorixá Mutalenan, ambos do Terreiro de Candomblé Àbássá Águas de Oxum, ambos filhos do Terreiro de Candomblé de Oyamatamba, Àbássá São Jorge.

Chamamos de ‘águas’ a descendência da família de Santo, onde a Yalorixá ou Babalorixá são iniciados, e onde provém os ensinamentos e fundamentos necessários para firmar um Terreiro no culto aos Orixás e entidades pertinentes, prezando assim, as tradições ancestrais do Candomblé.

Figura 1: No Centro Oledjeji de Mãe Neta, o Babalorixá Mutalenan e a Yalorixá Mabeoró.



Fonte: Alzení Tomáz, 2012.

Em conversa com Mãe Edneusa, relata que levantou seu Terreiro primeiro através da Jurema, e depois instituiu o Terreiro dos Orixás. O Terreiro, apesar de ser “traçado”, como já inferido das nações Keto e Angola, sua denominação, foi

preferida pela Yalorixá como Abassá², cujo termo é yorubá.

No Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim são cultuados Orixás, Caboclos e Pretos Velhos. Os Caboclos são entidades indígenas que apresentam a força da ancestralidade dos primeiros que aqui existiam, em referência aos Povos Originários. TOMÁZ (2013), descreve em seus trabalhos, como se materializa esse Território Sagrado:

[...] o Terreiro de Mãe Edneusa cujo o chão é tradicionalmente considerado sagrado, pois é onde ocorre diversos fenômenos de natureza físico-espiritual, como: as manifestações de entidades, representadas pelos Orixás e Caboclos de matriz indígena, como a “Jurema”, trata-se de expressões religiosas e culturais (p.14).

O espaço onde está localizado o Terreiro, bem como os espaços de natureza necessários aos rituais, são espaços sagrados. Lugares onde habitam forças, Orixás, Encantos que são Espíritos de Luz enviados por Deus para nos ajudar. É nas águas doces dos rios que mora a Òsùn, Orixá de cabeça de Mãe Edneusa - a dona do Abassá, a rainha que rege, cuida e orienta. Além da Òsùn seu ajuntó³ é Òsóòsì, o Orixá das Matas, o terceiro, considerado Orixá de ano, é Yansã que habita a força dos Ventos e Tempestades.

No Candomblé do Sertão, é comum se doutrinar as correntes⁴ dos médiuns, para que se predomine os três Orixás (cabeça, ajuntó e de ano). Cada Orixá traz em seu panteão os mensageiros (Exús, Caboclos, Pretos Velhos e Erês). No Candomblé das águas de Idjemim, as correntes doutrinadas são compostas por três Orixás, três Exús e um Erê, além do Cabocla ou Caboclo e Preta Velha ou Preto Velho.

2 Terreiro de Candomblé que segue os preceitos da nação Angola.

3 Segundo Orixá regente da Ìyalorixá Idjemim [grifo nosso].

4 Correntes são as forças que regem os médiuns.

Figura 2: Idejemim em incorporação com a Oxum.



Fonte: Driele Mutti, 2020.

A história do Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim começa com o levante do Terreiro da Jurema que, em seguida, se constrói em mutirão o Terreiro dos Orixás. A estrutura física é construída simultaneamente com os trabalhos de limpezas, curas, oferendas, consultas, jogos de búzios e obrigações como borí e feitio. Segundo OPIPARI (2009, p. 137), “os ebós, as oferendas e os borís formam o primeiro conjunto de rituais de que dispõe o chefe de culto”. A autora ainda infere:

Derivados de estrutura ritual que compõe a “feitura do Santo” em que, em sua interrelação, estes rituais se encontram dirigidos para uma finalidade relativa a essa “feitura”, eles assumem um caráter mais autônomo, ao tenderem a uma grande diversificação, dirigem-se a uma finalidade imediata e absoluta, já que a ação ritual tem como eixo a pessoa do cliente.

No caso do Terreiro de Mãe Edneusa, a partir do momento em que os filhos começam a chegar, vai se criando a estrutura da comunidade, que acolhe com os cuidados específicos às necessidades de cada um. Estas necessidades, muitas vezes, estão ligadas a questões de saúde, problemas amorosos, financeiros, que atrapalham os caminhos, que trazem prejuízos à vida, muitos filhos também foram enviados pelas Entidades. Os trabalhos realizados auxiliam nesse

equilíbrio, através da ação dos Orixás e do compromisso do filho, assumido no tratamento, de autocuidado e auto-observação. “A Yalorixá faz sua parte, mas o filho precisa se comprometer em manter a fé e a positividade, assim o tratamento consegue atingir seu objetivo” (Mãe Edneusa, 2022).

É através do jogo de búzios e consultas que se revela como cada filho será tratado, e como deve proceder para cuidar de suas correntes. Sobre isso, OPIPARI (2009, p.149) salienta: “a especificidade do jogo de búzios, que consiste em prescrever ebós e borís, pode se estender com a prescrição de um feitiço ou trabalho”. Para a autora, o conceito de feitiço está relacionado com a ideia de cura ou tratamento. Para além de ebós, borís e feitios os tratamentos ocorrem mediante aconselhamentos, banhos, chás, benzimentos, etc.

Todos esses trabalhos aconteciam em ambientes diversos, no quintal das casas, em quartos provisórios, em terrenos baldios, nas Matas, na beira do Rio, nas Pedreiras, nas Encruzilhadas ou Estradas, visto que ainda não tinha o Barracão edificado. Esses trabalhos em lugares públicos levava a comunidade a um estado de vulnerabilidade, tendo que romper preconceitos, exposições, perseguições, racismo. Daí, porque, de se ter um território da casa para realizar as ritualidades.

Aqui entra um papel importante do papel desenvolvido pela Cabocla Jurema, vejamos o que diz a Mãe Edneusa:

No começo eu atendia no muro, no quintal da casa, aí foi se estendendo... lá na casa de mainha, na época que conquistei lá... frequentava uma mulherzinha, baixinha. Essa mulherzinha se chamava Alzení e aí na época, todo mundo ia menos ela, pra consulta [Jurema]. E quando foi uma vez ela foi convidada pra ir, mas ela disse que não ia... a Jurema estava atendendo... eu não me recordo muito bem... Ela disse que não ia porque ia pra faculdade... E aí, nesse dia ela disse que foi... Tudo que ela tinha que fazer nessa noite foi cancelado. Aí ela não tinha pra onde ir, aí foi pra consulta da Jurema. Aí quando chegou lá na consulta da Jurema, a Jurema disse uma coisa que só ela sabia, a Jurema disse que não queria consultar ela, mas queria ver o Cabôco que ela tinha... que aí ela recebeu esse Cabôco... E além do Cabôco a Jurema disse... falou de um encontro que tinha falado com ela há muito tempo numa aldeia e ia reencontrar ela, falou desse encontro... Foi coisa que só ela sabia... Aí desse encontro [...] Desde esse dia, Alzení começou a seguir a Jurema [...] e aí ela disse, vamo construir um lugarzinho pra Jurema, uma oca. Aí fez uma oquinha de palha, nós

suspendemos e ela deu... levanto (MÃE EDNEUSA, 2022).

Mãe Edneusa explica a trajetória do levante do Terreiro da Jurema, antes, porém, vale destacar que sua trajetória se inicia aos 12 anos, quando se iniciou no Candomblé. Sua mãe, a Yalorixá Oledejí conhecida como Mãe Neta, uma das Mães de Santos mais velhas de Candomblé no município de Paulo Afonso, iniciada por Mabeoró e Mutalenan. Mãe Edneusa entra para o Candomblé como a Mãe Cota do Centro Ogun Oledejí de Mãe Neta, onde acontece todo desenvolvimento de suas correntes.

Somente após os sete anos de iniciada é que a Cabocla Jurema se revela nas suas correntes, como narra a Iyalorixá:

A Jurema chegou em minha vida após sete anos de feita, dei uma obrigação e após sete anos ela apareceu. Eu tinha que receber um Caboclo e eu ficava imaginando qual era o Caboco que eu ia receber. aí eu pensava em um, pensava no outro e quem eu não pensei foi quem chegou na minha vida, a Jurema. De lá pra cá eu vi as coisas mudando no meu caminho, primeiro ela chegou e a primeira coisa que ela pensou foi em caridade[...] eu enfrentei porque ela pediu e eu sempre fui uma pessoa que gosta de fazer o que o Encanto pede. Então ela atendia, atendia as pessoas, eu não tinha espaço, eu atendia até no quarto de dormir das crianças. Tinha uma menina que me ajudava, o pessoal ficava na sala e ela ficava atendendo, aí era no quarto. E pronto, quis fazer caridade, não cobrava nada, as únicas coisas que as pessoas levava era vela, fumo. Então, tinha uma sacolinha, sempre teve essa sacolinha... aí é onde passava aí as pessoas bota o que quiser, que nem igreja. Pronto, nunca cobrei uma consulta de caridade de ninguém. Sempre existiu isso na minha vida, comecei na casa de minha mãe [no Terreiro de Mãe Neta] recebendo ela, e ela cuidando do povo. Depois eu trouxe ela pra aqui, pro muro, quintal da minha casa, e aí começou (MÃE EDNEUSA, 2022).

Esta narrativa aponta dois momentos importantes na trajetória da Yalorixá: o primeiro, a Jurema desenvolvia caridades no Terreiro de Mãe Neta, o segundo é quando a Jurema passa a ter uma ação proativa na condução do seu próprio Terreiro. Demonstração de que a Yalorixá Idjemim estava pronta para assumir o seu próprio Terreiro, como veremos no capítulo seguinte.

A Taba⁵ da Jurema

A Taba da Jurema é um território sagrado tipicamente indígena que compõem o grande Terreiro do Orixá. É a caracterização enunciada pela própria Jurema para definir o seu lugar “é a mini Taba da Jurema, um lugar que vai ficar tão sagrado que só de pisar já sai curado”. Antes de ter sua Taba, a Jurema realizava os atendimentos, como mencionado anteriormente, no quintal da casa da Yalorixá, até o dia em que foi construída sua oca. Mãe Edneusa narra este feito:

Quem fez a primeira oca Dela foi ela [Alzení]. Já reformamos ela duas vezes depois que ela levantou... mas a primeira quem fez foi ela, ela que fez, comprou todas as coisas e levantamos. Aí ela ficou consultando nessa oquinha. Aí depois foi ganhando as coisas e a oca ficou aquele lugar Dela... As coisas Dela, os acessórios Dela... ela também deu bastante coisa, bastante acessório, deu flecha, deu lança... e aí fomos botando as coisas Dela e hoje em dia ela tem o espaço Dela. Tem a oca que é aquele espaço pequenininho que foi dado a Ela, pra Ela consultar as pessoas, fazer a caridade Dela (EDNEUSA, 2022).

Mãe Edneusa, conta como foi se estruturando o lugar, a aquisição dos adornos (que ela chama de acessório e elementos sagrados para a Jurema trabalhar). A cada passo que esses adornos ou elementos sagrados apareciam, a Jurema se fortalecia no Terreiro:

Figura 3: Taba



Fonte: Acervo Alzení Tomás.

⁵ Lugar onde habitam índios, habitação indígena ou conjunto de algumas Ocas. Etimologia (origem da palavra taba) Do tupi tawa.

A Oca foi construída pelas mãos dos primeiros filhos da Jurema, de Mãe Edneusa. Com o esforço de fazer exatamente como deveria ser, entre várias tentativas foi se descobrindo a Ciência da construção sagrada através das orientações da Jurema: “A Taba da Jurema tem que ser como no toré, coberta de palha de baixo para cima, no centro ao canto um altar de ita desenhou no chão o formato, no terreiro, o cruzeiro da Jurema [...]”.

O território sagrado onde foi construída a sua oca, espécie de habitação feita de palha e madeira, é onde são cultivadas as ervas medicinais. Lá também estão localizados, como apresenta o etnodesenho a seguir, o pejí de todos os Caboclos, com suas imagens, talhas e adornos, além do cruzeiro, casinha das almas e o Tó, banheiro utilizado para os banhos de ervas. É no centro deste espaço que são realizados alguns rituais como os torés e curas.

Figura 4: Etnodesenho da Taba da Jurema, Território Sagrado



Fonte: Sílvia Janaína, 2022.

A Jurema atuou na vida de Mãe Edneusa durante trinta anos, até que ela tivesse o preparo e ensinamentos necessários para firmar seu Terreiro de Candomblé. Mãe Edneusa passou a receber a Jurema para fazer suas caridades, mediante processos mediúnicos do transe e incorporação. TOMÁZ (2012) relata como a Jurema desenvolve a condução do Terreiro:

Neste cenário, a Entidade Jurema se manifesta e quer formar sua Aldeia de Encantados. É o espírito de luz que atua e ao mesmo tempo quer formar sua aldeia com outros espíritos que se mostram na realidade comum. O seu principal objetivo é fazer caridade para quem precisar. Seus trabalhos de consulta são dos mais variados: da cura espiritual, da cura das doenças do corpo, das explicações dos eventos da natureza, dos conselhos para uma vida saudável (TOMÁZ et al., 2012, p. 88).

Neste processo, cada filho chega no Terreiro da Jurema por um chamado, que pode se relacionar com a necessidade de um aconselhamento, uma benção ou uma cura. Através da Jurema, Mãe Edneusa vai sendo guiada para assumir seu cargo de Yalorixá, como ela relata:

Aí, sempre andava o filho de Alzení, chamado Rael... E eu não queria, só queria consultar mesmo, não queria assim... ter terreiro pra botar gente de obrigação, pra brincar. Eu queria trabalhar, eu queria consultar mesmo, mas não queria assim... ter Terreiro. E ele me pedia muito pra eu ser a mãe dele... pra eu ser a Mãe de Santo dele e que ele ia esperar e que eu ia... aí terminou aquilo me incentivando... e ele... aí foi aparecendo outras pessoas querendo ser filho de Santo meu. É eu, sem querer... querendo participar da minha vida, até que eu decidi colocar. Só que quando eu decidi, eu... quando eu decidi mesmo, né? colocar através das minhas coisas, das minhas mensagens, meu presente... aí foi juntando tudo. Aí eu... disse não, aí eu tenho que voltar porque tanta coisa tava acontecendo na minha vida, né? Primeiro, chamar... primeiro minha filha, depois o chamado dos sonhos, depois o presente, e agora o filho de Santo, querendo que eu seja Mãe de Santo dele. Aí resolvi voltar e dei meu obri... brinquei primeiro, né? Antes de eu dar minha obrigação brinquei, que eu já tinha uma obrigação, aí faltava outras obrigações... e eu tinha uma necessidade também pra poder pegar minhas coisas de volta. Aí eu brincava no quintal da casa, uma casa alugada que eu tinha e comecei a brincar, né? Aí depois comprei um pedacinho de terra e aí levantei o Centro... Coloquei... assim que fez, coloquei logo um barco, inclusive você estava nele, Sílvia. E aí, segui em diante. Aí nasceu o Abassá da Deusa Oxum de Idjemim, né? Construí e aí entendi tudo que eu passei (MÃE EDNEUSA, 2022).

Em sua fala, ela relata como foi seu processo de aceitação para assumir seu posto de Yalorixá, e de como ela sentiu este chamado após ter seu tempo de afastamento: “eu passei sete anos afastada do Candomblé”. Ela conta como foi este retorno:

A minha volta foi porque minha filha resolveu entrar, acho que as coisas quando tem que acontecer. Ela foi ser Equêde de Ogun na casa de minha mãe. É a única filha mulher que eu tinha, né? Ela pediu que eu acompanhasse ela, acho que já era a forma de me chamar... E eu comecei a acompanhar e aí nesse acompanhamento bateu a saudade que eu achava que tinha morrido do Candomblé e fui vendo ali, e fui tendo aquele gosto, aquela recordação, aquelas lembranças de cada momento e aí resolvi voltar [...] eu resolvi assim voltar mas eu nunca quis foi enfrentar, né? Ter o meu próprio Abassá e outras coisas porque eu achava na minha mente que eu tinha que viver com a minha mãe ajudando, conduzindo aquele Barracão mais ela. Mas aos poucos eu descobri que o meu caminho era outro [...] Aí então, eu tinha despachado as minhas coisas, colocado em cada... entreguei cada coisa ao seu dono, seu lugar. E aí resolvi dar uma obrigação

pra readquirir as coisas de volta... Mas foi um chamado muito lindo de... pra eu voltar, além de minha filha, né? Eu sonhava com a Oxum me chamando e além do sonho... Uma amiga minha, que trabalhava na reciclagem, ligou pra mim e disse que tinha um presente pra me dar, que ela tinha achado na reciclagem. Eu não dei muita importância e com 15 dias ela ligou, dizendo que... se eu não queria o presente que eu não tinha buscar. Que ela já tinha aberto, já tinha tirado um pra dar alguém, que se eu não quisesse dava o resto. Aí eu fui buscar já tava até esquecida, quando eu cheguei lá era uma caixa com todas as coisas de Candomblé, vários livros, várias instruções e em cima tinha um colar que era de Caboclo. E aí eu me emocionei, me lembrei da Jurema e vi que era um chamado, além dos sonhos... que eu disse a Oxum que só voltava se ela falasse comigo e dissesse que era pra voltar... E eu sonhei com ela me chamando e em seguida esse presente que tinha a... o colar da Caboca Jurema em cima. Aí eu vi que Eles me queria mesmo então eu disse, como eu tinha dito que se Eles me quisesse eu voltava, voltei e tô aqui até hoje.

Percebe-se que Mãe Edneusa se afastou com o contato com o Terreiro de Candomblé de sua mãe e retorna mais tarde motivada pela obrigação de sua filha, Daniela. Os Orixás guiaram este retorno através da iniciação de Daniela, mas que, ao mesmo tempo, é conduzido pela Jurema.

Alzení Tomáz, hoje Mãe Pequena do Abassà da Deusa Òsùn de Idjemim, tem sua própria história na relação com a Jurema e mais proeminentemente, na construção da Oca da Jurema, como já mencionado por Mãe Edneusa, diz ela:

Conheci a Jurema numa Aldeia Indígena a muito anos atrás, quando ao trabalhar com os Povos indígenas do São Francisco, passando por um ritual, fui convocada para uma conversa em um de seus rituais mais sagrados. Escutei deste espírito a narrativa de que iria chegar uma lua, pelos quais eu iria ajudar a levantar uma Taba, um território que há muito tempo tinha acabado. Era um lugar diferente do que eu já estava acostumada. Meu ativismo junto a esses Povos me remeteu apenas a ideia da luta pela regularização fundiária de Aldeamentos indígenas que lutavam para demarcação de seus territórios. Ocorre que depois de cinco anos deste contato, fui trabalhar num processo de cartografias sociais nos Terreiros de Candomblé e Umbanda de Paulo Afonso. Conheci o Terreiro de Mãe Neta, onde soube da existência da Cabocla Jurema que atendia nesses terreiros, nos interessávamos por isto, para fins acadêmicos. Foi onde, a conheci e, reconheci em sua narrativa, o enunciado de que tinha chegado a lua certo deste reencontro, em princípio não associe a fala da Jurema como sendo aquela entidade indígena da Aldeia,

até ser conduzida a esta memória, do compromisso que havia assumido de levantar uma Aldeia num lugar onde não fazia parte de minha trajetória. A Jurema, lembrou que ela era a mesma, que a muito tempo tinha conversado comigo, e portanto, tinha chegado a lua, pelos quais eu teria que ajudar a mita (Mãe Edneusa) a construir seu espaço de caridade, a Oca, a Taba da Jurema. Foi então que minha relação com Edneusa, tornou-se efetiva, no levantamento deste espaço como a Jurema orientava. A partir da Oca, dos filhos que iam chegando e dos trabalhos iam sendo realizados, foi possível constituir o Terreiro da Jurema, que mais tarde passa a compor o Grande Terreiro dos Orixá. Um Candomblé, cuja matriz se firmava através das orientações marcadas pelos ensinamentos da Cabocla Jurema (Alzení Tomáz, 2022).

A narrativa de Alzení reforça a fala de Mãe Edneusa neste cenário de organização do Terreiro de Candomblé, onde era a Jurema a mentora principal no processo do que chamou de levante de uma aldeia encantada. Os trabalhos acadêmicos de Alzení, a levou a estratificar essa retomada como um marco em seus caminhos, mas, a missão pelos quais os orixás a conduziam num compromisso a partir dos Povo Originários, agora, a levando para um contato por dentro das bases sólidas de natureza afrobrasileira. TOMÁZ et al., (2012) nos relata como a Jurema vai reunindo seus filhos:

[...] além de buscar a formação de uma Aldeia de Encantados, esses por sua vez têm o papel de ajudar a Jurema nas curas, nos alertas, nos conselhos. Para realizar os trabalhos, a Jurema também escolhe seu povo, pessoas que contribuem na missão de ajudar os outros. Ela os chama de “Kayataem” (na linguagem da Jurema, quer dizer povo da Jurema, meninos e meninas da Jurema). Alguns Encantados da Raiz da Jurema são entidades que incorporam em alguns Kayataem: Hashinaka, Sutão das Matas, Sete Flecha. Esses Encantados são caboclos de luz (TOMÁZ et al., 2012, p. 88).

Aos poucos a Jurema vai trazendo seus filhos, os kayataem, para o Terreiro formando a sua Taba. Neste território sagrado todos temos o compromisso de fortalecer a nós mesmos, mutualmente e ao Terreiro em sua totalidade. A Jurema diz em sua fala que “O povo da Jurema é como uma árvore, a Jurema é raiz, a Mita [Mãe Edneusa] é o caule e os filhos são as folhas, onde cada folha um tem uma função neste lugar”.

Figura 5: Obrigação de 30 de Mãe Edneusa.



Fonte: Cedida por Alzení Tomáz (2012).

Todos nós, filhos da casa, fomos sendo acolhidos, cuidados e orientados pela Cabocla Jurema, o que tornou a nossa ligação íntima ligada ao culto aos Caboclos. Durante as sessões da Jurema, os filhos participavam com cânticos indígenas para o toré, enquanto a Jurema atendia quem estava necessitado. Também eram nesses momentos que as correntes dos filhos eram desenvolvidas, a Jurema ia chamando um por um para dançar e chamar o caboclo de quem tem corrente para receber.

Quem tem sangue de cabôco

Quero ver balancear Quem tem sangue de cabôco Quero ver balancear

Ô balanceia caboco Quero ver balancear Ô balanceia caboco

Quero ver balancear. (Cântico sagrado)

Figura 6



Fonte: Acervo Alzení Tomáz.

Nós consideramos toda essa região do São Francisco muito sagrada, as cachoeiras de Paulo Afonso sempre foram utilizadas nas grandes ritualidades dos Povos Indígenas. Na região de Paulo Afonso convivemos com os Truká-Tupan, Kariri-Xokó, Pankararú Opará, Pankararé, Pankararú, Tuxá e tantos outros Povos indígenas. Mantemos uma relação mais próxima com os Truká-Tupan, em alguns momentos nós tivemos a oportunidade de realizar toré nas matas dentro do Território Indígena Truká-Tupan. Em outros, os recebemos em nossa ritualidade.

Essas relações criam um vínculo importante para o fortalecimento de nossa ancestralidade, afro-brasileira e indígena, através da espiritualidade, bem como de nossas lutas por territórios livres. Que possamos cultivar nossos Encantos em suas moradas sem interferências de cercas ou muros, que aprisionam os territórios sagrados.

A minha chegada no Terreiro, por exemplo, foi por necessidade de uma cura física. Sentia muitas dores no estômago e não conseguia melhorar com tratamentos da medicina tradicional. Aconteceu em julho de 2011, eu estava num encontro de camponeses em Sergipe, mas fiquei impossibilitada de participar devido às fortes dores que sentia. Foi quando encontrei com a mulher que se tornou posteriormente a minha madrinha e Yakekerê do Terreiro, Alzení Tomáz.

Após um jogo de búzios, todo o diagnóstico e tratamento que teria que seguir, fui levada para conhecer a oca da Jurema. Um lugar simples e muito acolhedor, com todas as características indígenas que me deixaram encantada, mas uma coisa chamou a minha atenção de uma forma inexplicável. Assim que a porta da oca foi aberta eu encontrei um maracá que era meu e estava no meio de outros, esse maracá tinha sido deixado por mim em uma atividade da Articulação contra a transposição do Rio São Francisco e foi levado até a casa de Alzení para que ela me entregasse. Passou-se tempo e ela esqueceu disso, quando a oca foi construída, o maracá e outros adornos e artefatos indígenas foram doados para compor o espaço sagrado da Jurema. Compreendi aquela “coincidência” como um sinal de que algo maior queria se comunicar comigo. Não demorou muito, senti vontade de chamar a Mãe Edneusa de minha mãe e de pedir bênção enquanto filha de santo. Após o tratamento, num jogo de búzios, recebi um chamado da Òsùn para exercer o cargo de Mãe Kota no Terreiro, função responsável por criar os Erês nas camarinhas dentro dos processos de iniciação.

Durante todos os processos a Jurema sempre esteve orientando todos nós na busca de equilíbrio e fortalecimento para firmar o compromisso com o Sagrado. Inclusive foi através Dela que a Òsùn se comunicou para falar sobre as obrigações que eu precisava fazer, desde o Borí até a iniciação, feitorio. E desde que firmei meu compromisso, cá estou assumindo meu cargo de Mãe Kota do Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim, com muita honra.

Considerações

O Terreiro de Candomblé, Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim, é um território sagrado para nós que cultuamos os Encantos (Orixás, Caboclos, Pretos velhos). Neste espaço existe a presença de um sistema organizativo bem peculiar, onde são apresentados dois territórios específicos, com características particulares. O primeiro é a Taba da Jurema, de onde o Terreiro se origina, enquanto espaço territorial, nasce o Terreiro da Jurema antes de se construir um barracão para os Orixás.

Neste contexto, se apresenta a nossa própria história ancestral brasileira, onde os primeiros povos que aqui sempre existiram, os Indígenas, são respeitados como tal, em seguida, pelo processo de colonização, os povos africanos. As entidades, seguem uma linhagem de respeito aos donos dos lugares. Pode-se observar que este respeito está impresso na ritualidade, podemos ver como um exemplo dessa manifestação o xirê, onde tocamos e cantamos para os Orixás. Durante o ritual, após louvar e agradecer Esù, se canta para defumar e no cântico há uma forma de reverência e de pedido de licença aos Caboclos, quando é mencionado o nome do caboclo tupinambá:

*“Traga o incenso que eu quero incensar Traga o incenso que eu quero incensar
Caboclo da pedra preta é o rei Tupinambá
Caboclo da pedra preta é o rei Tupinambá.” (Cântico sagrado)*

Na história do Terreiro de Candomblé Abassá da Deusa Òsùn de Idjemim, a Jurema é a entidade que se apresenta para organizar o espaço sagrado onde ela vai atuar com os Orixás. Reunindo os kayataens, seus filhos, para preparar, fortalecer e orientar cada um, para que juntos possamos ter forças para ajudar a nós mesmos, ao Terreiro e a quem precisar. Se aprende a todo instante com as palavras de orientações e com a postura que devemos ter nos rituais e nos enfrentamentos dos problemas da vida.

O território é organizado primeiro em sua identidade indígena, porém, a Jurema não é a entidade que comanda o Terreiro, na linhagem do Candomblé são os Orixás que regem as casas, a atuação da Jurema dentro do nosso Terreiro é com a permissão de Òsùn, foi ela quem teve a permissão divina de Olorum para escolher a Jurema, que atua na vida de Mãe Edneusa e conseqüentemente nas nossas, de seus filhos de santo.

O Terreiro de Mãe Edneusa, portanto, caracteriza-se por ter composições de tradições africana e indígena no modo de cultuar as divindades, envoltos num princípio interétnico de interação com os sistemas ecológicos e simbólicos da natureza. O território se estabelece no quintal com o culto a Jurema e no barracão, no culto aos Orixás. (TOMÁZ, 2013. p. 44)

Desta forma, se estabelece uma relação sagrada entre Entidade da Cabocla Jurema e dos Orixás, onde Ela, enquanto mensageira, organiza, acolhe, orienta e cuida dos filhos. Seguindo a linhagem comandada pela Òsún, traduzindo uma unidade sagrada entre a ancestralidade dos Povos Indígenas, na espiritualidade denominados Caboclos, e dos Orixás vindos com os povos sequestrados da África. Nesta terra Orixás e Caboclos se encontram, se acolhem e se hermanam na espiritualidade.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **O reino de mestres e tradição da jurema na umbanda nordestina/** Luiz Assunção - Rio de Janeiro: Pallas, 2010;

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: **Lembranças de velhos/** Ecléa Bosi. - 3 ed. - São Paulo: Companhia das letras, 1994;

MOTA, Clarice Novaes da. **Os Filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro.** Maceió. Edufal, 2007;

OPIPARI, Carmen. **O Candomblé: Imagens em movimento.** São Paulo - Brasil/ Carmen Opipari; tradução Leila de Aguiar Costa.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009;

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhas.** Seminário dos Alunos PPGAS-MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 2016;

TOMÁZ, Alzení de Freitas; MORIMITSU, Paulo Wataru; BRITO, Aline Franco Sampaio. **O Poder da Cabocla Jurema e a Naturalização do Sagrado na Dimensão Ecológica do Candomblé no Sertão: A Significação do Encanto nos Segredos da Natureza.** MARQUES, Juracy. Natureza Sagrada, ensaios de ecologia humana. Gráfica Franciscana, Petrolina, 2012;

TOMÁZ, Alzení de Freitas. **O direito e o sagrado do território afro-brasileiro de Mãe Edneusa./** Alzení de Frei as Tomaz. Paulo Afonso - BA: 2013;

<Dicionário Yorubá 2 | PDF | Santeria | Religião e crença (scribd.com)> acesso em 10 de setembro de 2022;

<Taba - Dicio, Dicionário Online de Português> acesso em 10 de setembro de 2022.

Os Povos Indígenas, Relações Interculturais e Impactos Socioambientais a Partir da Construção da Barragem de Itaparica no Rio São Francisco, Sertão de Itaparica

Edivania Granja da Silva Oliveira
DOI: 10.5281/zenodo.10530037

Introdução

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

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

No Brasil, na década de 1970, período do chamado “milagre” econômico, foram implantados diversos projetos de infraestrutura, como a construção de estradas, prospecção mineral, construção de hidrelétricas e os barramentos, com realocação de indígenas, para facilitar o trabalho de máquinas e liberar áreas para efetivação desses projetos. A região do Submédio São Francisco foi selecionada para participação do projeto desenvolvimentista através da construção de Usinas Hidrelétricas/UHEs e barramentos, como Sobradinho (BA) e Itaparica (PE). Os estudos iniciais sobre a área inundável para o barramento Itaparica

consideraram o povo indígena Tuxá, o único povo indígena que seria afetado.

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

Com as memórias marcadas por deslocamentos forçados, novamente os Tuxá foram obrigados a um deslocamento na década de 1980, após uma nova enchente do São Francisco por conta da Barragem de Itaparica. A ineficiência por parte da Funai e o desinteresse da Chesf na solução conjunta relacionada à relocação do povo indígena Tuxá, acentuaram divergências internas e a desagregação do povo, com a realocação destes indígenas em lugares distintos e distantes, afetando profundamente os Tuxá. Foi o povo indígena mais impactado com a construção da Barragem de Itaparica e são reconhecidos por diversos povos indígenas como os troncos velhos, por serem considerados detentores de conhecimentos da ritualística, convidados para respaldar a identidade indígena, como os povos Atikum e dos Pankará.

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

Os indígenas Tuxá relataram diversos impactos socioambientais com a Barragem de Itaparica, perdendo as ilhas no Rio São Francisco, locais fundamentais para a existência do povo indígena. A Ilha da Viúva era o principal

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

O Pajé Tuxá reafirmou que a Chesf e representantes enganaram o povo Tuxá e, em reunião com o Presidente da Chesf, à época, o Pajé Armando e o Cacique Bidú, receberam a garantia de terra por terra e do projeto todo em funcionamento no prazo de seis meses. O Pajé citou o quanto o Território Tuxá, a Ilha da Viúva era produtiva, “a nossa Ilha era completa de fruteira”, enfatizou que também plantavam mandioca, arroz, cebola e muitas fruteiras. E toda semana, na sexta-feira, colhiam e vendiam na Barra do Tarrachil e em Belém do São Francisco. Com renda financeira e após a Barragem ficaram sem nada. Além de criação de cabras de leite, vendiam o leite em Rodelas. O entrevistado afirmou que possuía 25 ovelhas, 25 bodes e 14 bois, “hoje se eu quero comer um pedaço de carne, se eu tiver dinheiro eu compro, se eu não tiver eu não compro, tudo foi destruído pela Chesf¹.”

O Cacique Bidú também afirmou que a Chesf enganou e destruiu a riqueza produzida pelos Tuxá na Ilha da Viúva. Além da Chesf ter prometido a entrega de um projeto de irrigação em funcionamento, o que até os dias atuais continua com pendência, sem a Chesf ter mais responsabilidade e nem a Funai, aguardando a justiça determinar o direito dos Tuxá². O Pajé e o Cacique Tuxá, evidenciaram que antes da Barragem de Itaparica participavam de visitas aos

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

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

“caboclos”, atravessavam o rio. Especificamente na Serra do Arapuá nas relações com algumas famílias. O Pajé Armando afirmou ainda ter relações parentais na Serra do Arapuá.

Os indígenas Pankararu também foram afetados pela Barragem de Itaparica, inicialmente não foram envolvidos em processos de negociações com o Polo Sindical. A Chesf considerava somente a população atingida diretamente, pois o local escolhido para o acampamento dos funcionários, com infraestrutura de equipamentos e serviços, foi em área fronteira “oeste da área indígena, na saída do Brejo”. Construído em terras férteis, com interrupção das passagens de vários riachos, “antes ocupada por pomares e granjas”, denominada de “cidade de Itaparica” (ARRUTI, 1996, p. 140).

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

A construção do acampamento para funcionários, a “cidade de Jatobá”, exigiu a instalação de energia elétrica pela Chesf. Serviço extenso de rede elétrica até a aldeia Brejo dos Padres. A implantação e o fornecimento de energia, “foram e são gratuitos, por se tratar de uma linha exclusivamente dirigida à área indígena”. Enquanto em outras áreas do T.I. Pankararu, não obtiveram as mesmas vantagens, foram e são pagos pelos próprios indígenas (ARRUTI, 1996, p. 140). A UHE de Itaparica provocou a inundação da Cachoeira de Itaparica, onde existiam uma pequena UHE, cujas obras foram iniciadas em 1932 e finalizada em 1944. A UHE aproveitou a Cachoeira de Itaparica, fluxo das águas controlados por

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

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

Os indígenas Pankararu em época de estiagem deslocavam-se para as margens do rio São Francisco onde praticavam a agricultura de vazante ou trabalhos temporários em terras alheias. Na década de 1970 algumas famílias Pankararu estabeleceram numa área da Velha Petrolândia, às margens do rio, “construíram ranchos e casas de taipa [...]”. Praticavam agricultura familiar nas vazantes e ilhas do rio, como também trabalhavam em fazendas como empregados temporários. Famílias Pankararu habitavam na zona urbana da Velha Petrolândia, na Rua dos Caboclos, local de moradias exclusivamente Pankararu em casas de taipa ou de alvenarias alugadas. Praticavam a agricultura familiar, trabalhavam em olarias e produziam arte de palha de Ouricuri como bolsas, chapéus e vassouras. (SILVA, 2020, p. 144).

Ocorreu o processo de migração sazonal dos indígenas Pankararu para

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

Povo indígena Pankará: barramento das águas e dos fluxos interculturais

Os indígenas Pankará afirmam a Serra Negra como o “tronco velho”, atribuindo também a identidade indígena nas relações socioambientais com as Serras Arapuá e Cacaria, o Rio São Francisco, relações parentais e ritualística com povos indígenas habitantes em áreas adjacentes, como os Pankararu, Tuxá, Atikum. Expressando atividades produtivas, participantes de redes e fluxos de trocas socioculturais com comunidades negras e indígenas na Velha Itacuruba, rompidas pela Barragem de Itaparica. Enfatizamos estudos e entrevistas realizadas com lideranças de grupos habitantes na Velha Itacuruba com relações parentais e ritualística com os Pankará, participantes de processos de mobilizações étnicas, o povo indígena Tuxá Campos, o povo indígena Tuxá-Pajeú e as comunidades quilombolas: Negros do Gilu e Poço dos Cavalos.

O Pajé Pankará, Manoelzinho Caxeado³, relatou sobre as relações parentais e ritualística com os indígenas Atikum, Pankararu e Tuxá, com negros(as) na Velha Itacuruba. Ressaltando a Serra Negra como o “tronco velho” de todos os indígenas nos sertões, nas Serras, às margens e ilhas do Rio São Francisco. O indígena Neném Pankará citou as origens na Serra Negra, com todas as Serras e às margens do Rio São Francisco, onde a família se espalhou, “foram braiando, com negros e brancos”. Além de relatar as relações de trocas no Rio São Francisco.

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

E, também, foi afirmado pelos indígenas Pedro Limeira⁴, João Miguel⁵ e Lucélia Pankará⁶, os processos migratórios das famílias em períodos de secas na Serra do Arapuá para as margens e ilhas do São Francisco e que nesses locais trabalhavam na condição de meeiros.

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

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

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

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

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

deles. Somos famílias sim. [...]. Entramos com o processo em 2017 na FUNAI e estamos aguardando o andamento⁷.

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

Os Tuxá de Inajá são famílias nossa. [...]. Somos originários da Aldeia Tacurubá, somos da velha cidade de Itacuruba. O próprio nome da cidade é indígena. A nossa etnia é Tuxá, somos originários desse povo que vivia aqui e Pajeú é o nome que nossa família possui. É a maior família do Município [...], não sei se é porque morava às margens do Rio Pajeú, mas tornou sobrenome⁸.

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

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

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

Indígenas e quilombolas: práticas socioambientais e ritualística

A indígena Edna Campos ressaltou a existência de um Terreiro de práticas ritualísticas, num local chamado Saco, próximo ao Canto, na Velha Itacuruba, “[...] reuniam no Terreiro de Maria Barros: João Gomes, Tuxá Rodelas, Manoel Martelo e Manoelzinho Caxeado, Serra do Arapuá. Nós dançamos o Toré. Vinham

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

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

caboclos da Serra do Arapuá, da Serra Negra e de Rodelas”⁹. E a quilombola Valdeci Ana, habitante em Poço dos Cavalos, afirmou que a família não praticava uma religião específica africana, todos eram católicos. O único ritual praticado era o Toré. Mas,

Ninguém usava roupa de Caróá, usavam trajes brancos com azul. E, faziam uso do Maracá, toantes, curas e da Jurema. O Zenon, Quilombo Negros do Gilu, faz até hoje garrafadas de Jurema. Também os Pankará, principalmente D. Amélia e S. Manoelzinho Caxeado participavam dos rituais praticados em Poços dos Cavalos e nas Fazendas vizinhas. O Pajé Manoelzinho Caxeado Pankará frequentava muito a nossa casa na fazenda. Eu o chamava de Rapazote do meu pai, ficava da nossa casa para a casa dos Praxedes¹⁰.

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

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

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

9 Liderança do Povo Indígena Tuxá Campos. Entrevista realizada em 10 set. 2018, Itacuruba, PE

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

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

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

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

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

Em Serrote dos Campos quem transitava entre a Serra e o rio era Geraldo e sua mãe, pode conhecer a história. Lucélia e outros a história é daqui da Serra ou de outros lugares [...]. A história antiga de trânsito entre a Serra do Arapuá e o Rio São Francisco, os lugares de rituais, era no Poço dos Cavalos, na Fazenda Garrancho, na casa de tio Praxedes. Lá tinha muita gente misturado com pretos, Matias mesmo era bem pretim, mas a mulher era índia.

reassentado fora de Itacuruba. Meu pai não quis sair daqui¹¹.

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

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

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

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

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

[...] ficamos sem agricultura, sem criatório [pecuária], sem terra e sem trabalho. Não tem mais engenho e nem as casas de farinha. [...]. O pior foi perder as famílias por conta da dispersão, por conta que membros foram deslocados para lugares diferentes. Em Pernambuco, uma parte da minha família mora aqui, na Nova Itacuruba, nos projetos Brígida e Caraíbas. E outra parte da família foi reassentada na Bahia, em Remanso e em Ibotirama.

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

As famílias afetadas pela Barragem de Itaparica deslocadas para projetos especiais enfrentaram problemas diversos, como a diminuição do poder aquisitivo, o aumento dos preços de alimentos e o baixo valor da Verba de Manutenção Temporária/VMT recebido por cada família. O atraso na implementação dos equipamentos necessários para produção agrícola irrigada, como o sistema de irrigação, gerou ociosidade e “as alternativas de trabalho fora dos projetos são reduzidas, consequência

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

provável da inundação das terras férteis onde se concentrava a produção agrícola dos municípios atingidos pela barragem” (CORREIA, 1991, p. 182).

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

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

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

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

A quilombola corroborou com as afirmativas de outro entrevistado, Geraldo Kambiwá, sobre o importante papel atribuído aos sindicatos e a Igreja Católica Romana. Em relação à Chesf, o discurso desenvolvimentista promovido pelo Estado/Chesf: “[...] baseado nas razões do progresso aos poucos era incorporado às falas dos moradores, [...] aos poucos interiorizavam a ideia de inferioridade frente aos que chegavam trazendo a evolução [grifo da autora]” (FIGUEIREDO, 2011, p. 89).

No mesmo sentido, a liderança quilombola, Zenon Negros do Gilu,

afirmou “[...] a chegada da Chesf e a construção da Barragem de Itaparica causaram enormes prejuízos para nós, Negros do Gilu. Em 2001 iniciamos o processo e conquistamos o reconhecimento como quilombola em 2004”¹². O entrevistado relacionou os impactos socioambientais provocados pela Barragem e a emergência da identidade étnica quilombola, na Comunidade Negros do Gilu. O quilombola afirmou ainda que para o processo de reconhecimento como comunidade quilombola, “[...] na pesquisa sobre os Negros do Gilu, o Delegado, Padre da Igreja Católica, o Prefeito da Cidade, as professoras, todo mundo confirmou a nossa história e necessidade de demarcação uma terra para nossa sobrevivência e união do grupo. O processo de desterritorialização dos Gilus ocasionado pelo Lago de Itaparica provocou diversos problemas na comunidade, comprometendo “radicalmente nas formas de moradia, de produção, de trabalho, de organização social do grupo, na intimidade do território que habitavam em todas as formas de reassentamentos, os Gilus deveriam se adaptar à individualização da vida e da produção (BEZERRA, 2006, p. 65).

A Barragem de Itaparica provocou a dispersão das famílias de Negros do Gilu, pois algumas famílias receberam indenizações e foram embora para lugares distintos. Outras optaram pelo reassentamento na Nova Itacuruba, no Projeto Brígida, em Orocó (PE) e no Projeto Fulgêncio Batista, em Santa Maria da Boa Vista (PE), com um sistema de irrigação com águas do Rio São Francisco. Enquanto 13 famílias foram reassentadas numa Agrovila em Jeremoabo (BA), irrigação ligada ao Rio Vaza-Barris, rio perene (BEZERRA, 2006).

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

12 José Alexandre dos Santos, (Zenon). Liderança na Comunidade Quilombola Negros do Gilu. Entrevista realizada em 10 set. 2018, na Sede da Associação da Comunidade Quilombola Negros do Gilu, na área urbana na Nova Itacuruba, PE.

famílias que vive aqui, a renda é de aposentadoria ou do Bolsa-família. Os projetos desenvolvimentistas são planejados e executados por agentes públicos aliados a investidores e financiadores privados, usufruindo de benefícios tais representantes. Enquanto as pessoas habitantes nas áreas afetadas são somente componentes de mitigação. E, por isso, em projetos de desenvolvimento, a exemplo do Projeto da UHE de Itaparica, predomina a desigualdade em oportunidades e em prejuízos (SCOTT, 2009).

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

O indígena Luiz Gonzaga Pereira dos Santos, liderança Atikum, no Perímetro de Irrigação Brígida, em Orocó (PE). Afirmou as relações parentais e ritualística dos indígenas Atikum, Serra Umã¹³, com os indígenas Pankará, Serra do Arapuá. Evidenciou a identidade indígena Atikum, “nasci na Serra Umã, tenho família na Aldeia Umã e na Aldeia Pankará”¹⁴. Em 1971 a sua família estabeleceu moradia em Itacuruba, na Ilha Surubabel. Ressaltou, “[...] a minha família descia a serra na época de seca. Meu pai todo ano ia para a beira do rio. Como continuou seco, meu pai ficou morando na ilha. Em 1980 casei e meu pai voltou a morar até sua morte na Serra Umã”.

Enfatizou, Luiz Gonzaga, o trânsito entre a Serra Umã e o Rio São Francisco, na área da Velha Itacuruba, trabalhando na condição de meeiro. E, com a Barragem de Itaparica, conquistou um lote de terra de 03 hectares no Projeto

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

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

Brígida, em Orocó (PE). Ressaltou, a melhora na vida, antes não tinha terra e “[...] passei a trabalhar para mim, plantando inhame e macaxeira. A cebola parei de plantar para não perder dinheiro”. O entrevistado evidenciou o aumento familiar e na Agrovila não há espaços para construção de novas casas e não há terras. Além da CHESF não ter concluído tudo que estava no projeto, nunca separou 10 hectares em áreas de sequeiro. Alguns moradores na Agrovila invadiram áreas de sequeiro. Então, “[...] eu peguei de um pedaço de terra, foi esse que localizei a aldeia, reuni com João Guarda, liderança Pankará, registramos na FUNAI, 250 pessoas das nossas famílias, respaldos pelo Pajé Manoelzinho Caxeado”.

O entrevistado, João Batista Neto, conhecido por João Guarda, liderança Pankará, afirmou também as relações parentais com os Pankará e Atikum, “A minha família é da Lagoa, família Caxeado, meu tio é o Pajé Manoelzinho Caxeado. Francisco Limeira e os Gameleira, nós somos todos descendentes. A família e minha esposa também são daqui da Serra [Arapuá] misturada com Atikum, Serra Umã. [...]”. O entrevistado evidenciou também os fluxos migratórios entre a Serra do Arapuá e a Velha Itacuruba em períodos de seca, “[...] meu irmão já estava lá e eu comecei a ir em busca de trabalho. A gente descia a serra na época da seca e trabalhava no terreno dos outros como meeiros, plantando cebola, feijão, milho e arroz. E, quando iniciava as chuvas, subia [voltava] a Serra [do Arapuá]. Reafirmou o entrevistado a realização de rituais e práticas de cura no Projeto Brígida, onde reunimos toda a família Pankará, reassentada. Além de concordar com Luiz Gonzaga Atikum Brígida, sobre os problemas existentes na Agrovila e o direito a área de sequeiro equivalente a 10 hectares, acrescentou o registro na escritura do lote. E, afirmou o direito a área para aldeia, “sou indígena, minha condição é de migrado. [...] precisamos de uma aldeia para continuar as nossas origens indígenas”.

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

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

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

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

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

A Chesf prometeu à população afetada pela Barragem de Itaparica melhores condições socioeconômicas. Então, os reassentados projetaram a reconstrução de sua vida para a maioria sair da condição de sem-terra para proprietários

de lotes irrigados; mas o que de fato ocorreu nas agrovilas para a maioria dos reassentados foram condições piores daquelas em que viviam às margens do rio; isso pela demora de mais de 15 anos para finalizar a infraestrutura de irrigação, e alguns perímetros irrigados nunca concluídos. Além de solos inadequados para a agricultura ou o desconhecimento dos reassentados nas práticas agrícolas irrigadas.

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

REFERÊNCIAS

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

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

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

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

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

DÁVALOS, Nelson E. Bernal. **Vulnerabilidade socioambiental e os impactos do reassentamento e dos eventos climáticos extremos sobre o povo indígena Tuxá de Rodelas-Bahia**. Brasília: UnB, 2021. (Tese Doutorado em Desenvolvimento Sustentável);

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

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

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

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

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

SILVA, E. C. de A. **Indígenas Pankararu no sertão de Pernambuco**: vida, deslocamentos e trabalho. Recife: UFPE, 2020. (Tese Doutorado Serviço Social). WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UnB, 1991;

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

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

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

Pesquisa em acervo CHESF:

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

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

ENTREVISTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Território Pankará.

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

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

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



PARTE III

ÁFRICA, AFRODESCENDENTES E RELAÇÕES

ÉTNICO-RACIAIS

foto: Camila Brandão

O Negro na Formação do Brasil: História, Cultura e Resistência

Vitor Batista dos Santos

DOI: 10.5281/zenodo.10530107

Introdução

A cultura africana chegou ao Brasil com os povos trazidos da África durante os longos e árduos períodos em que perdurou o tráfico transatlântico negreiro. Ao chegarem em solo brasileiro, esses povos eram expostos a condições inumanas de trabalho forçado, a violências, opressões e a diversas tentativas de silenciamento e apagamento de sua cultura e até mesmo de suas próprias identidades étnicas.

Os cativos aqui desembarcados eram originários de várias regiões do continente africano, aspecto que refletiu nas diversidades étnicas, linguísticas e culturais dos escravos e foram essas intercambialidades que influenciaram sobremaneira as culturas e tradições existentes no Brasil, seja na dança, música, lenda, culinária, idioma, e, etc. Ademais, o contato entre grupos sociais heterogêneos resultou na configuração de novas identidades, no sincretismo religioso e na miscigenação.

A história do negro no Brasil é marcada pela trajetória de luta e resistência, seja identitária, a opressão, a violência, ao escravismo, sendo que uma dessas formas de resistência era o aquilombamento, organizações territoriais que se tornavam comunidades livres e autossustentáveis.

Os povos negros sempre foram marginalizados, estigmatizados e inferiorizados, tanto socialmente quanto culturalmente. Desde o início da diáspora africana a população negra busca afirmar sua identidade perante a sociedade brasileira, uma trajetória marcada pelo preconceito etno-racial e a discriminação, fruto do período colonial, ainda vivenciado na contemporaneidade.

A problemática aqui levantada é que mesmo depois de um século de abolição da escravidão ainda persiste o preconceito racial e o olhar discriminatório para com os povos negros como uma mazela enraizada em nossa sociedade. Nossa hipótese é que essa questão se deva ao fato de como o sistema oficial brasileiro atua na transmissão do conhecimento sobre

a África, os povos africanos e a cultura afro-brasileira, ocultando valores, costumes e sua significativa contribuição para a história e formação do Brasil.

A importância deste estudo centra-se em entender porque mesmo depois tanto tempo de abolida a escravidão no Brasil ainda persiste uma sociedade preconceituosa, com uma visão deturbada cheia de estereótipos que discrimina e marginaliza os povos africanos, afro-brasileiros e sua cultura, uma sociedade que inferioriza o ser humano pela cor de sua pele. Nossa intenção é corroborar com um novo olhar acerca da realidade histórica dos povos negros e da cultura africana e afro-brasileira, enriquecendo o arcabouço acadêmico e dando voz aos subalternos, ressignificando-os.

Nosso objetivo é refletir a trajetória histórica do negro na formação do Brasil, especificamente, os processos da diáspora africana, a identidade étnica, as diversidades culturais e o preconceito racial sofrido por essa parcela da população. Trata-se de um estudo descritivo de caráter bibliográfico onde apresentamos como resultado a realidade histórica e as contribuições dos africanos escravizados e seus descendentes na formação da sociedade brasileira.

Procedimentos metodológicos

Os procedimentos técnicos adotados nesse estudo foram o levantamento de dados através da revisão bibliográfica seletiva e reflexiva sobre o tema, e que serviram de fonte para execução da pesquisa. Utilizamos como aportes teórico-metodológicos os estudos de Ki-Zerbo (1982), Moura (1987), Souza (2006), Vainfas (2001) que atendem a uma metodologia descritivo-bibliográfica, acessada virtualmente via internet, como também impressa.

História e cultura africana

Ao falarmos de cultura africana precisamos remontar como tudo começou. Muito antes da chegada dos colonizadores portugueses, o território hoje denominado Brasil já era desbravado por povos originários que no início da colonização foram os precursores do trabalho braçal e forçado. Os nativos

apelidados pelos invasores de índios foram muitas vezes aldeados, miscigenados e escravizados, todavia, conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha (1992) os povos originários não foram sujeitos passivos no período colonial, estes por sua vez resistiam bravamente (fato que fazia com que fossem muitas vezes dizimados), formavam alianças e parcerias comerciais que lhes favorecessem (escambo de mercadorias como armas e pau-brasil, por exemplo), ou seja, os nativos eram sujeitos ativos de sua própria história, situação colonial geralmente diferente da contada na maioria dos livros de história.

Posteriormente, por volta do século XV ao XVIII, devido à escassez de mão de obra, foi dado início a escravização de negros africanos, assim denominados pela cultura ocidental, fazendo referência a cor da sua pele. Assim, no decorrer do período colonial brasileiro, várias levas de cativos foram importados do continente africano forçadamente, sendo estes considerados conforme aponta André João Antonil (1982, p. 89): “as mãos e os pés dos senhores de engenho porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente”.

As plantações de cana-de-açúcar, café e algodão, proporcionaram um sistema de relações sociais específicos que tinha como figura central o senhor de engenho, e a extração de minério como o ouro desencadeou na dispersão de pessoas à procura de minas e conseqüentemente dos lucros advindos dessa atividade, necessitando cada vez mais do trabalho braçal, tarefa desenvolvida pelos povos escravizados. Todavia, essas não eram as únicas formas de escravidão no Brasil, existiam os trabalhos nas cidades (domésticos), no transporte de produtos, fabrico de cerâmica, beneficiamento do couro, transporte de seus proprietários, entre outros (JARDIM, 2019).

Assim, os cativos constituíam a base da pirâmide de sustentação do sistema vigente da época, totalmente escravista, apresentado de forma sintética na figura 1.

Apesar da condição de escravos as quais eram subordinados pelos opressores, esses povos conseguiram manter sua cultura, suas heranças ancestrais e as memórias de seu país de origem e “acabaram recriando outras formas culturais ao entrarem em contato com outras raças e povos aqui instalados” (SANTOS,

2015, p. 8). Esses intercâmbios culturais contribuíram para a diversidade cultural hoje existente no país, tema de discussão do nosso último tópico.

Após a abolição os ex-escravos não tiveram direito indenização, não possuíam qualificação profissional e na maioria das vezes eram iletrados, marginalizados por sua condição, sendo que alguns cativos permaneciam nas fazendas “de seus antigos donos”, outros moravam nas ruas e em locais periféricos (JARDIM, 2019, p. 50).

Figura 1: Estrutura da sociedade colonial brasileira.



Fonte: Adaptado de (<https://brainly.com.br/tarefa/32827347>).

Após a abolição os ex-escravos não tiveram direito indenização, não possuíam qualificação profissional e na maioria das vezes eram iletrados, marginalizados por sua condição, sendo que alguns cativos permaneciam nas fazendas “de seus antigos donos”, outros moravam nas ruas e em locais periféricos (JARDIM, 2019, p. 50).

Ademais, após abolida a escravidão ainda existem vários entraves para inserção das populações negras dentro das instâncias da sociedade brasileira (economia, cultura, educação, política, e, etc.), evidenciando ainda mais o mito da

democracia racial e que sempre foram marginalizados, inferiorizados e em grande medida continuam a ocupar os lugares subalternos da sociedade brasileira, aspectos que demonstram a necessidade emergente de políticas voltadas a valorização da Cultura Negra, assim como a efetividade de fato da democracia racial no país. Segundo Joseph Ki-Zerbo (1982):

[...] a história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita. E isso porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada (KI-ZERBO, 1982, p. 21).

Para isso, é necessário significarmos de sentidos a importância do continente africano e a contribuição do negro na formação do Brasil, ressaltando a trajetória desses povos antes e após a escravidão, mas, sobretudo, sem perder de vista os aspectos culturais que influenciaram direta ou indiretamente no que somos hoje. Um passo importante é levarmos às salas de aula a história da África sem ocultação de fatos memoráveis, que na maioria das vezes são silenciados, esquecidos ou narrados de forma pontuais e esporádicas.

Nesse sentido, há de se ressaltar que a implantação da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, alterada pela Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, consiste em um avanço importante, ainda que incipiente, pois em certa medida reconhece a contribuição dos povos africanos e afro-brasileiros na construção da sociedade brasileira amenizando a dívida histórica do país com essa parcela da população marginalizada.

As referidas leis dispõem sobre a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira na grade curricular da educação básica pública ou privada, o que corrobora com a ampliação dos horizontes e debates conceituais pautados em uma perspectiva descolonizada do pensamento e das abordagens historiográficas, passando a dar ênfase à valorização e respeito às diversidades étnicas, sociais, religiosas, linguísticas, culturais, etc., na busca da emancipação dos modelos discriminatórios, dando voz e ressignificando essa parcela da população esquecida, silenciada e deturpada da história do Brasil (BRASIL, 1996; 2003).

A diáspora africana: trajetória de luta e resistência

A diáspora africana é termo cunhado para caracterizar a imigração forçada e violenta de africanos e suas contribuições na formação do Brasil, bem como acerca das questões raciais no País. Nesse sentido, consideram-se populações na diáspora, os africanos advindos do continente americano e também os seus descendentes.

O continente africano foi palco de interesses de exploradores mundiais, resultando em séculos de opressão e trabalho forçado. Souza (2006) relata as duras travessias pelo Oceano Atlântico as quais foram submetidos povos africanos, trazidos como mercadoria para serem expostos à condição de escravo no Brasil. Além das mudanças ambientais em que viviam, sendo expostos a contextos geográficos, religiosos e socioculturais completamente diferentes daqueles que estavam acostumados em seu território de origem, aqui tiveram que adaptar seu modo de vida e incluir seus costumes e tradições em seu cotidiano, seja nas lavouras, nos engenhos, nas minas, tendo que adaptar-se ao novo território e aprender a nova língua.

Segundo Carlos Morre (2008),

Durante muito tempo, as diásporas africanas escravizadas no exterior tiveram de forjar uma visão idílica desse continente para existir, resistir e se manter. Por razões evidentes – que têm a ver com a brutalidade com a qual a África viva foi arrancada dos africanos escravizados no exterior da África, a imagem que se tem desse continente, elaborada carinhosamente pelo imaginário dos deportados, via de regra, foi uma idealização. Para preservar o rico legado ancestral que nos permitiu atravessar o horror de viver em estado de escravidão racial nas Américas por mais de quatro séculos, foi necessário idealizar essa África da qual tínhamos sido arrancados para sempre. A África aparece, nessa visão, como um lugar quase sem tensões internas ou contradições inerentes à sua própria experiência histórica (MOORE, 2008, p. 11).

De acordo com Clovis Moura (1987), o Brasil foi o país da América que concentrou em suas regiões, o maior número de africanos desembarcados para mão de obra escrava, e o tráfico transatlântico teria durado mais de quatro séculos. Souza (2006) estima que houve quase cinco milhões de importações de

escravos. Todavia, não podemos afirmar em números precisos à quantidade de pessoas que serviram de mercadoria e tiveram suas vidas marcadas em todos os contextos possíveis, sendo “arrancado” do seio da sua origem, seu convívio sociocultural e exposto às condições inumanas de trabalho, opressão, violência, preconceito racial, sendo marginalizados, inferiorizados, e privados de sua própria liberdade.

O aquilombamento constituiu em uma das formas de rebeldia contra os castigos e opressões sofridas, resistência ao escravismo, seguido do desejo de liberdade, na qual sua conquista era conseguida após uma longa trajetória de luta, a pesar de que na maioria das vezes não conseguiam chegar ao destino almejado. Uma das problemáticas enfrentadas pelos escravos durante a fuga era as perseguições que sofriam pelos capitães do mato que atuavam sob as ordens dos “donos” de escravos, saindo pelas matas visando capturá-los. Ressalta-se, que na maioria das vezes, os capitães do mato também eram homens negros, denominados como feitores, contratados principalmente para capturar os “escravos fujões”.

Assim, os quilombos, mocambos e/ou terras de preto como eram denominados, foram constituídos por povos escravizados que fugiam em resposta ao regime escravista vigente, por povos indígenas e também por europeus excluídos do sistema. Os agrupamentos e/ou aquilombamento eram organizações territoriais que se tornavam comunidades livres e autossustentáveis, constituindo-se, portanto, uma forma de resistência e ressignificação.

As distribuições espaciais dos territórios redutos de quilombos inferem que muitos aspectos foram levados em consideração na escolha do território a ser ocupado: questões ambientais, geográficas e ecológicas, como locais com recursos hídricos abundantes (rios, riachos, baías, e, etc.), ambientes favoráveis à caça, pesca, coleta, prática agrícola, e também lugares estratégicos de difícil acesso, onde pudessem ter uma visão panorâmica do espaço o que facilitaria a visibilidade e evitaria que tais grupos fossem pegos de surpresa por possíveis captadores, sendo comuns também, locais onde fosse possível a articulação com setores da sociedade. Estes aspectos evidenciam que os povos negros assim como os originários não foram sujeitos totalmente passivos durante o Brasil colônia,

ambos os grupos étnicos tem como característica histórica suas trajetórias de lutas e resistências perante a sociedade.

Identidade negra e preconceito racial no Brasil

Autores como Stuart Hall (2001), Homi Bhabha (1998) e outros discutem o tema identidade e questionam as antigas concepções advindas da psicologia que acredita que cada ser humano possui uma única identidade, pessoal e intransferível. Ou seja, parte-se da perspectiva de que cada indivíduo possui um jeito próprio de ser inconfundível, mesmo que seja semelhante ao de outrem.

Na contra do status que, os autores Hall e Bhabha compreendem que a identidade é dinâmica, mutável e relacionada à alteridade, a subjetividade e se constitui a partir de distintas dimensões culturais e não estáticas e imutáveis. Nesse ínterim, a identidade negra racial está diretamente relacionada a gênero, classe, sexualidade, dentre outros aspectos coexistentes em cada sujeito. O negro ao longo de sua trajetória histórica tem suas identidades culturais e sociais marginalizadas pela identidade europeia dominante ainda atualmente (SILVA, 2005).

Ressalta-se mais uma vez que:

A população negra no Brasil é formada por descendentes de escravos que foram trazidos do continente africano, obrigados a deixar para trás uma história, religião e costumes. Ao longo de trezentos anos foram inferiorizados estigmatizados devido a sua cor e origem, pois o pensamento dominante disseminava uma ideia que a África era uma terra de povos atrasados e não civilizados (JARDIM, 2019, p. 54).

Assim, apesar do Brasil ser um país marcado pelas diversidades étnico-raciais, as populações negras tiveram suas histórias e culturas apagadas, inferiorizadas e estigmatizadas em detrimento da supremacia branca, uma cultura hegemônica dominante que ditava no passado colonial e ainda dita na contemporaneidade, às regras da sociedade brasileira, transformando os povos negros em vítimas de preconceito, sobretudo racial e religioso, discriminação, opressão e violência estrutural.

Desde o período colonial a população negra luta para afirmar sua identidade social e cultural perante a sociedade brasileira “ao mesmo tempo, em que atuavam contra a discriminação racial e lutavam para ocupar mais espaços na sociedade brasileira, os negros preservavam a sua cultura mediante manifestações como as congadas, maracatu...” (MATOS, 2012, p. 192).

Todavia, por mais que essa parcela população venha lutando em prol da garantia de direitos ditos fundamentais da pessoa humana e de um espaço/lugar nas diferentes instâncias da sociedade brasileira, na maioria das vezes resta-lhe ao povo negro os lugares marginalizados e subalternos, evidenciando ainda mais que a democracia racial no país é apenas um mito.

E desse modo, as consequências do preconceito racial tornam-se cada dia mais nefastas, tendo em vista que mesmo depois de um século de abolição da escravidão o racismo e conseqüentemente a discriminação contra a população negra e afrodescendente ainda se encontram enraizados na sociedade brasileira. Exemplos disso, mas não os únicos, é o preconceito contra as religiões de matrizes culturais africanas, a intolerância religiosa, o racismo étnico e conseqüentemente o desrespeito às diversidades étnicas, religiosas e culturais existentes no país.

Diante do exposto, acreditamos que esses entraves sejam decorrentes de como o Brasil atua na educação de crianças, jovens e adultos, ou seja, na transmissão de conhecimento e produção historiográfica sobre o continente africano, os povos negros e a cultura afro-brasileira, ocultando fatos memoráveis como os valores, os costumes e demais contribuições desse povo para a história e formação da sociedade brasileira.

Em vista disso, em pleno século XXI, podemos inferir que o desconhecimento e/ou desvalorização em relação à história da cultura africana e afro-brasileira acarreta visões errôneas e negativas. Esses pensamentos estereotipados e discriminatórios acabaram sendo conduzidos no decorrer do tempo, e a pesar da existência de políticas voltadas às populações negras e afrodescendentes como ações afirmativas, a produção de conhecimento e a aprovação de leis antirracistas e educacionais, ainda há muito a ser feito para arrancar as raízes históricas do preconceito, da discriminação e desigualdade

étnico-racial no país e efetivar a democracia racial de fato.

O negro na formação da sociedade brasileira: diversidade cultural

Os africanos escravizados no Brasil e seus descendentes contribuíram significativamente para a formação do país, seja com os resultados advindos da mão de obra forçada, na religião, na arte, na culinária, ou seja, nos aspectos sociais, econômicos e culturais, e a pesar do seu silenciamento, apagamento e/ou esquecimento na história social, foram fundamentais na formação e história do nosso país. De acordo com Ronaldo Vainfas (2001):

Durante o período colonial, quase nada se sabia sobre a origem étnica dos africanos traficados para o Brasil. Porém, ao longo do período passou-se a designá-los a partir da região ou porto de embarque, ou seja, das áreas de procedência (VAINFAS, 2001, p. 66).

Nesse ínterim, destacam-se os bantos assim designados conforme sua unidade linguística advindos da Angola, Congo e Moçambique e os sudaneses provenientes do Sudão e da Costa do Guiné (SOUZA, 2006). Assim:

Os povos bantos predominaram entre os escravos traficados para o Brasil desde o século XVII, concentrando-se na região sudeste, mas espalhados por toda a parte, inclusive na Bahia. [...] Os Bantos oriundos do Congo eram chamados de congo, muxicongo, loango, cabina, monjolo, ao passo que os de Angola o eram de massangana, cassange, loanda, rebolo, cabundá, quissamã, embaca, benguela (VAINFAS, 2001, p.67).

Os sudaneses originários da África Ocidental também contribuíram para a formação da sociedade brasileira, principalmente no que tange as práticas religiosas como o candomblé e na economia através dos escravos e da mão de obra forçada. Estes foram os dois grandes grupos que tiveram maior influência nos costumes e miscigenação em solo brasileiro (SANTOS, 2015).

Ao chegarem no Brasil se depararam com a religião católica e consequentemente acabaram sendo influenciados, todavia, não deixaram

as suas práticas religiosas e crenças de lado. Em vista disso, o contato entre grupos sociais heterogêneos resultou na configuração de novas identidades, no sincretismo religioso, dentre outros aspectos culturais. Tais sincretismos sempre estiveram presentes na história do Brasil, inicialmente no período colonial com a chegada dos portugueses e posteriormente dos Jesuítas, sacerdotes que tinham como missão catequizar os nativos, considerados na época como selvagens.

Este processo sincrético foi intensificado com a chegada em solo brasileiro dos africanos cativos, que em decorrência do modo de catequizar dos missionários, à prática de seus cultos e rituais de origem africana, passou a associar seus orixás aos santos católicos, como forma de ocultar o culto e ritos aos orixás. Sendo assim, a figura de São Jorge para a Igreja Católica é considerada Oxóssi para as religiões de matrizes africanas, Candomblé e Umbanda; São Antônio para os católicos, Ogum para os povos de santo; Oxum foi sincretizada como Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora das Cadeias, com Iemanjá, e assim por diante, criando, portanto, novas formas de expressões sincréticas.

Conforme Mattos (2012, p.155): “os africanos influenciaram profundamente a sociedade brasileira e deixaram contribuições importantes para o que chamamos hoje de cultura afro-brasileira”. Dentre as diversidades culturais, destaca-se ainda a música (lundu), a dança (capoeira, samba de roda, maracatu), o idioma (natureza lexical), instrumentos musicais (berimbau, afoxé, agogô) a culinária (acarajé, feijoada, vatapá, caruru, mungunzá, abará, cocada), entre outros.

No que tange ao intercâmbio entre culturas e povos distintos há de se ressaltar também a miscigenação. Paiva (2001) assinala como ocorreu esse processo:

Misturavam-se informações, assim como etnias, tradições e práticas culturais. Novas cores eram forjadas pela sociedade colonial e por ela apropriadas para designar grupos diferentes de pessoas, para indicar hierarquização das pessoas, para impor a diferença dentro de um mundo cada vez mais mestiço. Da cor da pele à dos panos que a escondia ou a valorizava até a pluralidade multicolor das ruas coloniais, reflexo de conhecimentos, migrantes, aplicados à matéria vegetal, mineral, animal e cultural (PAIVA, 2001, p. 36).

Essa mistura, cruzamento e/ou incorporação cultural entre povos africanos, indígenas e portugueses proporcionou a construção de uma identidade cultural brasileira e/ou Afro-Brasileira, corroborando para as diversidades culturais existentes no Brasil. Ademais, a influência e herança africana torna-se visível em vários segmentos da sociedade brasileira, até mesmo no “jeito de andar e no falar do brasileiro” (FREYRE, 2001, p. 346).

Conclusão

As discussões apresentadas nesse artigo reportaram-se a história e cultura negra africana e afro-brasileira e suas contribuições na formação do Brasil. O debate refletiu o processo diaspórico, a identidade negra, o preconceito racial e as diversidades culturais originárias dos intercâmbios culturais.

Para responder aos questionamentos e atender ao objetivo proposto, as discussões foram norteadas a partir da revisão seletiva e reflexiva bibliográfica, que corroboraram com a composição do arcabouço de ideias e resultados aqui expostos.

Vimos que a população negra no Brasil é formada por descendentes de escravos que aqui chegaram durante o período colonial em duras travessias e que o tráfico transatlântico negreiro, perdurou por séculos para suprir as demandas da sociedade da época, pautada no lucro e acúmulo de riquezas, um sistema totalmente escravista.

Nesse sentido, entre os séculos XV ao XVIII, esses povos foram capturados e obrigados a deixarem seus territórios de origem, e ao chegarem a solo brasileiro, eram subordinados a condições inumadas de trabalho, a discriminação, a estigmatização, a inferiorização, a violência, ao apagamento e silenciamento étnico, linguístico e cultural. Em vista disso, muitos negros escravizados resistiam ao escravismo, ou seja, à vida de subordinação em que eram expostos, opressões, castigos físicos, entre outros. Uma das formas de resistência era a fuga para lugares, espaços territoriais, onde fosse favorável a sua vivência e liberdade, espaço/lugar, que ficou conhecido como Quilombo, Mocambo, Terras de Preto para se referir

a uma terra cheia de sentidos, significados, simbologias e ressignificações.

O estudo demonstrou que os africanos escravizados e seus descendentes contribuíram significativamente para a história e formação do Brasil, seja na economia, na cultura, entre outros, e a pesar de terem sua história silenciada, esquecida, apagada e/ou ocultada foram os “pilares” de sustentação da sociedade colonial brasileira e influenciaram sobremaneira as diversidades culturais e formação do país.

A pesar de o Brasil ser um país marcado pelas diversidades étnico-raciais, a população negra vem travando uma luta constante no decorrer do tempo para afirmar sua identidade perante a sociedade, e essa trajetória é marcada por visões deturbadadas, estereotipadas, pelo preconceito e discriminação, sobretudo, racial e religioso, herança colonial enraizada na sociedade brasileira como resultado da atuação do sistema oficial brasileiro na educação, na sua forma de produzir e ensinar a história da África, dos negros e da cultura afro-brasileira, ocultando fatos memoráveis da historiografia e as relevantes contribuições desses povos para o Brasil ser o que é hoje.

Nesse sentido, entendemos que a implantação da lei 9.394/96, alterada pela lei 10.639/03, constitui um avanço importante, ainda que tímido, tendo em vista que estabelece a obrigatoriedade da história e cultura afro-brasileira no ensino básico, pois consideramos ser a escola e o ensino, vetores fundamentais para o conhecimento, conscientização, respeito, aceitação e valorização das diversidades. Precisamos trabalhar a historiografia e cultura dos Povos Africanos e Afro-Brasileiros de modo à por fim ao preconceito e discriminação em todas as suas formas.

REFERÊNCIAS

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982;

BHABHA, H. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998;

BRASIL. **Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília;

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9.394/96**. Diário Oficial da União. Brasília. 1996;

CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992;

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 43 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001;

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guaracira Lopes Louro. 5ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001;

JARDIM, Alyne de Sousa. A formação identitária afrobrasileira e africana em Ponciá, de Conceição Evaristo e Venenos de Deus, Remédios do Diabo de Mía Couto. In: **Revista Humanidades e Inovação** v.6, n.14 – 2019. p. 48-63;

KI-ZERBO, J (org). **História geral da África**. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982 (volume 1 – Metodologia e pré-história da África);

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e Cultura afro-brasileira-Brasileira**. 2ª ed. - São Paulo: Contexto, 2012;

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**; sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2008;

MOURA, C. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo, Editora Ática, 1987;

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e Universo Cultural na Colônia**. Minas Gerais: UFMG, 2001;

SANTOS, Marlene Gôngora dos. **Contribuições do negro na formação do povo brasileiro**. Monografia (especialização) - Universidade Federal do Paraná, Curso de Especialização em Educação das Relações Étnico-Raciais, Curitiba, 2015. p. 74;

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005;

SOUZA, M. M. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006;

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PARTE IV

CAMPESINATO, ECOLOGIA HUMANA E ETNOCONSERVAÇÃO

Produção de Cerâmica Utilitária: Das Origens a Contemporaneidade

Juliana Ribeiro dos Santos Costa
Maria Cleonice de Souza Vergne
DOI: 10.5281/zenodo.10530142

Introdução

A produção de cerâmica utilitária é um ato tradicional que remonta a antiguidade. Para melhor situarmos os leitores, a cerâmica utilitária é uma subcategoria da cerâmica popular (utilitária, decorativa, figurativa, etc.), destinada ao uso cotidiano e/ou doméstico (REGO, 2013). Apesar de não existir datação precisa quanto à invenção da cerâmica, sabe-se que ela ocorreu em diversas partes do mundo, fazendo parte do cotidiano de diferentes sociedades e classes sociais ao longo da história da humanidade. Especificamente, no Brasil a produção de cerâmica teve como precursores os povos originários, que nos deixaram como herança os saberes e fazeres do barro, entre outros conhecimentos tradicionais, que diversificam a cultura do país.

Nos primórdios, os utensílios cerâmicos eram confeccionados a partir de técnicas simples como a técnica de modelagem; e a queima era realizada por meio da exposição das peças ao sol. No decorrer do tempo, os processos técnicos e operacionais foram sendo aprimorados e introduzidos novas técnicas e tecnologias nas etapas de fabricação, como o uso do torno e do forno a lenha, advindos com a cultura europeia e africana.

Até chegar a cerâmica propriamente dita, existe um longo processo denominado por estudiosos da arqueologia como cadeia operatória que engloba a coleta da matéria-prima e preparo da pasta, modelagem, secagem, acabamento de superfície, queima, decoração, apliques, entre outros. Os artesãos e artesãs ceramistas, tanto no passado longínquo, quanto na atualidade, seguem basicamente as mesmas etapas da cadeia de produção.

O que sabemos sobre a produção cerâmica em tempos remotos são evidências arqueológicas, que demonstram que inicialmente os utensílios eram produzidos para uso doméstico e só posteriormente, para outras

funções sociais. Na contemporaneidade, a prática cerâmica vem perdendo espaço na sociedade devido a uma série de fatores internos e externos, e é geralmente produzida para atender aos anseios do mercado consumidor.

O ofício de ceramista é resultado da interação social e do compartilhamento de experiências entre povos distintos. O saber manifestado no fazer cerâmica é uma herança ancestral de tradição familiar, passado de geração a geração de forma oral e empírica. Geralmente, desde cedo as crianças acompanham os oleiros nos locais de produção e aprendem a arte do ofício brincando. É por meio da transmissão dos saberes, das memórias e experiências compartilhadas que a prática cerâmica se mantém, se reinventa e se perpetua.

Em termos gerais, este artigo pretende abordar o processo de produção da cerâmica utilitária, das origens a contemporaneidade e os papéis da memória e da tradição na transmissão e perpetuação do saber fazer cerâmica, a partir da revisão seletiva e reflexiva das contribuições bibliográficas dispostas em artigos, livros, teses, dissertações e, sobretudo, o referencial teórico-metodológico da disciplina “Tradição Oral, Memória e História: Métodos e Técnicas para a Pesquisa” do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN-UNEB), ministrada pelo professor D^o José Jorge Andrade Damasceno.

Utilizamos como aporte teórico os estudos de Araújo (2018), Cruz e Correia (2007), Martin (1996), Lévi-Strauss (1986), Santos (2020), Halbwachs (2013), Hobsbawm (1997), Bosi (1994), Ricouer (2007), Prous (2007), Seda (2010), Luna e Nascimento (2000), Pollak (1989) e Vansina (2010), que versam sobre a temática e que corroboraram para atender ao objetivo proposto.

Breve histórico da origem da cerâmica

“A palavra cerâmica vem do grego ‘Kéramos’, que significa argila queimada, ou terra queimada” (BORGES & SILVA, 2017, p. 36). Conforme apontado em estudos arqueológicos, a cerâmica é uma das mais antigas invenções do homem e teria surgido a partir da necessidade do homem de estocar alimentos (uso doméstico e/ou utilitário) e só depois os objetos cerâmicos teriam sido utilizados

para outros fins como sepultar mortos, cerimoniais, ritualísticos, decorativos, etc. (MARTIN, 1996). Segundo Jancileide Souza dos Santos, doutora e mestre em História da Arte:

As primeiras manifestações ceramistas na história da humanidade, tanto no Ocidente como no Oriente, eram feitas a partir da cocção das peças de barro ao sol. Naquela época, momento em que as sociedades começaram a se fixar em territórios, o uso do forno para cozimento ou queima das peças ainda não era uma realidade. Por volta do ano 7000 AEC, os oleiros do Oriente Próximo já produziam peças de argila cozidas em fornos. A técnica imediatamente foi assimilada por distintos povos, uma vez que a partir dela resultavam objetos muito mais duradouros e resistentes. No processo de sedentarização das comunidades de caçadores e coletores, artesãos com ferramentas simples produziram peças de cerâmica tão belas quanto úteis. O trabalho, no entanto, era lento e exigia muito dos seus criadores – assim como é a realidade da produção ceramista de muitas artesãs e artesãos atualmente (SANTOS, 2020, p. 291).

A assertiva acima exposta evidencia que a prática cerâmica é um ofício que requer muita habilidade dos produtores, e essa aptidão foi sendo aprimorada cada vez mais no decorrer do tempo e adaptadas ao contexto da época e a realidade de cada ceramista ao longo da história humana. Ademais, a cerâmica possui um papel significativo nas diversas culturas e sociedades, atendendo tanto as necessidades cotidianas, quanto econômicas. Conforme a Associação Nacional dos Fabricantes de Cerâmica (ANFACER):

A cerâmica é muito antiga, sendo que peças de argila cozida foram encontradas em diversos sítios arqueológicos. No Japão, as peças de cerâmica mais antigas conhecidas por arqueólogos foram encontradas na área ocupada pela cultura Jomon, há cerca de 8 mil anos, talvez mais. Antes do final do período Neolítico (ou da Pedra polida), que compreendeu, aproximadamente, de 26 mil AC até por volta de 5 mil AC, a habilidade na manufatura de peças de cerâmica deixou o Japão e se espalhou pela Europa e Ásia, não existindo, entretanto, um consenso sobre como isto ocorreu. Na China e no Egito, por exemplo, a utilização da cerâmica remonta a mais de 5 mil anos. Nas tumbas dos faraós do Antigo Egito, vários vasos de cerâmica continham vinho, óleo e perfumes para fins religiosos.

Um dos grandes exemplos da antiga arte cerâmica chinesa está expressa pelos guerreiros de Xian. Lá os arqueólogos encontraram em 1974 o túmulo do imperador Chi-Huand-di, que nasceu por volta do ano 240 AC (ANFACER, 2011, p. 1).

Já no Brasil, a cerâmica teria surgido independente do Velho Mundo e remonta a períodos anteriores ao surgimento da agricultura (LUNA & NASCIMENTO, 2000; MARTIN, 1996). Os primeiros indícios sobre a cerâmica em solo brasileiro são provenientes da Ilha de Marajó, originárias de uma cultura considerada avançada que produziam uma cerâmica altamente elaborada, denominada como marajoara (PROUS, 1991). “A cerâmica marajoara tem sua origem na avançada cultura indígena que floresceu na Ilha. Estudos arqueológicos, contudo, indicam que a presença de uma cerâmica mais simples, ocorreu, ainda, na região amazônica por volta de 5.000 anos atrás” (CANDIA, 2011, p. 27).

Conforme apontado em estudos arqueológicos, a produção de cerâmica no Brasil teve como pioneiros os povos originários, que além da prática cerâmica nos deixaram como herança muitos outros saberes e fazeres, que passados de geração a geração se perpetuaram no tempo e hoje são indissociáveis da matriz cultural brasileira (SEDA, 2010).

[...] toda esta herança indígena que permeia os povos americanos é, na verdade, a ponta de uma história de longa duração, em que se juntam a história indígena pré e pós-contato. Não se trata mais, portanto, de uma pré-história e de uma história, mas de uma História Indígena de longa duração (SEDA, 2010, p. 26).

A cerâmica constitui um dos fragmentos dessa história que “reflete nas suas cores e formas o ambiente e a cultura de uma população” (BORGES & SILVA, 2017, p. 38). Ademais, cabe mencionar que com a chegada dos europeus e africanos, certamente a prática cerâmica ganhou influência desses povos, assim como influenciaram e diversificaram a cultura brasileira. Os africanos e europeus também foram responsáveis pela introdução do uso do torno e do forno a lenha. Sendo assim, é evidente a troca de experiências mútuas entre as distintas culturas (LODY, 2013).

O ofício de ceramista: processos técnicos e operacionais

A cerâmica constitui uma das mais antigas invenções humanas para atender suas necessidades cotidianas e facilitar seu modo de vida. A produção de cerâmica é um conhecimento de origem ancestral, passado de geração a geração verbalmente e de forma empírica; e graças à transmissão dos saberes e das lembranças guardadas na memória dos oleiros; a prática cerâmica se mantém e se reinventa ao longo do tempo, tornando-se um ofício de re-existência temporal e cultural.

No decorrer do tempo os artesãos e artesãs ceramistas desenvolveram (em tempos pretéritos) e desenvolvem (no presente) técnicas de manufatura (fabricação, decoração, tratamento de superfície, etc.) que os identificam entre si, tanto culturalmente, quanto socialmente (SCHMITT & AVELLO, 2013). Nesse interim, o processo de produção da cerâmica envolve várias etapas, sendo denominado por pesquisadores da arqueologia como cadeia operatória. Segundo Natália Gomes Turchetti (2018, p. 27): “qualquer cadeia operatória é uma associação entre elementos materiais e conhecimento/aprendizado adquirido na dinâmica social do grupo, relacionada, portanto, à formação identitária”. Sendo assim, a cerâmica é um produto socialmente construído e encontra-se imbricado pelas escolhas, intervenções e interações dos artesãos (SEDA, 2010; SCHMITT & AVELLO, 2013).

De acordo com Read (1978, p. 32): “a cerâmica é ao mesmo tempo a mais simples e a mais difícil de todas as artes. A mais simples, por ser a mais elementar; a mais difícil por ser a mais abstrata”. E acrescenta: “a arte não é a expressão em forma plástica de qualquer ideal particular: é a expressão de qualquer ideal realizável pelo artista em forma plástica” (READ, 1978, p. 22). Partindo dessa premissa, a cerâmica retrata as dimensões históricas, simbólicas, sociais e econômicas de cada cultura, seus anseios, suas habilidades, seus estilos, suas preferências (PILEGGI, 1958). Ademais, os aspectos funcionais dos utensílios, assim como os valores a estes atribuídos, são concebidos pelos sujeitos produtores, resultado dos contextos sociais, vivências e aprendizados armazenados na memória, que quando resgatados, direcionam os artesãos

no modo de produção da cerâmica e nos valores funcionais: técnica, utilidade, comportamento, etc. (SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017).

Materiais cerâmicos

A confecção dos objetos cerâmicos requer a manipulação de materiais e minerais, dentre os quais, se destaca a argila, tipo de barro resultante da decomposição de rochas. Existem o barro branco, preto e vermelho, e os ceramistas experientes conhecem as propriedades físicas e químicas de cada um, assim como qual tipo de argila se adequa melhor para confeccionar cada tipo de peça cerâmica. A escolha do barro depende muito também do contexto de cada região e da matéria-prima que se encontra disponível (SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017).

De acordo com Turchetti (2018, p. 50): “desde a escolha da jazida até a finalização do processo, a argila passa por várias ressignificações”. De modo geral, a argila é amassada, feita a catação, ou seja, a retirada de impurezas, suas capacidades plásticas são observadas, outros componentes minerais são geralmente adicionados à pasta, passando, portanto, por um longo percurso até se transformar em peça cerâmica propriamente dita (SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017).

Métodos e técnicas de manufatura: breve contexto

Os métodos de manufatura envolvem os processos técnicos e operacionais das etapas de produção da cerâmica. Para Fabíola Andréa Silva (2002, p. 120): a “tecnologia pode ser entendida como o conjunto de artefatos, comportamentos e conhecimentos empregados pelo homem na transformação e utilização do mundo material”. Na verdade, “o sistema tecnológico característico de uma sociedade inclui a escolha de quais tecnologias, ou cadeias operatórias desenvolver e de quais passos tomar na cadeia operatória dentro das opções técnicas possíveis” (DELFORGE, 2017, p. 37).

Nesse sentido, há uma variedade de técnicas utilizadas na fabricação

da cerâmica, todavia, não nos deteremos aqui a caracterizar cada uma delas. Neste momento, discorreremos especificamente sobre a modelagem que consiste na concepção dos objetos, ou seja, quando os artesãos e artesãs ceramistas dão forma aos utensílios desejados. Em termos gerais, “a técnica de modelagem se caracteriza de duas formas, a modelagem manual e a modelagem no torno” (SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017, p. 111).

Para Cruz e Correia (2007, p. 25): “o fabrico manual é certamente o tipo mais simples de manufatura, requerendo poucos instrumentos de trabalho, fáceis de obter, e por isso mesmo com um baixo nível de investimento”. Quanto aos instrumentos utilizados no fabrico manual da cerâmica, destacam-se os materiais orgânicos como seixos, sabugo de milho, folhas, tecidos, entre outros (ARAÚJO, 2018). Já a modelagem com o uso de torno constitui um método de manufatura bastante utilizado, sobretudo na atualidade, principalmente no que tange a cerâmica industrializada, uma vez que esse método favorece a produção de utensílios em massa. Os principais instrumentos de trabalho são o torno ou roda (SEDA, 2010; SCHMITT & AVELLO, 2013).

Acabamento de Superfície

O acabamento de superfície consiste tanto em corrigir irregularidades deixadas pelos processos de fabrico da cerâmica, quanto em proporcionar as peças um “aspecto decorativo”, podendo ser realizado nos recipientes ainda úmidos. O termo acabamento de superfície engloba ambas as superfícies dos objetos: externa e interna (CHMYZ, 1976; CRUZ & CORREIA, 2007).

Os acabamentos de superfície se dão da seguinte forma: alisamento (como o próprio termo já diz, as peças são alisadas corrigindo as irregularidades), polimento (tratamento dado às peças já alisadas friccionando-as com o auxílio de um objeto de modo a criar um brilho uniforme), escovado (refere-se à utilização de escova, ou outro objeto proporcionando um aspecto rugoso em traços, através da raspagem da peça), rugoso (alisamento de modo que a superfície da peça adquira um aspecto rugoso) e o engobe (suspensão da argila com água, aplicada as peças já secas, antes da queima, resultando em um aspecto “esmaltado”),

dentre outros (LEROI-GOURHAN, 1981; CRUZ & CORREIA, 2007).

Todavia, vale destacar que essas foram nomenclaturas criadas por estudiosos como Betty J. Meggers e Clifford Evans (1970), Maria das Dores Cruz e Virgílio Hipólito Correia (2007) e Igor Chmyz (1976), para classificar a técnica e a tipologia da cultura material cerâmica, sendo que na contemporaneidade, os artesãos ceramistas elaboram suas próprias categorias e termos para tipificar, classificar e ordenar os objetos cerâmicos (DIEGUES & ARRUDA, 2001).

Decoração

Existe uma diversidade de técnicas decorativas das peças cerâmicas, as quais se dividem em dois grupos: pinturas (branco, preto, vermelho, amarelo), e técnicas plásticas (incisão, excisão, gravada, carimbado, entalhado, escovado, raspado, pontado, corrugado, unglado, imbricado, pinçado, apliques, entre outras) (MEGGERS & EVANS, 1970).

Destaca-se que as questões artísticas e estéticas do material cerâmico, inicialmente não existiam, surgiram quando o homem passou a dominar o manuseio da peça. Segundo Cruz e Correia (2007, p. 37): “as técnicas decorativas podem ser divididas em dois tipos-base: aquele em que foi aplicado, ou seja, adicionado material à superfície do recipiente, ou aquele em que a sua superfície foi de algum modo modificada, removendo-se material argiloso”.

Sendo assim, a decoração pode estar relacionada tanto com a técnica, como pelos desenhos (motivos), podendo variar da forma simples a mais complexa. Para Cruz e Correia:

[...] Esta variável é essencialmente estilística, tendo um maior significado cultural do que somente a técnica decorativa: tem como base o uso de técnicas decorativas particulares e, por outro lado, contrariamente ao que acontece com a forma, não é tão condicionada por parâmetros funcionais, mas, sobretudo por questões culturais e de gosto individual do oleiro(a) ou do cliente (CRUZ & CORREIA, 2007, p. 49).

Outro fator primordial no processo de fabrico da cerâmica é a secagem e a queima, etapas da cadeia de produção determinantes no resultado do produto.

Como vimos, até chegar à materialidade da cerâmica são necessárias várias etapas e toda essa cadeia de produção, pode ser considerada conforme Turchetti (2018, p. 51): “estruturas ativas e inerentes aos sistemas socioculturais, e, portanto, podem ajudar na reflexão acerca de histórias e, principalmente, sobre o passado”. Ainda conforme a referida autora: “os vestígios cerâmicos são ‘guardadores de memória’ de um grupo que deixou registrado, materialmente, fragmentos de sua trajetória enquanto sociedade” (TURCHETTI, 2018, p.51).

Sendo assim, podemos dizer que a cerâmica possui memória social, visto que “as técnicas, as necessidades de uso, o padrão estético, são aspectos materiais que carregam trajetórias de significados e contextos, expondo, de certo modo, as relações sociais que permeiam os artefatos” (MAGRINI, 2017, p.4305), como informações sobre tradições, mudanças culturais e traços identitários. Tais transformações e os registros das diversas e distintas atividades ao longo do tempo “são essenciais para se cruzar e comparar os diferentes contextos históricos, afinal, a cerâmica ocupa um espaço, possui um volume que carrega conteúdos, muito além da água e da comida” (MAGRINI, 2017, p.4305).

Nesse sentido, para Sonia Carbonell Alvares (2019, p.12): “o próprio repertório gestual dos artesãos pode ser considerado uma linguagem, os gestos de cada ofício reproduzem simbolicamente o mistério da criação primeira, ligado, inelutavelmente, ao poder da palavra”. Partido desse pressuposto, o ofício ceramista, seja em tempos longínquos ou na contemporaneidade, abrange não apenas os processos técnicos e operacionais de produção dos artefatos, mas também o campo da simbologia, dos sentidos e significados (MAGRINI, 2017).

A produção de cerâmica em tempos pretéritos

Os dados que possuímos sobre a produção de cerâmica pelos povos no passado são de cunho arqueológico. De acordo com Denise Verbes Schmitt e Adriano Sequiera Avello,

A história da cerâmica não pode ser datada, apenas pode supor-se que ao perceber-se que a terra próxima as fogueiras endurecia, tenha-se começado um processo de experimentação de modelagem ou moldagem de objetos de argila e

possivelmente tenha sido realizado pelas mulheres, por ser um processo doméstico (SCHMITT & AVELLO, 2013, p. 498).

Para Santos (2020, p. 292): “as técnicas de produção ceramista eram simples, não exigindo competências ou habilidades específicas nem ferramentas, e praticamente qualquer pessoa de uma comunidade poderia produzir seus instrumentos de trabalho e utensílios”. Ou seja, por meio do trabalho manual dava-se forma aos utensílios, a priori era feito a secagem ao sol, e mais tarde as peças cerâmicas passaram a ser cozida “a céu aberto”; e só posteriormente é que surgiu o torno de roda, assim como o forno de altas temperaturas, favorecendo a produção em massa dos objetos cerâmicos (BOYLE, 1993, p. 104).

Segundo Santos (2020): o uso do torno favoreceu o modo de vida, assim como revolucionou a prática cerâmica a partir do seu surgimento. “O uso de tornos para modelagem do barro foi explorada por artesãs e artesãos, que embelezaram suas produções com esmaltes e pigmentos ou as decoraram com uma profusão de motivos e temas” (SANTOS, 2020, p. 293). E acrescenta:

A evolução da tecnologia ceramista apareceu em quase todas as partes do mundo, e foi o torno, equipamento no qual o ‘artesão’ passou a utilizar os pés (além das mãos) para a modelagem da cerâmica, assim como o forno, que permitiu a melhoria na qualidade dos objetos, além de transformar o cotidiano de trabalho de artesãos e artesãs (SANTOS, 2020, p. 294).

Assim, o uso do torno e do forno a lenha influenciaram a produção de objetos cerâmicos e otimizaram o tempo dos ceramistas que aderiram a essas tecnologias nos processos operacionais do fazer cerâmica, levando em consideração que alguns ceramistas ainda hoje desconhecem, ou não aderiram ao uso do torno (ARAÚJO, 2018).

Segundo Claude Lévi-Strauss, os antigos egípcios diziam: “‘meu pote’ para dizer ‘meu bem’, e nós mesmos, quando falamos em reparar danos de qualquer espécie, ainda dizemos ‘pagar os vasos quebrados’” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 17). Tal assertiva demonstra o significado e relevância da cerâmica no mundo antigo, mas que também se estende até a contemporaneidade, mesmo que em menor grau. Conforme assinala Cândia:

Nas suas andanças pela expansão de territórios, o homem levava a técnica por onde passava, se apropriando de argila na confecção de peças conforme suas necessidades. A cerâmica para a construção e a cerâmica artística com características industriais só ocorreu na antiguidade em grandes centros comerciais. Após a Revolução Industrial é que a cerâmica ganha verdadeira valorização. É também utilizada na tecnologia de ponta, mais especificamente na fabricação de componentes de foguetes espaciais, justamente devido a sua durabilidade (CÂNDIA, 2011, p. 26).

De fato o material cerâmico faz parte da cultura e do cotidiano de diferentes povos e classes sociais em distintos períodos da história humana, nas suas formas mais variadas (cerâmica, porcelana, faiança, etc.), e com diversas funcionalidades (uso doméstico, cerimonial, ritualístico, decorativo e tantos outros).

Como já mencionamos, o que sabemos hoje sobre o saber fazer cerâmica em tempos remotos é por meio dos vestígios arqueológicos, especificamente no Brasil, destacam-se os remanescentes cerâmicos das denominadas Tradições Aratu, Tupiguarani, Uru, Una, Formiga, Ananatuba, Mangueiras, Marajoara, Aruã, Santarém, entre outras, cada uma com traços culturais e identitários próprios que as distinguem culturalmente entre si (MARTIN, 1996; PROUS, 2007).

A prática cerâmica na contemporaneidade

A prática da cerâmica atualmente segue as mesmas etapas de manufatura perpetuadas ao longo dos anos (coleta da matéria-prima e preparo da pasta, modelagem, secagem, acabamento de superfície, queima, decoração...), seguindo, portanto, os mesmos padrões milenares (CRUZ & CORREIA, 2007). Nesse contexto, alguns artesãos, sobretudo indígenas, a exemplo os ceramistas Pankararu, localizados nos territórios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, no estado do Pernambuco, ainda mantêm viva a tradicional técnica de modelar os utensílios e objetos cerâmicos com as mãos, favorecendo a preservação cultural dessa técnica tradicional e ancestral dos povos originários, é a re-existência de processos técnicos e operacionais milenares, por meio do saber fazer

contemporâneo (ARAÚJO, 2018).

Na contemporaneidade, as técnicas de modelagem manual para produção de cerâmica, geralmente são mais utilizadas por descendentes indígenas, quilombolas e pequenos artesãos. “Essas localidades são produtoras de uma cultura de produção cerâmica rica nos mais variados aspectos culturais, pois trazem consigo um valor significativo e histórico para o grupo social” (SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017, p. 104). Por outro lado, o surgimento do torno, a técnica de moldes (em alguns casos são recipientes/ formas feitas de gesso, no passado longínquo, os moldes eram de cestaria, feitas pelos próprios povos originários) e a industrialização favoreceram a produção dos objetos cerâmicos em larga escala (SCHMITT & AVELLO, 2013).

Nos primórdios da antiguidade, a cerâmica era fabricada para uso doméstico e/ou utilitário, cerimonial, ritualístico, sepultar mortos, comércio, entre outros; e com o passar do tempo foram sendo introduzidos e aprimorados novos processos técnicos, operacionais e a cerâmica foi sendo reinventada, assim como o material cerâmico adquiriu outras funcionalidades para atender as exigências do mercado consumidor, como para o uso de tecnologia de ponta, nas atividades industriais, sobretudo da construção civil, (ARAÚJO, 2018; SCHMITT & AVELLO, 2013), que aí já engloba outro tipo de material o qual não será foco neste estudo.

A pesar da produção e uso da cerâmica ainda fazer parte do cotidiano humano na contemporaneidade, a industrialização abriu espaço para a inclusão de outros produtos manufaturados e industrializados (metais, alumínio, etc.), ocasionando a perda de espaço da cerâmica utilitária na sociedade, fato que culmina na redução da procura e conseqüentemente na produção dos objetos cerâmicos, que passam a ser produzidos na maioria das vezes por encomenda, ou para serem utilizados para uso cotidiano do oleiro e atender as demandas da comunidade onde residem os artesãos (ARAÚJO, 2018).

Atualmente são poucas as pessoas que se utilizam das panelas de barro para cozinhar, mas é fácil encontrá-las em uso em restaurantes de comida regional, ou locais que vendam comida que tenham uma relação com o tradicional, optando pelo uso desse tipo de utensílio (SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017, p. 107).

Posto isso, a prática cerâmica na atualidade encontra-se de certa forma condicionada as exigências do mercado e influenciada por fatores internos e externos, principalmente relacionados à economia, em que o material cerâmico é geralmente produzido para atender ao consumidor, sendo assim, a própria forma dos objetos é subordinada a sua função social (BOURDIEU, 2010), mas nem por isso a cerâmica perde o seu caráter cultural e identitário.

Segundo Schmitt e Avello (2013, p. 499): “atualmente busca-se resgatar as técnicas de fabricação de cerâmica, enfatizando a busca da memória destes grupos sociais ceramistas”. A assertiva acima exposta é uma tentativa de preservar o saber fazer cerâmica tradicional, prática que se encontra em acelerado processo de desaparecimento, em decorrência do desenvolvimento tecnológico, desinteresse dos jovens em aprender o ofício, assim como a pouca procura e desvalorização do produto no mundo contemporâneo, em que a sociedade é extremamente capitalista, e na qual a cerâmica ocupa um lugar marginalizado, seja no campo da cultura, arte ou economia (ARAÚJO, 2018; SCHMITT & AVELLO, 2013; SANTOS, MEDEIROS & CASTRO, 2017).

Nesse sentido, fica evidente a necessidade de estratégias de apoio e fomento voltadas ao ofício de ceramista, assim como para os detentores do saber, que visem o incentivo, valorização, preservação, divulgação e manutenção do saber fazer cerâmica, conforme disposto no Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, o qual instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) (BRASIL, 2000)¹.

O papel da memória e da tradição na transmissão do saber fazer cerâmica

1 Conforme o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN): “nas diretrizes da política de apoio e fomento do PNPI estão previstas a promoção da inclusão social e a melhoria das condições de vida de produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial, e medidas que ampliem a participação dos grupos que produzem, transmitem e atualizam manifestações culturais de natureza imaterial nos projetos de preservação e valorização desse patrimônio. A promoção da salvaguarda de bens culturais imateriais deve ocorrer por meio do apoio às condições materiais que propiciam a existência desses bens e pela ampliação do acesso aos benefícios gerados por essa preservação, e com a criação de mecanismos de proteção efetiva dos bens culturais imateriais em situação de risco”.

A produção de cerâmica é um saber fazer tradicional de origem milenar, passado de geração a geração por meio da oralidade. Nesse sentido: “se reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, veneradas no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, tradição oral” (VANSINA, 2010, p. 139).

Segundo Hampâté Bâ (1982, p. 11): “os ofícios tradicionais são os grandes vetores da tradição oral”. No que tange a prática cerâmica, os artesãos e artesãs ceramistas são os principais mantenedores dos saberes tradicionais do fazer cerâmica, saberes e fazeres herdados das sociedades ancestrais, que quando transmitidos dão “voz ao passado” (THOMSON, 2013, p. 06), e ressignificam o presente, irrompendo silêncios e esquecimentos (CERTEAU, 2002; POLLAK, 1989; TURCHETTI, 2018). Sonia Carbonell Alvares (2019, p. 10), assinala que “os saberes da cerâmica circunscrevem conteúdos culturais e se mantêm ao longo do tempo pela tradição oral, mas se recriam no contato com as tecnologias e os modos de vida contemporâneos”. Nesse sentido, “a ornamentação da cerâmica (e o constante aperfeiçoamento de sua técnica) é uma característica do trabalho de muitas artesãs, as quais por meio do aprendizado herdado preservam os principais aspectos da cerâmica tradicional” (SANTOS, 2020, p. 297), mantendo suas especificidades, reveladas nos processos de criação e confecção dos objetos, de modo a afirmar e reafirmar sua identidade dentro da prática cerâmica (RODRIGUES & SILVA, 2012).

Sendo assim, podemos dizer que no cerne dos fatores que corroboram para a perpetuação dos saberes e fazeres do barro encontra-se a tradição e a memória. O termo tradição pode ser entendido como: “um conjunto de sistemas simbólicos passados de geração a geração, com um caráter repetitivo. É uma memória de longa duração” (LUVIZOTTO, 2010, p. 32). Esse conceito engloba os costumes, crenças, celebrações, ritos, saberes, fazeres, valores, artes, música, dentre outros elementos que estão enraizados e que fazem parte de uma determinada cultura (SILVA & SILVA, 2006). No caso do saber fazer cerâmica, os oleiros (as) são os (as) grandes responsáveis pela manutenção e perpetuação da tradição, ao transmitirem suas técnicas, seus conhecimentos

para seus descendentes de forma verbal e empírica (SANTOS, 2020).

Já a memória possui a capacidade de “conservar certas informações” (LE GOFF, 1990, p. 423), que são caras aos produtores, “uma vez que o artesão depende da lembrança para se produzir uma peça de cerâmica, tradição que muitas vezes faz parte de sua família há muitos anos” (BORGES & SILVA, 2017, p. 46), assim como as memórias armazenadas, também são primordiais na pedagogia de ensino e aprendizagem, discussão que será apresentada em nosso próximo tópico.

De acordo com Michael Pollak,

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada (POLLAK, 1989, p. 202).

Partindo desse pressuposto, a “memória em parte herdada” pode sofrer modificações conforme os eventos vividos, tendo em vista, que a memória é algo construído conscientemente ou não, e se transforma ao longo do tempo (POLLAK, 1989). Para o neurocientista Sidarta Ribeiro (2019, p. 204): “a formação de novas memórias vai reforçando pequenos conjuntos de sinapses específicas, bastantes úteis à sobrevivência, e eliminando conjuntos enormes de sinapses menos úteis”. E é justamente esse processo, que faz com que a memória seja armazenada a longo prazo e por períodos indeterminados.

Nesse sentido, Paul Ricouer (2007, p. 426), diz que algumas “lembranças, talvez as mais preciosas entre as lembranças de infância, não são definitivamente apagadas, mas apenas tornadas inacessíveis, indisponíveis, o que nos leva a dizer que esquecemos menos do que acreditamos ou do que tememos”. As lembranças e tudo que compartilhamos com outras pessoas, dependem exclusivamente da capacidade de armazenamento das memórias individuais e coletivas (RIBEIRO, 2019). No caso da prática cerâmica, as memórias e as experiências compartilhadas, corroboram para a manutenção e perpetuação da tradição. Segundo Pollak,

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 5).

Sendo assim, a cerâmica constitui um elemento de memória, resistência identitária, bem como a prática cerâmica consagra a partilha de saberes e fortalece as relações sociais e o pertencimento étnico. De acordo com Santos (2020, p. 311): “a memória sobre o passado ou a reminiscência do passado no presente, que cada artesã carrega consigo, tem relação com sua participação em um grupo que transmite e conserva essas lembranças”.

A memória individual dos ceramistas pode tornar-se memória coletiva, enquanto lembranças individuais são “compartilhadas, vivenciadas e experimentadas” com o grupo ao qual fazemos parte, processo denominado de rememoração, sendo que no processo de rememorar e/ou recordar é relevante que a memória individual esteja em consonância com a memória coletiva (HALBWACHS, 2013). E para que a memória seja compartilhada, conforme Halbwachs (2003, p. 39): “não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros”. Assim, a tradição ceramista se recria, ou se reinventa por meio de um processo de identificação e da memória coletiva, podendo ser “vulnerável às manipulações, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento” (MOTTA, 1992, p. 6).

De acordo com Santos (2020, p. 312): “a percepção individual das artesãs sobre o passado da produção ceramista é apenas um ponto de vista sobre a memória coletiva construída durante décadas”. Nesse sentido, para Halbwachs (1990) é possível conciliar a memória individual e coletiva. “A constituição da memória individual de cada artesã sobre a história dessa produção pode ter se desenvolvido pela relação que cada uma estabeleceu com o seu grupo, associada às suas próprias trajetórias individuais de vida em relação a essa criação artesanal” (SANTOS, 2020, p. 312).

Sendo assim, as lembranças resultam de um processo coletivo, ainda que determinado fato tenha sido vivido de forma individual, tais lembranças se tornam coletivas tendo em vista que o sujeito se encontra inserido em um grupo e/ou contexto social específico, são memórias compartilhadas, sempre construídas em grupo (HALBWACHS, 2013).

Ademais, as lembranças podem ser recordadas, tanto por quem presenciou ou vivenciou tais eventos, acontecimentos, fatos, etc., quanto por quem não necessariamente os experimentou de alguma forma. De qualquer modo, as lembranças tornam-se coletivas, visto que “confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível” (HALBWACHS, 2013, p. 31).

O processo de ensino e aprendizagem do ofício tradicional de ceramista

A cerâmica é resultado de um ofício de longas durações na perspectiva de Braudel (1965), tendo em vista que vem sendo preservado e reproduzido ao longo de milênios. É comum nas comunidades de grupos ceramistas, as crianças brincarem com o barro, e acompanharem os mais velhos (mães, avós, parentes...) no fazer cerâmica, nos locais de produção/olarias, apreendendo a arte do ofício desde cedo (geralmente confeccionando miniaturas, ou peças de pequenas proporções, por exemplo). As lembranças de como produzir a cerâmica, ficarão guardadas na memória dessas crianças e no decorrer do tempo poderão ser evocadas (SANTOS, 2020).

Nesse contexto,

O processo de ensino e aprendizagem do artesanato ocorre, principalmente, no interior da oficina. Muito embora congregue mestre e aprendizes, a oficina artesanal não constitui uma escola, é um local de trabalho onde não há separação entre trabalhar e aprender, ou trabalhar e ensinar, o trabalho se confunde com o fazer artístico. A educação artesanal é eminentemente constituída na prática, por meio do fazer manual, da observação e imitação do mestre-artesão, da conquista, pelo aprendiz, de um percurso poético próprio (ALVARES, 2019, p. 12).

Assim, a prática cerâmica é realizada a partir do conhecimento adquirido por meio das vivências compartilhadas, das lembranças armazenadas na memória e das interações com artesãos experientes (PESSOA, 2005). Além disso, o fazer cerâmica é um ato feito com esmero e exige muitas habilidades dos oleiros e oleiras. Ademais,

Os ofícios se referem a um coletivo de trabalhadores qualificados, os mestres de um ofício que só eles sabem fazer, que lhes pertence, porque aprenderam seus segredos, seus saberes e suas artes. Uma identidade respeitada, reconhecida socialmente, de traços bem definidos. Os mestres de ofício carregam o orgulho de sua maestria (ARROYO, apud. PESSOA, 2005, p. 59).

Nesse ínterim, podemos dizer que “a arte de fazer a cerâmica é um ensinamento que se adquire com o convívio com os artesões mais experientes, e esse ensino é passado de geração a geração nas famílias” (BORGES & SILVA, 2017, p. 47). E ainda que alguns saberes se percam, ou se transformem ao longo do tempo, o ato de produzir a cerâmica é eficaz na transmissão do ofício, assim como a tradição oral, se constitui um veículo de transmissão do conhecimento empírico, que re-existe e se perpetua por meio da palavra falada, da memória e da prática expressa no fazer cerâmica. De acordo com Alvares,

Nas culturas populares de tradição oral, o conhecimento é conceitualizado e verbalizado em referência, maior ou menor, à experiência humana. A sociedade tem em alta conta os anciãos e anciãs, que se especializam em salvaguardar a sua história e os seus saberes. A educação dos mais novos se dá basicamente por meio da palavra falada (ou silenciada), e a aprendizagem ocorre pela ação (ALVARES, 2019, p. 12).

Sendo assim, a observação, a prática, a habilidade e as experiências compartilhadas são fundamentais no processo de ensino e aprendizagem. Ecléa Bosi em seu estudo sobre “lembranças de velhos” assinala que as crianças aprendem sobre sua ancestralidade e suas origens históricas, por meio dos ensinamentos e da convivência com os mais velhos, o conhecimento destes é transmitido como “o reviver do que se perdeu, de histórias, tradições, o reviver dos que já partiram e

participam então de nossas conversas e esperanças” (BOSI, 1994, p. 74). Os anciões e anciãs são detentores de conhecimentos não encontradas em livros e, portanto, “peças-chave” na preservação, transmissão e perpetuação de saberes e fazeres diversos.

De acordo com Sumaya Mattar (2010), os procedimentos educativos da cerâmica se desenvolvem da seguinte forma:

Antes de ser lançado ao fazer propriamente dito, o aprendiz apreende com os olhos os procedimentos a serem desenvolvidos para a consecução de um dado procedimento técnico, ou seja, aprende pela observação das mestras. A aprendizagem pelo fazer sozinho ocorre quando a observação das ceramistas se dá concomitantemente ao fazer do aprendiz, servindo de exemplo prático para as ações desenvolvidas simultaneamente. E, nesse caso, não somente o aprendiz observa as mestras como elas também o observam e fazem pequenas correções em suas peças, se assim for necessário. Após ter vivido experiências de produzir conjuntamente com as mestras e tê-las observado trabalhar, o aprendiz é posto em uma situação na qual tem de aplicar os conhecimentos que adquiriu, fazendo sozinho uma peça, ocasião em que testa seus conhecimentos e adquire outros (MATTAR, 2010, p. 154).

Para Alvares (2019) a repetição é primordial no processo de ensino e aprendizagem. Ou seja, “por meio da repetição e, conseqüentemente, do domínio da técnica, o aprendiz alcança a maturidade e consolida um estilo próprio” (ALVARES, 2019, p. 14). Nesse sentido, a técnica se consolida como “um ato tradicional eficaz” (MAUSS, 2003, p. 407).

Segundo Santos (2020, p. 316): “a repetição desses costumes contribui para a formação de determinadas imagens sobre a história e a cultura da tradição artesanal e, através do hábito, reforça o imaginário construído em torno dessa criação”. Este sistema pode ser explicado pela teoria cunhada por Eric Hobsbawm: “tradição inventada”, vista como

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade com relação ao passado (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Partido desse pressuposto pode-se dizer que os artesãos e artesãs, no presente, geralmente se reinventam e desenvolvem técnicas de decoração (pintura, desenho), formas diferenciadas de tratamento de superfície (polimento, lustro...), entre outros atributos técnicos e operacionais, que os distingue dos demais ceramistas, todavia, reproduzem traços que remetem a referências ancestrais, tornando-se, portanto, um ofício de longa duração e de re-existência temporal e cultural.

Considerações Finais

De modo geral, o objetivo deste artigo foi abordar o processo de produção da cerâmica utilitária, e os papéis da memória e da tradição na transmissão e perpetuação do saber tradicional do fazer cerâmica, pautado no referencial teórico-metodológico da disciplina “Tradição Oral, Memória e História: Métodos e Técnicas para a Pesquisa”, assim como também utilizamos outras bibliografias que tratam sobre o tema e que serviram de aporte para alcançarmos os objetivos propostos.

Apresentamos como resultado, a origem e a antiguidade da produção de cerâmica; os processos técnicos e operacionais referentes à cadeia de produção dos objetos; assim como a arte do ofício ceramista em tempos remotos e na contemporaneidade; todavia, de forma breve, sem esgotar a temática. Os resultados e discussões aqui expostos, permeiam o campo dos sentidos e significados, como os saberes, fazeres e a tradição, mais especificamente à tradição oral, como veículo de transmissão de conhecimentos por meio da palavra falada; percorremos também a arena das memórias, tanto individual, quanto coletiva.

Entendemos que a cerâmica é uma das mais antigas invenções humanas e especificamente no Brasil, teve como precursores os povos originários. Moldada em seus primórdios, geralmente a partir de técnicas simples, por meio da modelagem do barro; as secagens das peças eram feitas ao sol e cozidas a “céu aberto”, conforme apontado em vestígios arqueológicos. Com o passar do tempo, foram sendo introduzidas e aprimoradas novas técnicas e tecnologias

nas etapas da cadeia de produção dos utensílios cerâmicos, como o torno e o forno a lenha, herança dos europeus e africanos. A inclusão do torno de oleiro influenciou sobremaneira a fabricação de cerâmica, favorecendo a produção em larga escala; e o forno a lenha proporcionou a queima das peças cerâmicas em altas temperaturas, tornando-se mais resistentes.

Os oleiros e oleiras tanto no passado remoto, quanto na atualidade seguem mais ou menos as mesmas etapas da cadeia operatória de produção, todavia como demonstrado neste estudo, ao longo do tempo a técnica cerâmica vem sendo reproduzida, recriada e reinventada, mas ainda assim, preservam características que remetem as origens ancestrais do fazer cerâmica. Constatamos ainda, que na contemporaneidade a produção de cerâmica encontra-se condicionada a fatores alheios aos produtores, como a perda de espaço na sociedade em detrimento aos produtos industrializados, que vem ganhando cada dia mais, notoriedade e as exigências do público consumidor/receptor, sendo que na maioria das vezes, a própria função dos objetos está condicionada a este aspecto.

Dessa forma, consideramos que o saber tradicional manifestado no fazer cerâmica. Possui dimensões históricas, sociais, simbólicas, culturais e econômicas, uma prática de origem ancestral e de tradição familiar inventada, reinventada e reproduzida ao longo do tempo, porém sem perder seu caráter tradicional, tornando-se um ofício de longa duração na perspectiva de Braudel (1965), graças à relação entre os produtores, o engajamento prático, a memória e a tradição oral, que fazem com que esse conhecimento seja passado de geração a geração de forma oral e empírica.

Nesse ínterim, o estudo demonstrou que a tradição oral, as memórias e experiências compartilhadas, a interação social, a prática, sobretudo, repetitiva são aspectos primordiais no processo de ensino e aprendizagem, assim como para a re-existência, a continuidade do saber e para perpetuação do ofício para presentes e futuras gerações. Os anciões e anciãs são os principais detentores e preservadores da sabedoria e de nossas raízes históricas, portanto, essenciais na transmissão dos saberes e fazeres não só da cerâmica, mas de naturezas diversas. São estes os fatores basilares, que fazem com que a tradição não se perca no decorrer do tempo, se reinvente e mantenha-se viva.

Por fim, constatou-se que o ofício de ceramista na sociedade contemporânea, encontra-se em vias de desaparecimento, devido ao desenvolvimento tecnológico, ao desinteresse dos jovens em aprender o ofício, assim como a desvalorização do produto no mundo contemporâneo, culturalmente, socialmente e economicamente falando. Nesse sentido, evidencia-se a necessidade da efetivação de políticas públicas de apoio e fomento, valorização, proteção e preservação voltadas à prática cerâmica como bem cultural imaterial que ela é, assim como para os detentores do saber, conforme estabelece o Decreto nº 3.551/2000, no intuito de evitar o desaparecimento/esquecimento do saber fazer cerâmica, tendo em vista sua relevância histórica, cultural, social e econômica.

REFERÊNCIAS

ALVARES, Sonia Carbonell. **A pedagogia artesã como práxis educativa em culturas populares tradicionais**. In: Educ. Pesqui., São Paulo, v. 45, e186330, 2019. disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ep/a/j7qSyhfhNYzh8Hc3xVYhKXm/?lang=pt>>. Acesso em 06 de jan. 2022;

ANFACER. **História da Cerâmica**. Disponível em: <http://www.anfacer.org.br/principal.aspx?tela=ucTelaConteudos&idMenu=92>. Acesso 19 de dezembro de 2021;

ARAÚJO, Ana. **As Loiceiras de Tacaratu - A arte milenar das mulheres do meu Sertão**. Recife, 2018. 1a. Edição. ISBN: 978-85-5829-019-7. Gráfica FacForm;

BORGES, E.M.F; SILVA, D.J.S. A produção da cerâmica na cidade de Goiás: das mãos dos ceramistas aos tornos dos dias atuais. In: **Revista Científica FacMais**, Volume. VIII, Número 1. Fev/Mar. Ano 2017/1º Semestre. ISSN 2238-8427;

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994;

BOURDIEU, Pierre. (2010), **A distinção. Uma crítica social da faculdade do juízo**, Coimbra, Edições 70;

BOYLE, Charles (ed.). **A aurora da humanidade**. Rio de Janeiro: Abril Livros, 1993. (Série editorial História em Revista);

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000** – Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf>. Acesso em 19 de jan. de 2022;

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, v. 30, n. 16, p. 261-294, 1965;

CHMYZ, I. **Terminologia arqueológica Brasileira para a cerâmica**. Paranaguá/PR; Cadernos de Arqueologia, no 1; 1976;

CANDIA, Sidnei Schwanck de. **A cerâmica no processo de fazer arte.** (Trabalho de Conclusão de Curso) Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC. Jul-2011. Disponível em: <<http://repositorio.unesc.net/handle/1/407>>. Acesso em 01 de jan. de 2022;

CERTEAU, Michel de. “A Operação Historiográfica” In: Certeau, Michel de. **A escrita da história.** Trad. de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. – 2ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. Pp. 65-121;

CRUZ, Maria das Dores, CORREIA, Virgílio Hipólito. **Cerâmica Utilitária: Arqueologia.** 1. ed., Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 2007;

DELFORGE, A.H. **O sítio arqueológico Cerâmica Preta:** estudo das técnicas e da cadeia operatória da cerâmica queimada em ambiente redutivo dos povos pré-coloniais praticantes da tradição cerâmica Aratu-Sapucai. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.2017;

DIEGUES, A. C; ARRUDA, R. S. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 2001;

HALBAWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990;

_____. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2003;

_____. **A memória coletiva.** Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013;

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva: história geral da África.** v. 1. São Paulo: Ática; Unesco, 1982;

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997/2006. Impresso no Brasil. p. 9-24;

IPHAN, (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI).** Disponível em:<<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/761/>>. Acesso em 21 de Jan. de 2022;

LE GOFF, Jacques, 1924. **História e memória. Tradução Bernardo Leitão...** [et al.].

Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios);

LEROI-GOURHAN, A.; **Pré-história.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora (EDUSP), 1981;

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta.** São Paulo: Brasiliense, 1986;

LODY, Raul. Barro & balaio. **Dicionário do artesanato popular brasileiro.** 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2013;

LUNA, Suely, NASCIMENTO, Ana. **Estudo da Cerâmica Arqueológica dos Sítios São José 1 e 2.** Delmiro Gouveia – AL, 2000;

LUVIZOTTO, C.K. **As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140p;

MAGRINI, Amanda. Memória do barro: registros e transformações na cerâmica popular do Alto Vale do Ribeira (SP), In: **Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas**, 26o, 2017, Campinas. Anais do 26o Encontro da Anpap. Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2017. p. 4304-4315;

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do Nordeste do Brasil.** Editora: UNIVERSITÁRIA UFPE, 1946-1996;

MATTAR, Sumaya. **Sobre arte e educação: entre a oficina artesanal e a sala de aula.** Campinas: Papirus. 2010;

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003;

MEGGERS, B; EVANS, C. **Como interpretar a linguagem da cerâmica – Manual para arqueólogos,** Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1970;

MOTTA, Marly Silva da, (1992). **A nação faz cem anos:** A questão nacional no centenário da independência, Rio de Janeiro, Ed. da FGV-CPDOC;

PESSOA, Jadir de Moraes. **Saberes em Festa – Gestos de ensinar e aprender na cultura popular.** Goiânia: UCG/Kelps, 2005;

PILEGGI, Aristides. **Cerâmica no Brasil e no Mundo**. SP: Livraria Martins Editora, 1958;

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989;

_____. **Memória e identidade social**. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992;

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**: UNB, 1991;

_____. **O Brasil Antes dos Brasileiros**. 2ª edição revista. ZAHAR, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2007;

READ, Herbet. **O Sentido da Arte**: esboço da história da arte, principalmente da pintura e da escultura, e das bases dos julgamentos estéticos. 6ª edição, São Paulo, ed. Ibrasa, 1978;

REGO, H.M. **As panelas de barro de Pernambuco - do século XIX ao XXI**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013;

RICOUER, Paul (1913) **A memória, a história, o esquecimento**. tradução: Alain François [et al.]. - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, 6ª reimpressão, 2014;

RIBEIRO, Sidarta. **Oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019;

RODRIGUES, M. R.; SILVA, B. S. Ruptura na tradição: a mudança de performance das paneiras de goiabeiras. In: **Congresso Internacional da Associação de Pesquisadores em Crítica Genética**, X Edição, 2012;

SANTOS, Jancileide Souza dos. **Arte, memória e re-existência**: a criação artesanal das mulheres no oeste baiano. 2020. 484 f. Tese (Doutorado em Artes Visuais) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020;

SANTOS, R. J. dos; MEDEIROS, R. P. de; CASTRO, V.M.C.de. **Estudo Etnoarqueológico da Cerâmica Utilitária do Município de Tracunhaém, Pernambuco**. *Fumdamentos* (2017), vol. XIX. pp.100-129. Disponível em:

<http://fumdham.org.br/wp-content/uploads/2019/02/fumdham-fumdamentos-xiv-2017-_321725.pdf>. Acesso em: 31 de dez. de 2021;

SCHMITT, Denise Verbes; AVELLO, Adriano Sequiera. Por uma história moldada na argila: O uso de oficina de cerâmica para conhecer diferentes cultura. in: **Revista Latino-Americana de História**. Vol. 2, nº. 6 – Agosto de 2013 – Edição Especial. P. 495-506;

SEDA, Paulo. Sociedades “**Sem História**” – **Antiga da América**. Núcleo de Estudos das Américas da UERJ. 3. ed. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:<<http://docplayer.com.br/10674233-Sociedades-sem-historia-antiga-da-america-paulosedas.html>>. Acesso em: 26 de dez. 2021;

SILVA, Fabíola Andreia. **As tecnologias e seus significados**. *Revista Canindé*, Xingó, n. 2, dez. 2002;

SILVA, K; SILVA, M. in: **Dicionário de Conceitos Históricos** - Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva – Ed. Contexto – São Paulo; 2006;

THOMSON, Alistair. **Recompondo a memória**: questões sobre a relação entre História Oral e memória. In: *Revista Projeto História*, n. 15, Abr. São Paulo: 1997;

TURCHETTI, Natália Gomes. **A “história em cacós”: a cultura material pré colonial –Sítio Lito-cerâmico Mato Seco, São Gonçalo do Abaeté, MG/Natália Gomes Turchetti**; orientada por Maria Leônia Chaves de Resende. São João del-Rei, 2018. 134 p. (Dissertação de Mestrado);

VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J.(coord.). In: **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

Canudos: História Marcada Pela Guerra e Resistência

Maria Cleonice de Souza Vergne
Salomão David Vergne Cardoso
Manuella Maria Vergne Cardoso
DOI: 10.5281/zenodo.10530214

Introdução

O presente ensaio tem como objetivo abordar a história de Canudos, sobretudo, no que tange a ocupação do território, a guerra, contextos antecedentes e afins. O Município de Canudos está localizado na região Nordeste, no Estado da Bahia. A técnica aqui adotada, encontra-se pautada no levantamento de dados mediante fontes bibliográficas, seletivas e reflexivas sobre o tema proposto, de modo, que caracterizam este estudo como descritivo-bibliográfico.

O estudo demonstrou que os antecedentes da guerra são marcados pelo cenário de precariedades e opressões, que afetaram a população Nordestina. De um lado, os grandes latifundiários, disputavam o poder político entre si, dominando absolutamente quase tudo. Por outro lado, encontravam-se os povos que viviam na extrema pobreza, almejando um status de vida melhor. Foi nesse contexto histórico, que o Arraial de Canudos foi criado por Antônio Conselheiro, a quem os moradores acreditavam ser o mestre divino. Com o passar do tempo o Conselheiro, foi sendo mal visto pela Igreja católica, por jornalistas, dentre outras figuras da sociedade da época. Esse cenário de desigualdades econômicas e sociais, somadas ao fanatismo religioso e abandono político, fizeram com que Arraial de Canudos servisse como palco de horrores, decorrentes de uma Guerra.

Assim, pode-se dizer que os principais responsáveis pela destruição de Canudos, foram o Governo, a Igreja, alguns jornalistas e intelectuais que se posicionavam contra os moradores do arraial, por acreditarem que os mesmos desejavam a volta da monarquia. Após três tentativas fracassadas de tentar desarticular o povo sertanejo liderado por Antônio Conselheiro, o Governo Federal assumiu o lugar do exército, levando a Canudos uma expedição composta por centenas de homens,

consolidando o terrível massacre da história do nordeste brasileiro, que ceifou a vida de muitos inocentes, que almejavam apenas uma vida melhor.

O Parque Estadual de Canudos constituiu-se como o principal testemunho da presença conselheirista e de militares, assim como dos combates ocorridos na região. O parque em questão consiste em como um museu ao ar livre, visto que abriga diversos sítios históricos e arqueológicos, apresentando um efetivo potencial para o desenvolvimento de pesquisas arqueológicas.

Canudos é um exemplo de resistência, representada por Canudos é um exemplo de resistência, representada por um lado, pela luta dos povos durante a guerra, que resistiram bravamente até serem dizimados, e por outro, pelo fato de que após a destruição do Arraial de Canudos dos conselheiristas, os sertanistas com toda sua sagacidade voltam a habitar as margens do Rio Vaza-Barris, que posteriormente tiveram que se mudar por conta da inundação decorrente da construção do açude Cocorobó.

Estado D'Arte de Canudos

O Município de Canudos está situado na região de planejamento nordeste do Estado da Bahia e está inserido no “Polígono das Secas”. (VIEIRA et al., 2005). Em fins do século XIX e início do século XX, o Brasil era governado por Prudente de Moraes, período marcado pelo contexto histórico - fim do Império e início da República, um cenário socioeconômico estruturado com base no latifúndio, especialmente na monocultura, sendo a cafeicultura a atividade econômica brasileira que mais crescia, e o café, o principal produto de exportação.

A conjuntura do Brasil Republicano trazia em seu bojo muitas semelhanças com o Brasil Imperial. O Brasil era um país essencialmente agrícola até 1930. Essa agricultura era voltada para a exportação. Nosso principal produto era o Café - plantado na região Centro-Sul do Brasil. Apenas na região Sul havia a pequena propriedade e uma cultura de subsistência. Na região amazônica havia a produção da borracha, nosso segundo produto de exportação, que alavancou cidades como Manaus e Belém do Pará (GNOATTO NETTO, 2008, p. 30).

No Nordeste, o cenário é marcado por uma situação de incerteza, pobreza, calamidades e opressão como a seca, a fome, a violência, entre outros fatores, que afetaram direta ou indiretamente a população Nordestina. Por um lado, grandes proprietários de terras disputavam o poder político entre si, um modelo de produção herdado da política do Brasil Colonial das sesmarias e um padrão de cultivo da monocultura pautado na mão-de-obra escravista, tendo como representantes do poder, os coronéis, grandes latifundiários de domínio quase absoluto. Por outro lado, encontravam-se os menos favorecidos, sertanejos que viviam em situação de pobreza e em busca de uma vida melhor, uma tradição cultural voltada para um modo de produção coletivista, legada dos três principais grupos étnicos formadores da identidade da sociedade brasileira, isto é: os indígenas, os africanos e os europeus.

Foi nesse cenário/contexto de contrastes socioeconômicos, somados ao fanatismo religioso e abandono político, que o nordeste brasileiro, mais precisamente, o Arraial de Canudos no século XIX, serviu de palco para ocorrência de uma Guerra Sangrenta desencadeada por graves problemas sociais e econômicos no sertão da Bahia, durante a Primeira República.

Canudos foi um povoado no sertão da Bahia, numa região de caatinga, cercada por morros e a beira do rio Vaza-Barris. Antônio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro, chegou ao vilarejo em 1893 com algumas centenas de fiéis e logo passou a chamar o lugar de Belo Monte (ALBUQUERQUE, 2006, p. 209).

A região de Canudos foi desbravada desde os tempos pré-coloniais, conforme aponta os vestígios arqueológicos encontrados na região, como lascas de utensílios líticos e registro gráfico, este último encontrado nas imediações de Macururé (Sitio Letreiro), possivelmente produzidos há milhares de anos. Em tempos históricos o território foi e é ocupado pelas étnias Kariri, Kaimbé e Massacará (UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA/UNEB, 2002).

O desbravamento do território do Rio Vaza-Barris: a chegada de Antônio Conselheiro

Por volta do final do século XVI e início do século XVII esta região foi explorada pela bandeira do Visconde de Dias d'Ávila que percorria o curso do rio Vaza Barris em busca de minerais, índios, caça e mel de abelha. Posteriormente, a região foi ocupada por negros que fugiam de senzalas oriundas de localidades como Sergipe e Alagoas e ali formavam agrupamentos. Era comum também, neste território, ferreiros e artesãos competentes, além do comércio, de caças, peles de animais silvestres e mel. A comercialização desses produtos era realizada entre habitantes e viajantes que por ali passavam (ARAS, 2003).

De fato, vários fatores podem ter contribuído para a ocupação do território canudense e para a escolha desse espaço para instalação de um povoado, como aponta os estudos realizados pela UNEB (2002):

O sítio histórico da fundação do arraial incidiu sobre uma planície à margem esquerda do rio, no formato de um grande alça derivada dos processos de conformação da drenagem onde este recebe alguns de seus afluentes mais significativos, como o Umburanas e o Sargento. Por outro lado, de uma das extremidades dessa curva acentuada, o montante, o rio se biparte rasgando a planície, com um braço que intercepta o meandro, criando uma 'grande ilha' sujeita a inundações periódicas das cotas próximas aos 350 metros. [...] Esta área constitui uma das porções de maior potencial para captação e obtenção de águas pouco profundas em toda extensão da bacia hidrográfica do velho Irapiranga (denominação original), favorecendo a ocupação humana desde tempos imemoriais até a implantação da Fazenda Canudos e de um vilarejo anexo, escolhido por Antônio Conselheiro para ali criar seu Belo Monte (UNEB, 2002, p. 92).

Por volta do século XVIII, Canudos era uma fazenda de gado a margem do rio Vaza-Barris, um pequeno aldeamento com poucas casas, que com a chegada do Conselheiro e alguns sertanistas se intensificou. Foram construídas várias casas diariamente, feitas de pau-a-pique no sistema de mutirão, a Igreja velha era o símbolo da nova sociedade que se estabelecia. As casas eram geralmente construídas sem nenhuma uniformidade, cada um construía onde achava

propício (SOLA, 1989).

Vale ressaltar, que as terras de Canudos pertenceram à família Garcia d'Ávila, maior bandeirante baiano, e mais tarde, passaram a fazer parte do domínio de coronéis.

O arraial de Canudos se encontrava no raio de direção do antigo Morgado dos Ávila (Casa da Torre), que outrora foi formado por pequenas comunidades indígenas no século XVI, crescendo a partir da concessão de sesmarias a esse clã. Somente no final do século XVIII a 'dinastia Ávila' terminou. Porém deixou construída toda uma estrutura de poder, que possibilitaria a criação da 'sociedade dos coronéis' no sertão baiano. Neste caso, a relação entre Canudos e a História da Casa da Torre pode ser estabelecida, vez que toda a tensão pelo domínio da terra e da produção servil – que motivaram a perseguição dos conselheiristas pelos coronéis da região do Vaza Barris, particularmente do barão de Geremoabo – se encontra na mesma extensão do Morgado da Casa da Torre (VIDAL, 2013, p. 40).

Antes da fundação do Arraial de Canudos (Belo Monte), a Fazenda era um espaço territorial de grande extensão, localizada em um entroncamento das estradas de Uauá, Jeremoabo, Cambaio, Rosário, Chorrochó e Curral dos Bois, abandonada desde 1891 como aponta os estudos de Moura (2000). Nesse sentido,

[...] a primeira referência documental conhecida sobre a então Fazenda Canudos aparece em tombamento dos bens patrimoniais mandado proceder pelos herdeiros dos Ávila somente em 1817. Ali como componente de uma longa relação compreendendo sítios e fazendas que ainda possuíam, aparece a Fazenda Canudos arrendada a uma Dona Mariana Francisca, Jeremoabo, curiosamente, a progenitora do Barão do mesmo nome, personagem diretamente envolvido, dezenas de anos depois, no desenho do evento bélico (UNEB, 2002, p. 101, grifo do autor).

O barão de Jeremoabo, conforme Vidal (2013) possuía uma grande extensão de terra, foi um dos coronéis que mais promoveu a perseguição ao Movimento Conselheirista, sendo considerado dentre os coronéis, o maior inimigo de Antônio Conselheiro.

Isso posto, Antônio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro, nasceu em Quixeramobim, no Estado do Ceará, passou grande parte de sua vida peregrinando pelos sertões nordestinos, chegou ao vilarejo em 1893, “se dizia um mensageiro de Deus”, enviado para acabar com as desigualdades sociais e os desmandos da República, como a cobrança de impostos, por exemplo, atraindo assim, milhares de sertanejos insatisfeitos com a situação de miséria e opressão em que viviam.

Segundo Ângela Pereira da Silva Oliveira,

De 1893 a 1897, aproximadamente 25 mil sertanejos, vindos de várias partes do Norte e Nordeste, dedicaram-se à faina de construir suas casas, no interior do sertão baiano, em um lugar celebrizado pelo nome Canudos, mas cujo nome de batismo era Belo Monte. Belo Monte de Antônio Conselheiro e seus seguidores, que foram para aquele local, em busca da 'terra prometida' (OLIVEIRA, 2018, p. 133).

Conselheiro pregava o evangelho e fazia sermões, se posicionava contra a separação da Igreja e do Estado, contra o casamento civil e a favor do fim da propriedade privada. Peregrinando pelos sertões, Antônio Conselheiro e seus seguidores construíram e restauraram várias igrejas, capelas e cemitérios, produziam uma agricultura de subsistência e confeccionavam artesanato. Adotando o modelo mutualista de produção cooperativa, os sertanejos repartiam toda a produção entre si e o excedente era armazenado, ou negociado com as cidades vizinhas. Todos possuíam apenas o necessário para viver, sendo a terra considerada por eles, como um direito comum a todos e livre de impostos. O ideal do movimento conselheirista era uma vida comunitária pautada nos princípios de igualdade e liberdade.

No que tange a economia, a agricultura, a criação de gado e caprino, eram a principal fonte de renda de Canudos. Além da produção de leite e carne, a pele também era comercializada e exportada. A cidade de Juazeiro era o principal polo do comércio e transações comerciais de peles. Contudo,

O sertão de Antônio Conselheiro, como até hoje, encontrava-se no contexto da desigualdade de ritmo e do desenvolvimento combinado das regiões subdesenvolvidas. Canudos não podia

fugir à regra. À agricultura e ao pastoreio organizados em forma comunal, como um ‘falanstério’, ajustava-se, por meio da exportação do couro, a participação no mercado mundial. Havia uma conexão entre a produção primitiva de Canudos e a colocação de um de seus produtos no mercado europeu. No sertão semifeudal, surgia uma nova forma de experiência social, semelhante às de Fourier e de Owen (MONIZ, 1987, p. 78).

Na verdade, o pastoreio na Bahia, teve início por volta de 1551, quando Tomé de Souza mandou trazer da Ilha de Cabo Verde o gado vacum. A criação de gado foi intensificada com a chegada de novos rebanhos vindo da capitania de Pernambuco. Nesse contexto,

O pastoreio, abrindo os caminhos para o sertão, de clima semi-árido, e desbravando o agreste, propiciava o fornecimento de carne, animais de tração e pele que serviam para fabricar arreios, portas leitões, móveis, estuário, calçado, ‘borracha’ (espécie de canil), alforje, peias, bainhas de faca, banguês para curtume ou apurar sal, surrões para embalar rolos de fumo, ensacar açúcar e outros produtos (ARAS, 2003, p. 30).

Guedes de Brito e Garcia D’Ávila se tornaram os principais criadores do gado durante o Brasil Colonial, ambos possuíam uma vasta extensão territorial no regime das sesmarias. As sesmarias eram terras concedidas pela Coroa portuguesa mediante cartas de doações aos sesmeiros. A extensão territorial concedida variava, podendo chegar até dez léguas.

Durante o século XIX, a política imperial acabou por colocar mais terras a venda nas regiões do tabuleiro e do sertão. Porém, os direitos de acesso à água continuavam rigidamente controlados pelos antigos proprietários de terras. De qualquer forma, não existia uma vigilância efetiva sobre a terra, sendo que a principal forma de consegui-las era através de sua posse direta, que podia mudar radicalmente ao longo dos anos. A unidade social e econômica básica no sertão era semelhante à das várias regiões do mundo em fins do século XIX ‘uma realidade doméstica rural formada (essencialmente) de produtores de subsistência ligados intimamente por laços de compadrio’, observando o incremento do rebanho caprino, esteio da economia da região (UNEB, 2002, p. 99).

No sertão nordestino, a criação de gado se intensificou no século XVIII, após o declínio da indústria açucareira. A “época do couro” se expandiu por todo o sertão, e por muito tempo, Canudos foi uma das regiões que mais exportou o couro. Além da agricultura e da pecuária, a economia de canudos provinha da atividade metalúrgica de instrumentos de trabalho, como foice, enxadas, entre outros. E, por ser uma região de entroncamento, Canudos constituía-se um polo de articulação entre cidades vizinhas e seus viajantes.

Conforme aponta os estudos de pioneiros e cronistas, sobre a historiografia econômica de Canudos, o mutirão era uma forma comum da divisão do trabalho, fosse referente ao trabalho da roça, construção de casas ou atividade comercial, a divisão do trabalho era respeitada. Quanto à organização econômica, seguia a economia tradicional sertaneja. Partindo dessa premissa, “os conselheiristas, desde os anos de peregrinação, adquiriam o gado por meio de esmolas, caçavam e auxiliavam os pequenos agricultores no plantio e colheita através de mutirões”. (VILLA, 1995, p. 64).

A Guerra de Canudos e a História de Resistência

Após a chegada de Antônio Conselheiro ao Arraial de Canudos e com o passar dos anos aumentava-se o número de seguidores que se uniam ao movimento Conselheirista, visto por muitos sertanejos como uma “tábua de salvação”, para a resolução de seus problemas econômicos e sociais. A influência que o monge exercia sobre seus seguidores, passa a ser mal vista pela Igreja Católica, que começa a perder seus fiéis; por jornalistas que acreditavam que o movimento almejava a volta da monarquia; pelos coronéis, prejudicados pela falta de mão-de-obra, que passa a se deslocar para o Arraial de Canudos em busca de uma vida melhor, deixando de lado o abandono social; e pelo governo que interpretava o movimento como algo fora da Lei e desafiador da República (CAMARA, 1993).

Revoltados com o rumo dos acontecimentos, os coronéis passaram a espalhar boatos de que o messiânico era inimigo da República. Diante do exposto, Antônio Conselheiro e seus pares, enxergaram a necessidade de se prepararem

para possíveis ataques por parte da Igreja Católica e de coronéis insatisfeitos. Além de se organizarem para se defenderem, os conselheiristas ainda podiam contar com os aspectos naturais da região, que lhes era favorável como sistema de defesa/ataque contra possíveis investidas, como assinala os estudos de Câmara (1993):

[...] Sob o ponto de vista estratégico estava situada em uma região privilegiada, pois oferecia condições tanto de ataque como de defesa. A peculiaridade do terreno, envolto de altas serras e colinas separadas por profundos vales e desfiladeiros, apresentada um a defesa natural e segura para os seus habitantes. Ninguém poderia chegar ao arraial de Canudos sem ser obrigado a penetrar em grandes e acidentados vales e desfiladeiros, armadilhas quase fatais para quem desconhecesse as artimanhas e peculiaridades do terreno (CÂMARA, 1993, p. 41-42).

Ademais, as configurações sociais, políticas e econômicas (casamento civil, separação entre Igreja e Estado, cobrança de novos impostos, etc.) advindas com a instauração da República em 1889, entram em contraste com o modelo tradicional vivido pela população do Arraial de Canudos, que passa a rejeitar as Leis republicanas (CÂMARA, 1993). Assim, com o abandono da população Canudense dos princípios da sociedade republicana, por uma nova sociedade que se iniciava sobre os comandos do Conselheiro, considerada pela elite política como a possível volta do período monarquista, padres, jornalistas e latifundiários coagiram o governador da Bahia, para que tomasse as providências cabíveis que seria por fim ao movimento, e conseqüentemente a Canudos, visando de garantir a permanência do regime republicano. O Estado republicano então envia quatro expedições militares contra o arraial de Canudos, no período de novembro de 1896 e outubro de 1897 (FONTES, 2011).

A primeira expedição mandada contra os revoltosos de Belo Monte foi comandada por um tenente – Manuel da Silva Pires Ferreira. A segunda, por um major – Febrônio de Brito. A terceira, por um coronel – Antônio Moreira César. A quarta, por quatro generais – Artur Oscar de Andrade Guimarães, João da Silva Barbosa, Cláudio do Amaral Savaget e Carlos Eugênio de Andrade Guimarães (irmão de Artur Oscar). A

primeira expedição compunha-se de cem soldados. A segunda, de seiscentos. A terceira, de mil e duzentos. A quarta, de dez mil. O efetivo do Exército era, naquela quadra, de vinte mil soldados. A primeira, a segunda e a terceira foram batidas em combates que duraram algumas horas. A quarta expedição persistiu quatro meses e, em algumas oportunidades, esteve prestes a ser derrotada. Foi salva em decorrência de socorro que chegou sob a forma de grande reforço e que, de acordo com alguns teóricos, teria sido uma quinta expedição. No espaço compreendido entre os preparativos da primeira expedição e a ocupação de arraial fundado em 1893, a campanha durou de novembro de 1896 a outubro de 1897. Não teria sido mera insurreição. Foi Guerra Civil (FONTES, 2011, p. 93).

Das quatro expedições militares instituídas, as três primeiras tentativas não tiveram êxito. A derrota dos militares fez com que a quarta expedição fosse organizada por Carlos Bittencourt, o então ministro da guerra. O Governo Federal assumiu o lugar do Exército, levando a Canudos uma expedição com milhares de homens fortemente armados, comandados pelo General Artur Costa, como já mencionado, promovendo uma Guerra sangrenta, um massacre que dizimou milhares de vidas entre homens, mulheres, jovens, idosos e crianças (FONTES, 2011; ALBUQUERQUE, 2006).

No final da guerra o cenário era desolador. Entre as ruínas das 5.200 casas da cidade, se viam dezenas de corpos de homens, mulheres e crianças carbonizadas. Pouca gente foi poupada. Quem sobreviveu aos combates morreu degolado. O corpo de Antônio Conselheiro, que havia sido enterrado no santuário da igreja nova, foi exumado e fotografado. Além disso, sua cabeça foi cortada e levada para Salvador, para ser examinada pelo médico Nina Rodrigues. Comemorando a destruição de Canudos, o presidente da república, Prudente de Moraes, sentenciou: ‘em Canudos não ficará pedra sobre pedra’. De fato, em 1969 o açude de Cocorobó encobriu a velha Canudos (ALBUQUERQUE, 2006, p. 210)

Durante os conflitos, a resistência dos sertanejos contra as investidas do Exército, derrotado nas três primeiras expedições, intrigou os principais jornais, que decidiram enviar a Canudos, observadores para que documentassem a guerra. Um destes correspondentes contratados foi Euclides da Cunha, conforme

apontado por Fernandes Neto (2011).

Enviado, em 1897, como correspondente de guerra do jornal O Estado de São Paulo a Canudos, Euclides da Cunha acompanha de perto os últimos dias de resistência de seguidores de Antônio Conselheiro às forças federais. Da observação direta dos fatos e dos profundos estudos dos homens e das paisagens da agreste região, nasceu Os sertões, [...] (FERNANDES NETO, 2011, p. 1)

A obra clássica “Os sertões”, contribui de forma significativa para que a história de Canudos seja conhecida e debatida no Brasil e no Mundo. Tal obra, narra com nuances os acontecimentos trágicos, ocorridos durante o fim do confronto e o drama da própria condição humana.

De acordo com Euclides da Cunha,

Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a História resistiu até o esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados (CUNHA, 2007, p. 597).

Após o fim da Guerra (1897) e a conseqüente destruição do Arraial de Canudos, a região as margens do Rio Vaza-Barris volta a ser habitada sob as ruínas da antiga Belo Monte. Todavia, por volta de 1940, após a visita do presidente Getúlio Vargas, ficou decidida a construção de um açude. Dado início ao projeto, os habitantes tiveram que deixar suas casas por conta da inundação do vilarejo, sendo mais uma vez Canudos destruída, dessa vez submergida sob as águas do açude Cocorobó. Nesse sentido, cabe destacar que quando a seca assola a região e o nível das águas do açude baixa, os vestígios remanescentes das Antigas Canudos/Velhas ecoam a superfície terrestre. Entre os vestígios estão, louça, faiança, ruínas, vestígios da guerra, entre outros.

No que tange a atual Canudos, esta, por sua vez, é a terceira a ser estabelecida na região e foi edificada há alguns quilômetros de distância da anterior, à margem do lago Cocorobó, evidenciando a resistência histórica

dos sertanistas canudenses. Quanto a sua localização geográfica, encontra-se inserida na região de planejamento nordeste do Estado da Bahia, no Polígono das Secas. Apresenta um clima do tipo megatérmico semiárido e árido, com vegetação nativa caracterizada por caatinga arbórea aberta e densa sem palmeiras, caatinga arbórea densa com palmeiras, contato cerrado – caatinga e pastagem natural, sendo que parte da vegetação nativa foi substituída por pastagem plantada e lavouras, atualmente a região conta com amplos plantios da banana, por exemplo. (ÂNGELO TRÉVIA VIEIRA et al., 2005).

A conjuntura histórica de Canudos é marcada pela guerra, à luta e a resistência. Tal contexto ainda intriga muitos estudiosos e ao longo do tempo sua história vem sendo contada e estudada sobre vários pontos de vista, com abordagens e interpretações diversas (religioso, messiânico, político, social, econômico, etc.), mas o fato é que Canudos e o trágico conflito social ali estabelecido marcou tanto a vida da população local, quanto à transição política na qual deu origem ao regime republicano brasileiro, tornando-se um marco Histórico, Identitário e de Memória Nacional.

Canudos e outras histórias

Canudos foi arraial, povoado, pequeno vilarejo, distrito e cidade, com sede municipal do mesmo nome.

O município foi criado pela Lei Estadual no 4.405 de 25.02.1985. A população total é de 13.761 habitantes, sendo 7.012 residentes na zona urbana e 6.749 na zona rural, com densidade demográfica de 4,60 hab/km². O município apresenta infra-estrutura de serviços satisfatória. As receitas municipais provêm basicamente da pecuária, avicultura e indústria. Os maiores rebanhos são os bovinos, suínos, asininos, caprinos e ovinos (VIEIRA, et al., 2005, p. 3).

Com a emancipação da cidade de Canudos, criou-se o Parque (1985). O Parque Estadual de Canudos (PEC) constitui-se como o principal “testemunho” da presença conselheirista e de militaristas. Trata-se, atualmente, de uma área de preservação, que conserva alguns locais que, no passado, foram palco das

batalhas sangrentas ocorridas durante a guerra, dentre estes, o Alto da Favela, o Vale da Morte e o Alto do Mário. O parque apresenta o efetivo potencial arqueológico/histórico e é considerado um verdadeiro museu ao ar livre. As pesquisas arqueológicas na região do PEC, iniciadas em 1986 e publicadas em 1996, registrou várias ocorrências arqueológicas, além de sítios e artefatos isolados (BOAVENTURA, 1997).

Constatou-se em praticamente toda superfície do parque vestígios isolados, pequenas concentrações indicando áreas de lascamento secundário bem como afloramentos de matérias primas aptas ao lascamento. O material apresentado é representado por núcleos, lascas com retoque ou não, de dimensões diversas em metarenito, sílex, metacalcáreo silicificado e quartzo (UNEB, 1996, p. 35).

Além das ocorrências líticas foram assinalados outros sítios na região do PEC, como aponta Boaventura (1997):

Os sítios de ocupação permanente; temporária; desoc pação ou abandonadas; e em fase de edificação.

- Os Features constituídos por conjunto de estruturas horizontais e verticais referentes ao sistema de defesa/ataque do período bélico, composto de trincheiras, barricadas e tocas.
- Os Sítios funerários compostos por sepultamentos de tipos individuais e coletivos;
- Acampamentos militares, também chamados de hospitais de sangue.

A pesquisa histórica desenvolvida em Canudos proporcionou o estabelecimento de uma periodização da ocupação humana, que segundo a UNEB (2002) foram divididas nas seguintes fases:

FASE I - Da Canudos pré-colonial ao povoado Pré-Conselheirista (alcançado até o século XIX);

FASE 2 - A Canudos Conselheirista (1893-1897);

FASE 3 - A reconstrução do arraial – Canudos Pós-Conselheirista (1898-1969).

FASE 4 - [...] por hora denominada de Desativação/Abandono do sítio urbano, processo desencadeado com a finalização e fechamento das comportas do açude (1969-1997), em que as pesquisas se encontram do que, de fato, a riqueza e diversidades de suas ocupações indígenas pré-coloniais.

(UNEB, 2002, p. 93, grifo do autor).

As pesquisas realizadas na região do PEC possibilitaram a localização e o resgate de diversos vestígios da ocupação histórica e pré-colonial, tanto ao longo do perímetro do parque, quanto na região do rio Vaza-Barris. As pesquisas foram realizadas na Fazenda Velha, Alto do Mário, Vale do Umburanas, a margem direita do Vaza-Barris e no sítio histórico de Canudos, evidenciando uma grande concentração de vestígios. As três primeiras zonas ofereceram informações sobre as estruturas de ataque e defesa conselheiristas e militaristas, apresentado nas publicações do livro *Arqueologia e Reconstituição Monumental do Parque Estadual de Canudos* (2002). São exibidos quarenta e seis sítios arqueológicos remanescentes do século XIX e XX. (UNEB, 2002).

Na época da construção do açude Cocorobó e conseqüentemente, submersão das habitações, muitos materiais de construção (telhas, lajotas, tijolos, madeira) foram retirados para serem reutilizados conforme aponta os estudos realizados pela UNEB (2002).

A equipe realizou o cadastramento e evidenciação de parte de uma estrutura habitacional próxima às ruínas da Igreja Nova, junto aos alicerces de pedra, e todas as telhas retiradas da casa, cuidadosamente empilhadas, mas que não chegaram a ser retiradas. No interior da estrutura, são também encontrados diferentes utensílios dos antigos moradores, como uma chaleira de barro. Destaca-se, em meio a estes vestígios materiais, uma indústria cerâmica histórica, que certamente guarda traços de diferentes culturas que contribuíram na ocupação de Canudos: a cultura indígena, a cultura negra e a cultura europeia (UNEB, 2002, p. 61).

Entre os vestígios encontrados destacam, fragmentos de louça decorados, ou sem decoração, do tipo faiança de origem inglesa e europeia, típica do século XVIII e XIX, fato que permite inferir que alguns habitantes da Fazenda Canudos possuíam uma situação econômica com médio poder aquisitivo. (UNEB, 2002).

Além do PEC, cabe destacar o Memorial Antônio Conselheiro, um Espaço de Memória responsável pela Curadoria e Salvaguarda de Vestígios Arqueológicos e Históricos oriundos de pesquisas na região, como louça,

faiança, material vítreo, vestígios cerâmicos, artefatos líticos, metal, material bélico (pentes, cápsulas, projéteis, etc.), material construtivo (tijolos, telha), vestígios orgânicos (couro e osso), etc., constituindo um Acervo Arqueológico e Histórico significativo. Ainda, na região de Canudos, há ainda muito a ser pesquisado, pois constitui uma área de efetivo potencial arqueológico/histórico/antropológico que pode corroborar ainda mais, para compreensão histórica da região desde os tempos longínquos, até os dias atuais.

Considerações Finais

Nosso objetivo neste estudo foi abordar a história de Canudos, sobretudo, no que tange a ocupação do território, a guerra, contextos antecedentes e afins, norteados pelo referencial teórico-metodológico bibliográfico. As discussões e resultados aqui expostos pautam-se, em um breve contexto sobre a história de Canudos. Vimos que historiografia da região é marcada pela guerra ocorrida há mais de um século, tendo como cenário, a Bahia do século XIX, e assim, o nordeste brasileiro serviu de palco, para que ocorresse uma das mais significativas revoltas sociais da primeira república.

Registrada pela historiografia como uma revolta de sertanejos e religiosos fanáticos, liderados por um beato, o conselheiro, o episódio permaneceu no imaginário do país, como assunto continuamente revisitado por pesquisadores: escritores, jornalistas, arqueólogos, historiadores, entre outros. Assim, a historiografia de Canudos vem sendo interpretada sob distintos pontos de vista, mas, na verdade, este trágico episódio histórico, não só marcou a vida da população local, como à transição política na qual deu origem ao regime republicano brasileiro, e conseqüentemente, a história do País.

Atualmente, além dos diversos escritos que documentam esse trágico acontecimento, o qual foi a guerra de Canudos, existe na região marcas desse momento, atrelado aos vestígios arqueológico, como artefatos e ruínas, que remontam a essa época, e que corroboram para reconstrução da memória histórica e social dessa localidade.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **Uma história do negro no Brasil** / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. _Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006;

ARAS, José. **No sertão do Conselheiro**. Editor: J. J. Randam; organização e revisão Adalgiza Nady Aras de Macedo, Roque Aras. – Salvador: Contexto e Arte, 2003. 376 p;

BOAVENTURA, Edivaldo. **O Parque Estadual de Canudos**. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, 1997. 160 p;

CÂMARA, F. Antônio Conselheiro e o centenário de Canudos. In: **Revista do Instituto do Ceará**, n. 107, 1993. Disponível em: <<https://www.institutodoceara.org.br/revista/AntonioConselheiroeCentenariodeCanudos.pdf> >. Acesso em 19 de maio de 2022;

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões** - (Campanha de Canudos). São Paulo: Martin Claret, 2007. Coleção “A Obra-Prima de cada Autor”;

FERNANDES NETO, Otoniel. **Os Sertões, Impressões e Pinturas** = The Backlands, Impressions and Paintings /projeto e pinturas; Otoniel Fernandes Neto; textos, Euclides da Cunha; introdução, Márcio José Lauria; até final e projeto gráfico, Diogenes Tavares Rossi Junior; tradução, Samuel Putnam, Jenifer Sandzer. – Brasília: Ed. do Autor, 2011;

FONTES, Oleone Coelho. **No rastro das alpercatas do Conselheiro** (Coletânea de textos conselheiristas e euclidianos). Ponto e Vírgula Publicações – Salvador, 2011, 336 p;

GNOATTO NETTO, Delize. CADERNO TEMÁTICO. Literatura como fonte para o Ensino de História: **“Os Sertões” de Euclides da Cunha e a Guerra de Canudos na Primeira República**. Curitiba, 2008. Disponível em: <<http://www.diadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1396-6.pdf> >. Acesso em 19 de maio de 2022;

MONIZ, Edmundo. **Canudos: a guerra social**. 2.ed. Rio de Janeiro: Elo Editora, 1987;

MOURA, Clóvis. **Sociologia Política da Guerra Camponesa de Canudos. Da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST.** Editora: Expressão Popular. 1ª edição: Maio de 2000. ISBN 85-87394-06-1;

OLIVEIRA, Ângela Pereira da Silva, 1964- **Os sertões de Euclides da Cunha: uma (re)leitura estético-política da Guerra de Canudos.** - 2018. 215 f. (Tese). Disponível em: <<https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/22308/1/Sert%C3%B5esEuclidesCunha.pdf>>. Acesso em 17 de maio de 2022;

SOLA, José Antônio. **Canudos: uma utopia no sertão.** – São Paulo: Contexto, 1989. – (Coleção repensando a história);

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA/C.E.E.C. **Arqueologia e Reconstituição Monumental do Parque Estadual de Canudos.** Salvador: UNEB, 2002;

_____. **Arqueologia Histórica de Canudos: estudos preliminares.** Salvador: UNEB, 1996. 92 p;

VIDAL, Eudes Mata. **Aplicação do jogo RPG by moodle para aprendizagem sobre a guerra de Canudos.** - Salvador, 2013. 367p;

VIEIRA, Ângelo Trévia, et al. Projeto Cadastro de Fontes de Abastecimento por Água Subterrânea Diagnóstico do Município de Canudos – Bahia. Salvador:CPRM/PRODEEM, 2005;

VILA, Marco Antônio. **Canudos o povo da Terra.** São Paulo: Ática, 1995.

Transposição Didática Curricular de Educação Ambiental em Espaços Educacionais Sustentáveis no Ensino Fundamental - Anos Iniciais

Mônica Maria Vieira Lima Barbosa

Kárpio Márcio de Siqueira

Geovane Duarte Borges

DOI: 10.5281/zenodo.10530275

Introdução

Essa nova concepção de mundo no olhar de uma visão sistêmica e integrada é contribuir para a formação de uma nova ética social e ambiental, aliando a preocupação com os problemas globais ligados ao processo de degradação do meio ambiente, aos problemas cotidianos, resultante da ação da sociedade, tendo como horizonte a afirmação da cidadania. Essa visão articulada nas ações voltadas às atividades de conservação, proteção, recuperação e melhoria socioambiental e, de potencializar a função, que vários sistemas viabilizam diretrizes dentro das suas especificidades: a conjuntura econômica fomenta uma economia ecológica, a conjuntura jurídica elabora um direito ambiental, a conjuntura tecnológica vislumbra uma tecnologia ecoeficiente, a conjuntura científica possibilita uma ciência complexa, e a conjuntura educativa desenvolve uma Educação Ambiental.

Ao presente nicho, a arquitetura pedagógica precisa vislumbrar como uma das concepções à transformação da prática educativa, adequando-as às exigências das necessidades do mundo contemporâneo na visão da qualidade da educação democrática e inclusiva, atendendo aos preceitos da Lei de Diretrizes e Bases – LDB 9.394/96, aos compromissos internacionais assumidos pelo País, a fim de explicar os diversos enfoques pedagógicos que a perpassam, dos pressupostos explícitos ou implícitos que fundamentam a ação docente, identificando os elementos favoráveis ou desfavoráveis para a Educação Ambiental. Neste elenco, é mister à compreensão do problema, dos objetivos e das questões de pesquisa inerentes à temática “Transposição didática curricular de educação ambiental em espaços educacionais sustentáveis no ensino fundamental – anos iniciais”.

Educação Ambiental em espaços educacionais sustentáveis no Ensino Fundamental – anos iniciais

Ao contemplar a conjuntura do Ensino Fundamental - Anos Iniciais, compreendendo as concepções de conhecimentos curriculares relacionados à transição com a Educação Infantil, é mister vislumbrar a fundamental articulação com as aprendizagens significativas no nível de ensino anterior, tanto no âmbito de uma progressiva sistematização dessas aprendizagens quanto considerando o cognitivo desenvolvido dos alunos “[...] pelas novas formas de relação com o mundo, novas possibilidades de ler e formular hipóteses sobre os fenômenos, de testá-las, de refutá-las, de elaborar conclusões, em uma atitude ativa na construção de conhecimentos.” (BRASIL, 2017, p. 56).

Para Silva (2014, p.26) o espaço educador sustentável “[...] favorece a participação de múltiplos atores no processo educativo, apontando outros percursos possíveis a serem trilhados pela escola e comunidade com a adoção de princípios e práticas sociais sustentáveis [...]”. Ainda, de acordo com esta autora (2014) a promoção de discussões e ações educativas com ênfase na EA e na sustentabilidade pressupõe não só uma análise sobre as questões ambientais, uma vez que, as questões sociais, necessariamente, se fazem presentes no âmbito destas reflexões e no repensar da escola enquanto espaço educador sustentável. A essa sensibilidade, a Agenda 2030 – Brasil, pauta o assegurar a educação inclusiva e equitativa de qualidade no Objetivo 4, ao promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos, potencializado em um dos Específicos,

4.7 até 2030, garantir que todos os alunos adquiram conhecimentos e habilidades necessárias para promover o desenvolvimento sustentável, inclusive, entre outros, por meio da educação para o desenvolvimento sustentável e estilos de vida sustentáveis, direitos humanos, igualdade de gênero, promoção de uma cultura de paz e não-violência, cidadania global, e valorização da diversidade cultural e da contribuição da cultura para o desenvolvimento sustentável.

As primeiras discussões de caráter político visando à formação das

escolas sustentáveis ocorreram em 2009 durante um colóquio intitulado Sustentabilidade, Educação Ambiental e Eficiência Energética: um desafio para as instituições de ensino e para a sociedade. Ressalta-se que este evento potencializou as discussões e reflexões acerca das temáticas: sustentabilidade, educação ambiental, e construções sustentáveis, dentre outras.

O Decreto Nº 7.083/2010 (BRASIL, 2010) também contribuiu politicamente para a concepção das escolas sustentáveis, uma vez que este propôs a ampliação do tempo de permanência dos alunos nas unidades escolares, através do Programa mais Educação e quando define em seu inciso V “[...] o incentivo à criação de espaços educadores sustentáveis [...]” (BRASIL, 2010, p. 01). Assim, em 2010, é proposto o Programa de Escolas Sustentáveis, pautado em pressupostos pedagógicos que valorizam o cuidado, a integridade e o diálogo, repensando pilares como espaço, currículo e gestão das unidades escolares (BRASIL, 2016).

A IV Conferência Infanto-juvenil pelo Meio Ambiente, em 2012, promovido pelo MEC, propõe uma mobilização nas escolas, lançando a publicação intitulada Vamos Cuidar do Brasil com Escolas Sustentáveis. Esta iniciativa de educar para pensar e agir em tempos de mudanças socioambientais globais, visa prioritariamente incentivar as escolas a procurar respostas para estas mudanças (BRASIL, 2016). Assim, a referida publicação define a escola sustentável,

Trata-se de um local onde se desenvolvem processos educativos permanentes e continuados, capazes de sensibilizar o indivíduo e a coletividade para a construção de conhecimentos, valores, habilidades, atitudes e competências voltadas para a construção de uma sociedade de direitos, ambientalmente justos e sustentáveis. Uma escola sustentável é também uma escola inclusiva, que respeita os direitos humanos e a qualidade de vida e que valoriza a diversidade (BRASIL, 2016, p.10).

Este mesmo documento (BRASIL, 2012, p.11) ainda define que as escolas sustentáveis devem ser pautadas em um currículo que: Cuida e educa, pois é orientado por um Projeto Político Pedagógico que valoriza a diversidade e estabelece conexões entre sala de aula e os diversos saberes: os científicos, aqueles gerados no cotidiano as comunidades e os que se originam de povos tradicionais. Com base nessa concepção de espaço educador sustentável,

o currículo deve, necessariamente, contemplar a interdisciplinaridade e a integralidade, enfatizando os princípios da EA e da sustentabilidade.

Enfoque Interdisciplinar para Educação Ambiental

É oportuno contemplar que a interdisciplinaridade é uma abordagem metodológica que vislumbra uma mudança significativa das dinâmicas ativas de ensino e aprendizagem, focando evitar a fragmentação dos conteúdos, bem como a ressignificação dos mesmos numa proposta de aprendizagem significativa.

A interdisciplinaridade é uma concepção pedagógica orientada pelos documentos oficiais (BRASIL, 1997), e de acordo com Dias (2006, p. 43) deve ser aplicado “[...] um enfoque interdisciplinar, aproveitando o conteúdo específico de cada disciplina, de modo que se adquira uma perspectiva global equilibrada [...]”, propondo à integração entre os diversos componentes disciplinares para análise, diálogo e contextualização, contribuindo para as problemáticas ambientais.

A essa integração é preciso uma intenção a construir um currículo de forma integrada com as diversas áreas do conhecimento a colaborar para a cidadania por meio de uma perspectiva crítica. Refletir a Educação Ambiental como um dos suportes da Educação nessa era de consumo instigar um pensar discursos ingênuos no que se refere ao cenário ambiental e as dinâmicas educativas, questionando posturas pedagógicas e descontextualizadas ausentes nas questões sociais, econômicas e políticas.

A interdisciplinaridade, ao praticar diálogos, poderá impactar a novas paradigmas nas práticas pedagógicas agregados as atitudes ambientais, visto que, possibilita novos modelos de abordagem dos conteúdos escolares. Nesse sentido, ao fomentar a prática interdisciplinar, ancora-se em mudanças significativas no desencadear o desenvolver de ensino e da aprendizagem, gerando impactos expressivos no âmbito escolar, do estilo: metodologias ativas, articulação e interação dos conteúdos disciplinares, formação de professores multidisciplinares, bem como mudanças no cenário institucional. Dias, corrobora o enfoque interdisciplinaridade ao dar ênfase algumas características do currículo de Educação ambiental,

Aplicar um enfoque interdisciplinar, aproveitando o conteúdo específico de cada disciplina, de modo que se adquira uma perspectiva global. b) Destacar a complexidade dos problemas ambientais e, em consequência, a necessidade de desenvolver o senso crítico e as habilidades necessárias para resolver tais problemas (2006, p.112-113).

A Legislação é mister, em virtude de conflitos focados no universo social, no qual, o Plano Nacional de Educação decretada pelo Congresso Nacional e aprovada pela Câmara dos Deputados de 2000, enfatiza em seu diagnóstico que, a exclusão da escola de crianças na idade própria, seja por incúria do Poder Público, seja por omissão da família e da sociedade, é a forma mais perversa e irremediável de exclusão social, pois nega o direito elementar de cidadania, reproduzindo o círculo da pobreza e da marginalidade e alienando milhões de brasileiros de qualquer perspectiva de futuro.

A realidade presente é fortalecida por vários segmentos, no qual a desigualdade regional é grave, tanto em termos de cobertura como de sucesso escolar. Temos uma situação de inchaço nas matrículas do Ensino Fundamental, que decorre basicamente da distorção idade-série, a qual, por sua vez, é consequência dos elevados índices de reprovação e evasão, exata dimensão do grau de ineficiência do sistema educacional do País, provocando custos adicionais aos sistemas de ensino, mantendo as crianças por períodos excessivamente longos, neste nível de ensino.

A Lei de Diretrizes e Bases, em seu art. 34, § 2º, ratifica e preconiza a progressiva implantação do ensino em tempo integral, a critério dos sistemas de ensino, para os alunos do Ensino Fundamental. O atendimento em tempo integral, oportunizando orientação no cumprimento dos deveres escolares, alimentação adequada, desenvolvimento de atividades artísticas e prática de esportes, é um avanço preciso para erradicar, gradativamente, as desigualdades sociais e ampliar democraticamente as oportunidades de aprendizagem, visto que, além da visão pedagógica, a escola tem responsabilidades sociais que extrapolam o simples ensinar.

Pautado no Plano Nacional de Educação 2014-2024, as diretrizes

norteadoras da educação fundamental estão contidas na Constituição Federal - 1988, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - nº 9394/96 e nas Diretrizes Curriculares para o Ensino Fundamental, no qual:

A atualidade do currículo, valorizando um paradigma curricular que possibilite a interdisciplinaridade, abre novas perspectivas no desenvolvimento de habilidade para dominar esse novo mundo que se desenha. [...] Além do currículo composto pelas disciplinas tradicionais, propõem a inserção de temas transversais como ética, meio ambiente, pluralidade cultural, trabalho e consumo, entre outros. Esta estrutura curricular deverá estar sempre em consonância com as diretrizes emanadas do Conselho Nacional de Educação e dos Conselhos de Educação dos Estados e Municípios (2012).

A Transversalidade da Educação Ambiental na Conjuntura Educacional

A verdadeira introdução da Educação Ambiental e, em geral, dos Temas Transversais na escola deve partir da reflexão e esclarecimento dos valores da comunidade educativa, evitando a indução de valores não explicitados ou currículo oculto e, não se produzir um confronto de valores de forma que alunos e alunas tenham referências sólidas. A presente reflexão confere à instituição escolar uma dimensão e uma complexidade notáveis, como encruzilhada de interesses bem distintos, que lutam entre si. Por isso, é importante promover um ambiente socioafetivo propício e coerente com os valores que se deseja dialogar, reproduzindo e acentuando os conflitos morais e, definitivamente, fazendo frente ao determinismo mecanicista de posições socioeducativas de tipo reprodutivo. Frente aos conflitos morais inseridos na sociedade, é mister a teoria de Guattari, quando:

As relações da humanidade com o *socius*, com a psique e com a 'natureza' tendem, a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas, mas também pela existência de fato de um desconhecimento e de uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto [...] A recusa a olhar de frente as degradações desses três domínios, tal como isto é alimentado pela mídia, confina num empreendimento de infantilização da opinião e de

neutralização destrutiva da democracia (2001, p. 23-24).

O desenho perpassa pela realidade local, regional e global, que nos sensibiliza e norteia a contribuir para a melhoria da qualidade de vida ambiental da comunidade educativa e para o desenvolvimento de valores favoráveis à conservação do meio ambiente, participar de atividades em favor do meio ambiente local e global e da gestão do centro e, conhecer e avaliar o patrimônio nacional e cultural do bairro ou localidade. Estes objetivos abordados são válidos a direcionar os Projetos Educativos, respeitando as suas especificidades, que servirão para os diferentes setores da comunidade escolar, como base de atuação no momento de analisar os problemas não só no âmbito pedagógico, mas ao social e institucional, de modo integrador.

A implementação das presentes ações ocorre necessariamente em parcerias com as Secretarias de Educação Municipais e Estaduais criarem condições para tornar viável e assumirem sua responsabilidade na institucionalização da Educação Ambiental. No entanto, é possível e desejável, que conte com a participação de instituições de Ensino Superior e Organizações Não-governamentais que podem propiciar o acesso das secretarias ao conhecimento já acumulado sobre a realidade local, além de contribuir para o desenvolvimento da sociedade nas atividades escolares.

Por tudo isso, o Tema Transversal Meio Ambiente tem caráter de tipo globalizante e holístico, e contém, por isso mesmo, grande complexidade, que só vislumbra organizadamente após uma série de articulações e ligações sistêmicas que devem ser feitas com muito cuidado e método. Nesse olhar, há de introduzir formas que visam a incorporação orgânica da questão ambiental no interior da prática disciplinar cotidiana da escola, evitando fomentar apenas às datas comemorativas e festivas. Assim, é mister elucidar essa presença já existente no interior do universo escolar, e paralelo interagir a forma que essa questão toma no âmbito social nas áreas convencionais do Ensino Fundamental.

Essa vertente só vai fortalecer os elos entre as expressões externas e internas, visto que, unir a ideia de relevância com o que os professores e professoras já realizam, valoriza o saber escolar e o incentiva mais ainda para ficar sempre

atento às grandes questões sociais. Face ao exposto, a Transversalidade da Educação Ambiental no Ensino Fundamental diz respeito à possibilidade de estabelecer novos paradigmas, na prática educativa, uma relação entre aprender conhecimentos teoricamente sistematizados, as questões da natureza e as questões sociais da vida, importantes para o desenvolvimento individual e coletivo.

Essas iniciativas marcam os retrocessos do país na garantia de igualdade prevista no PNE e na Agenda 2030, com a retirada do ensino alinhado aos direitos humanos e à educação ambiental da agenda governamental, preocupação compartilhada pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). Os temas transversais (Saúde, Pluralidade, Orientação Sexual, Trabalho e Consumo, Ética, e Meio Ambiente) não estão nos currículos que foram substituídos pela implementação da BNCC (GRUPO DE TRABALHO DA SOCIEDADE CIVIL PARA A AGENDA 2030, 2021, p.32).

Política Curricular de Educação Ambiental Pós-BNCC

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) anuncia como documento a balizar os brasileiros estudantis como direito à aprendizagem contemplados na Educação Básica. O documento aqui abordado retrata como uma proposta pautada na Constituição Federativa do Brasil de 1988 e Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDBEN), nº 9394/96. A essa dinâmica, a BNCC transita como um documento que reúne os objetivos de aprendizagem em quatro áreas do conhecimento: Matemática, Linguagens, Ciências da Natureza e Ciências Humanas, como também, as dez Competência Socioemocionais. Em 2017, O Ministério da Educação entregou a versão final da BNCC, Educação Infantil e Ensino Fundamental, ao Conselho Nacional de Educação (CNE). Nessa vertente, Conselho Nacional de Educação apresentou a Resolução CNE/CP nº 2/2017, que institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular e, após o parecer, foi direcionado ao Ministério da Educação (MEC) que homologou o documento a partir da portaria nº1570/2018 e, naturalmente, à realização da implementação da BNCC do Brasil.

É mister abordar um panorama dessa construção até a versão final, quando em 2015, houve uma mobilização nacional das escolas acerca da versão

preliminar da BNCC. A partir dessa data, o Ministério da Educação convocou pesquisadores, formadores de professores e representantes de associações como a UNDIME e CONSED para a criação da BNCC, que dispõem de metas e estratégias definidas, como também, a elaboração do documento preliminar da BNCC realizada pelas secretarias, escolas, gestores e professores de todo país foram “[...] convidados a se debruçar sobre a BNCC para entender por que ela é tão importante, como foi construída, de que forma está estruturada e como vai impactar o dia a dia em sala de aula” (MOVIMENTO PELA BASE, 2018, p.45). Após discussões, foram sugeridas alterações que originaram a segunda versão da BNCC – disponibilizada em 2016. A esse trilhar, a dinâmica de elaboração da BNCC recebeu reconhecimento nacional e se expandiu como política pública educacional orientadora aprovada em 2018, após três atualizações.

A presente elaboração da Base Nacional Comum Curricular, de caráter normativo, definirá os conteúdos básicos ao desenvolvimento de estudantes, ao longo da Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio), o qual norteará os currículos das redes de ensino, em escolas públicas e privadas em todo o Brasil. Nesse formato estrutural, a elaboração da BNCC prevê que seja composta de 60% de conteúdos mínimos, os quais reúnem direitos e objetivos de aprendizagem relacionados às quatro áreas do conhecimento e seus respectivos componentes curriculares, sendo que os 40% restantes ficam a critério do sistema educacional de cada estado brasileiro (BRASIL, 2015).

As políticas públicas de Estado vislumbravam há tempo a BNCC, documento que surgiu para impactar um currículo a colaborar para novas paradigmas e modificar o cenário político educacional. Apresenta para a conjuntura educacional à construção de orientações que norteiem as práticas pedagógicas a serem realizadas nas escolas com um intuito de visar a uma maior relevância e qualidade no ensino ofertado. Todavia, é possível afirmar que, dessa forma, a Base Nacional Comum Curricular pode ser considerada uma política pública de qualidade? Discussões acerca desse questionamento compõem este estudo.

Nessa vertente, a Base Nacional Comum Curricular, em seu processo de construção, contou com pais, alunos, professores, especialistas, empresas privadas e sociedade em geral a fim de revolucionar o campo escolar. Surgiu

como estratégia para organizar o trabalho pedagógico nacional e assegurar o direito que todos têm a uma educação de qualidade e, nesse sentido, Schmidt (2018, p.121) aponta que “[...] as políticas públicas configuram uma modalidade recente de atendimento às demandas sociais, uma forma tardia de cuidar do que é público”. Schmidt afirma também que “[...] a política pública é uma resposta a um problema político” (SCHMIDT, 2018, p.122). Balizada nessa utopia intencional curricular, de que a educação brasileira pode ser justa, inclusiva e de qualidade, é importante refletir sobre o processo de mudanças oriundo da implementação da Base Nacional Comum Curricular. Souza (2020) aponta que a BNCC, partindo do desenvolvimento de competências e habilidades, o documento subjetiva a contemporaneidade humana e social. Além disso, vai contra a estigmatização do sujeito que atende às necessidades homogêneas da sociedade e, nessa dinâmica, é fácil de dominar teorizado por Cossio “[...] padrão curricular nacional, ao eleger os conteúdos escolares, outros conteúdos poderão ser esquecidos e, portanto, muitos saberes poderão ser silenciados.” (2014, p.1581).

Entende-se, assim, que as propostas curriculares da BNCC não são neutras, o que determina à compreensão de concepções que ora se põe a público, mas que anuncia, historicamente, conexões com um passado próximo, com as reformas empreendidas nos anos 1990. Etapa estabelecida na nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, n. 9394/96, nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), nas Diretrizes Curriculares Nacionais e, posteriormente, no Plano Nacional de Educação (PNE). Leis e documentos definidores de mudanças almejadas para a gestão, o currículo e à docência. Vale salientar as semelhanças que transitam entre a BNCC e os PCN, pautadas na “construção de conhecimentos e habilidades e na formação de atitudes e valores” (BRASIL, 2017, p.18).

A BNCC, para responder essa criticidade, fomenta que um atendimento deve ser justo às demandas sociais, onde todos os estudantes desse país possam ser atendidos, mas que possam desenvolver com potencial as habilidades e competências de cada contexto social e educacional específicos. Nesse sentido, foram elencadas competências, conteúdos e habilidades gerais no documento normativo e, em sequência, os profissionais de cada estado e/ou região complementarem essa construção a partir de documentos orientadores

locais, em instância Estadual e, por conseguinte, em instância municipal.

A essa sensibilização, é possível compreender os termos contemplados e anunciar que, para existir um aprendizado significativo e o atendimento às conjunturas sociais no espaço dos saberes educacionais, é mister potencializar uma justiça democrática. Segundo Vasques e Silva (2020), é salutar um ‘direito desigual’, visto que, só instigando políticas de igualdade e equidade poderá possibilitar a não equidade e a desigualdade em questão e conceber a justiça social e uma educação ética, estética e do estar bem-estar. No olhar dos teóricos Sudbrack e Fazenda (2000), a equidade está acima de uma justiça em particular, mas não está acima da justiça de modo mais amplo.

Cóssio (2014) retrata que, a proposta da BNCC anuncia seu lado complexo e controverso ao abordar o currículo que traz à sociedade uma dinâmica de projeto educacional para a conjuntura educacional. A autora potencializa em sua teoria a proposta pontuada pela esfera governamental ao definir, com precisão, que os estudantes aprenderão em distintos níveis de ensino e, na mesma sequência, o processo avaliativo e a formação de professores. Evidencia-se, ainda, que a BNCC designa os componentes curriculares, os objetivos de aprendizagem, as competências e habilidades, para todos os estudantes do Brasil, canalizando o que cada uma precisa aprender no cotidiano, sem considerar a região em que moram, desde a Educação Infantil até o Ensino Médio, a assegurar a igualdade e o direito do processo de ensino e aprendizagem, conforme o MEC (BRASIL, 2015).

O MEC (BRASIL, 2016) evidencia que o sistema educacional do Brasil demonstra uma exigência quanto ao cumprimento do Documento da BNCC pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (BRASIL, 2013), ao desenvolvimento da educação no país. Nesse sentido, no contexto da BNCC, a LDB aponta no seu art. 26 que: Os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, e ser complementada, em cada sistema de ensino e em cada unidade escolar, por uma parte diversificada, contempladas pelas características regionais e locais da sociedade, balizadas no contexto da cultura, da economia e dos educandos (BRASIL, 2013).

Nesse panorama, a ação e reação para o atendimento às especificidades

de todos, em todas as esferas federativas, tenha regido à construção da BNCC, na concepção anunciada por Schmidt (2018), a de transformar um conflito existencial a uma condição primordial para que uma problemática gere uma política pública. Nesse sentido, houve a precisão que as desigualdades sociais do país impactassem na conjuntura educacional brasileira para que medidas fossem estruturadas e, assim, Schmidt (2018) acrescenta que é possível afirmar que a Base Nacional Comum Curricular é uma política pública, que deve articular e procurar resolver um conflito político – a desigualdade no atendimento educacional – em virtude de uma resposta do poder público – à implementação de um documento curricular que possibilite a realidade contextual de cada região do Brasil a desenvolver saberes viáveis e plausíveis.

Considerações

O planejamento estratégico de ações pedagógicas consolidada na sustentabilidade possibilita cada instituição escolar à realização de Ação-Reflexão-Ação, uma transposição didática curricular de Educação Ambiental na perspectiva à valorização do pensar crítico e autônomo, potencializando o desenvolvimento de práticas pedagógicas ancoradas em implementação curricular socioambientais em espaços educacionais sustentáveis.

A essa realidade, o enfoque interdisciplinar na Educação Ambiental ao compreender e se posicionar frente ao modelo de relação sociedade-natureza canaliza um questionar sobre o lugar que estamos atribuindo à Educação Ambiental na formação dos educandos, como um caminho que busque transcender propostas de Educação Ambiental pontuais e fragmentadas. As mudanças significativas abordadas evidencia que o desenvolver de práxis pedagógicas, numa perspectiva interdisciplinar, possibilita a discussão sobre educação ambiental mais potencializada, uma vez que, permite o entrelace entre as diversas disciplinas, bem como uma aprendizagem ampliada das concepções sistêmicas inerentes a sociedade e meio ambiente, considerando as diversidades culturais e regionais.

A esse cenário, a necessidade de um currículo nacional vem ocorrendo

há algum tempo e, nesse preâmbulo, acontece que, de um lado, estão aqueles que defendem a proposta quanto à garantia do que deverá ser apresentado aos estudantes de qualquer cidade, em relação aos conteúdos e, de outro, há uma demanda de brasileiros que se encontram nos questionamentos, nas análises, nas inquietações do processo quanto à elaboração do formato estrutural da Base Nacional Comum Curricular-BNCC vigente para o desenvolvimento dos conhecimentos essenciais na conjuntura de educação do Brasil.

Ao retrato apresentado, panorama do momento histórico da implementação da BNCC, é possível vislumbrar políticas públicas de Educação Ambiental de atuação em consonância com as políticas propostas para a Educação Fundamental comprometidos com a concretização efetiva da Educação Ambiental de qualidade nas escolas. Para efetivar essa possibilidade, é preciso uma sensibilidade a partir dos aspectos relevantes como o contexto dos sistemas de ensino e da escola, o perfil e a autonomia do professor, a metodologia, as ações práticas pedagógicas, a comunidade escolar e o convívio no ambiente da escola e com seu entorno, a transversalidade e o projeto educativo, contemplando a temática de Educação Ambiental.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Agenda 2030**. Última edição em 11 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org>. Acesso em: 23 set. 2020;

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Educação Infantil e Ensino Fundamental. Versão final. Brasília: MEC, 2017;

BRASIL. **Constituição de 1988**. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 11 fev. 2021;

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=13448-diretrizes-curriculares-nacionais-2013-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 2 fev. 2021;

BRASIL. **Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999**, que dispõe sobre a Educação Ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências. Diário Oficial, Brasília. 1999;

BRASIL. **Lei n. 13.005, de 25 de junho de 2014**. Estabelece o Plano Nacional de Educação. Brasília, 2014. Disponível em: <http://pne.mec.gov.br/18-planos-subnacionais-de-educacao/543-plano-nacional-de-educacao-lei-n-13-005-2014>. Acesso em: 02 dez. 2021;

BRASIL. **Portaria n. 592, de 17 de junho de 2015**. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=21361-port-592-bnc-21-set-2015-pdf&Itemid=30192#:~:text=PORTARIA%20No%2D%20592%2C%20DE%2017,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em: 02 dez. 2021;

BRASIL. **Portaria n. 1570, de 20 de dezembro de 2017**. Institui e orienta a implementação da Base Nacional Comum Curricular. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/historico/POR-TARIA1570DE22Dedezembrode2017.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2021;

BRASIL. **Programa Currículo em Movimento**, 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?Itemid=935&id=13449&option=com_

[content&view=article](#). Acesso em: 02 dez. 2021;

CAPRA, F. **A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas**. São Paulo: Cultrix, 2014;

CARMO, A. P. B. et al. **A educação ambiental no ensino fundamental para a construção de uma sociedade sustentável**. 2012. Disponível em: <https://www.unaerp.br/sici-unaerp/edicoesanteriores/2012/secao-3-8/1305-a-educacao-ambiental-no-ensino-fundamental-paraa-construcao-de-uma-sociedade-sustentavel/file>. Acesso em: 20 out. 2021;

CÓSSIO, M. F. **Base comum nacional: uma discussão para além do currículo**. In Revista e-Curriculum, São Paulo, v. 12, n. 03 p. 1570 - 1590 out./dez. 2014;

DIAS, G. F.- **Educação e Gestão Ambiental**. São Paulo: Gaia, 2006;

FAZENDA, I. C. A. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa**. Campinas, SP: Papirus, 2000;

GUATTARI, F. **As Três Ecologias**. Campinas, SP: Papirus, 2001;

MOVIMENTO PELA BASE. **O Dia D da BNCC**, 2018. Disponível em: <https://movimentopelabase.org.br/acontece/o-dia-d-da-bncc/>. Acesso em: 02 dez. 2020;

SCHMIDT, J. P. **Para estudar políticas públicas: aspectos conceituais, metodológicos e abordagens teóricas**. Revista do direito, Santa Cruz do Sul, v. 3, n. 56, p. 119-149, set/dez. 2018;

SILVA, M. G. **Questão Ambiental e Desenvolvimento Sustentável: um desafio éticopolítico ao Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2010;

VASQUES, R. F.; SILVA, R. R. Di. **Igualdade de oportunidades e acesso a conhecimentos relevantes: estudo sobre a equidade nas políticas curriculares**. Roteiro, Joaçaba, v. 45, p. 1-26, jan./dez. 2020.

INDICE REMISSIVO

A internet no Brasil, 40

A Jurema, 72

A Taba da Jurema, 80

Barramento das águas, 97

Constituições, 26

Cultura Africana, 116

Desbravamento territorial, 160

Escrita identitária, 60

Guerra de Canudos e Resistência, 165

Impactos da Barragem, 104

Internet e aldeias indígenas, 42

Interseccionalidade, 33

Literatura indianista, indigenista e indígena, 52

O negro na formação da sociedade brasileira, 124

O ofício do ceramista, 135

Origem da cerâmica, 132

REALIZAÇÃO:



LICEEI
Licenciatura Intercultural
em Educação Escolar
Indígena



PEDIND
Licenciatura em Pedagogia
Intercultural e Indígena

