

ENTRE A RESISTÊNCIA E OS ENCANTOS

DIÁLOGOS SOBRE GESTÃO SOCIAL E
BEM-VIVER COM POVOS TRADICIONAIS



organizadores:

**EDUARDO
VIVIAN DA
CUNHA**

**MARÍLIA RUANA
NASCIMENTO
MOURA**

**MARIANA
DOS SANTOS
DINIZ**

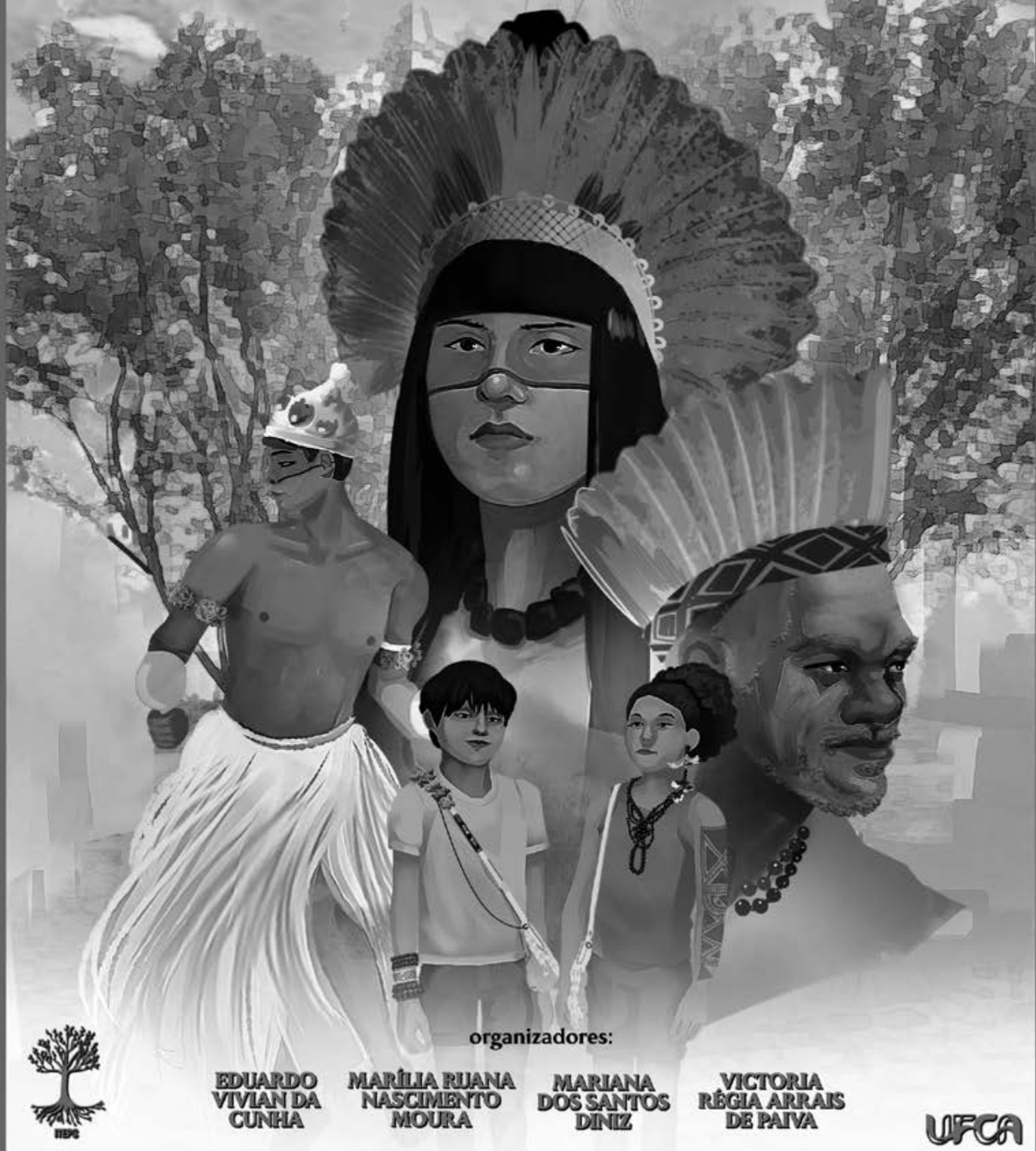
**VICTORIA
RÉGIA ARRAIS
DE PAIVA**



UFCA

ENTRE A RESISTÊNCIA E OS ENCANTOS

DIÁLOGOS SOBRE GESTÃO SOCIAL E
BEM-VIVER COM POVOS TRADICIONAIS



organizadores:

**EDUARDO
VIVIAN DA
CUNHA**

**MARÍLIA RUANA
NASCIMENTO
MOURA**

**MARIANA
DOS SANTOS
DINIZ**

**VICTORIA
RÉGIA ARRAIS
DE PAIVA**



UFCA

Entre a resistência e os encantos: diálogos sobre gestão social e bem-viver com povos tradicionais

Copyright© 2023 by Eduardo Vivian da Cunha, Marília Ruana Nascimento Moura, Mariana dos Santos Diniz e Victoria Régia Arrais de Paiva (orgs.).
Efetuado depósito legal na Câmara Brasileira do Livro (CBL).



Av. Ten. Raimundo Rocha, 1639 - Cidade Universitária,
Juazeiro do Norte - CE CEP 63048-080
Telefone: (88) 3221-9200

Organização

Eduardo Vivian da Cunha
Marília Ruana Nascimento Moura
Mariana dos Santos Diniz
Victoria Régia Arrais de Paiva

Capa e Ilustrações

Daniel Barros Lima

Diagramação

Bárbara Larissa Alexandre Filgueira Mota

Revisão textual

Natália Brito Bessa

Revisão de Normalização

Ana Lúcia Lucio Pinheiro
Karina de Carvalho Dantas

Dados internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Cariri
Sistema de Bibliotecas

E61

Entre a resistência e os encantos : diálogos sobre gestão social e bem viver com povos tradicionais / organizado por Eduardo Vivian da Cunha. - Juazeiro do Norte : UFCA, 2023.
E- book.
Disponível em: <https://ebooks.ufca.edu.br/catalogo/>
Incubadora tecnológica de empreendimentos populares e solidários - UFCA
Universidade Federal do Cariri - UFCA

ISBN 978-65-88329-55-9

1. Gestão Social. 2. Bem viver. 3. Povos indígenas. I. Cunha, Eduardo Vivian da.

CDD 361.6

Bibliotecária: Glacínésia Leal Mendonça - CRB 3/925



Incubadora Tecnológica de Empreendimentos Populares e Solidários da Universidade Federal do Cariri (ITEPS)

Coordenação

Eduardo Vivian da Cunha
Victoria Régia Arrais de Paiva

Bolsistas PRPI (Pró-Reitoria de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação)

Marília Ruana Nascimento Moura
Mariana dos Santos Diniz

Bolsistas PROCULT (Pró-Reitoria de Cultura)

Ana Carolina Brandão Tavares de Amaral
Ítalo Alenquer de Oliveira
Tainá Silva de Freitas





Dedicamos este livro a todos os povos indígenas e outros povos tradicionais do Brasil, em especial, em reconhecimento à sua capacidade de resistência e de manter vivo o seu modo de vida, que tem nos ensinado há pelo menos 523 anos sobre o que significa o Bem Viver!



Sumário

Prefácio

Francisca Laudeci Martins



Introdução

Eduardo Vivian da Cunha

Victoria Régia Arries de Paiva

11

Parte 1

Diálogos a partir do projeto tessituras



Capítulo 1

O bem viver e o pensamento indígena nativo americano

Eduardo Vivian da Cunha

Victoria Régia Arrais de Paiva

18



Capítulo 2

Políticas públicas indigenistas e marco legal

Weibe Tapeba

33



Capítulo 3

Povos indígenas e relação com território

Teka Potiguara

Itamar Tremembé

Zulmira Aurea Cruz Bomfim

Nara Maria Forte Diogo Rocha

52



Capítulo 4

Medicina tradicional indígena e a sua importância para os povos originários

Makairy Fulni-Ô

Edinaldo Rodrigues

74



Capítulo 5

Democracia e processo de tomada de decisão

Cássio Júnior

94



Capítulo 6

Saberes indígenas: processos de transmissão de conhecimento e educação

111

Darlene Yaminalo Taukane



Capítulo 7

Políticas de Escolarização Indígena

125

Sônia Truká



Capítulo 8

Aproximações entre gestão social e o bem viver indígena a partir do projeto tessituras

132

Marília Ruana Nascimento Moura

Mariana dos Santos Diniz

Eduardo Vivian da Cunha

Parte 2

Diálogos a partir de outras práticas



Capítulo 9

O encontro do “Cariri do bem viver” com o “desenvolvimento”

149

Luciana Melo de Medeiros Rolim Campos



Capítulo 10

Autoritarismo, Discriminação e a Luta por Direitos no Quilombo Mulatos - Jardim/CE

167

Francisco Wagner Santana Filgueiras

Geovani de Oliveira Tavares



Capítulo 11

O Projeto Cultura e Memória do Povo Truká: desafios e aprendizados

182

Ana Carolina Brandão Tavares de Amaral

Tainá Silva de Freitas

Ítalo Alenquer de Oliveira

Eduardo Vivian da Cunha

Adriana Barroso Botelho



Capítulo 12

Etnoastronomia e Astronomia: diálogos sobre o céu e a terra com anciãos(ãs) e jovens Truká

196

Cristiano Antônio dos Santos

Prefácio

Escrever o prefácio de um livro é um meio de integrar uma roda de conversa depois que o tempo se foi, ainda que, de alguma maneira, você se reconheça na tessitura dos temas, projetos, pesquisas e movimentos que possibilitaram a escrita.

Por isso, para que seja possível buscar assento nessa obra e não falar com um olhar apartado, preciso chegar me apresentando como uma mulher negra, professora de universidade pública em nível de graduação e mestrado, e interessada no tema do bem viver por motivos de academia e vida. Escrevo na temporalidade pós o que nomeio: difícil lócus de tempo que compreende os anos de 2018 a 2022.

Nesse contexto, este livro alivia e tensiona, e discorre sobre o bem viver em um sentido distante do conceito de bem-estar que permeia a economia clássica de fundamento eurocêntrico, ao mesmo tempo em que se mostra pelos marcadores clássicos que instituem a academia de fundamento assemelhado, quais sejam formato, normas, comunicação textual. É uma ocupação no sentido das frestas. O livro invade e tensiona a partir de temas e sujeitos outros por dentro de um mesmo. Um toré colorido e cantante que se espraia pelos corredores, quase sempre cinzas, da Academia.

Articula a discussão sobre a questão da colonialidade/ decolonialidade, situando o Bem Viver na emergência de um pensamento que indica uma atitude contínua de transformação, transgressão e insurreição que viabilize a exteriorização do colonialismo, não para que se possa retornar e descolonizar, e sim para que se possa fazer diferente e a partir de outros marcadores e modos de existência. Marcadores outros do ponto de vista teórico, epistemológico, ético e prático que se materializam em textos escritos a partir das narrativas do Povos Tradicionais do Nordeste e suas lideranças em circularidade de poder e saber com pesquisadores da Universidade Federal do Cariri.

Desse lugar, os sujeitos que habitam essa casa-livro vão tecendo, ao longo dos capítulos, falas que anunciam aspectos como a importância das políticas públicas indigenistas no sentido da demarcação da terra e fortalecimento do território. É, portanto, necessário apontar que essa dicotomia é enfraquecedora da luta na medida em que desconsidera a dimensão espiritual da relação dos povos tradicionais com a terra. Ou seja, é preciso que se reconheça com relação aos povos indígenas o direito à sua autonomia, à sua organização social, à sua diversidade e à própria espiritualidade indígena como aspectos plurais de construção identitária.

Nesse sentido, os textos vão abrindo dimensões tais como aquela que precisa reconhecer que potencializar as políticas públicas passa pelo reconhecimento de uma psicologia social de base afetiva emancipadora e com uma compreensão biocêntrica, que retire o ser humano do centro de tudo que acontece e entenda que para que a vida se sustente é necessário acolher a biodiversidade e a intimidade com a natureza.

Acolher e viver em circularidade de saberes biocêntricos — com as medicinas sagradas que habitam as narrativas presentes nesse livro e em todo o imaginário dos povos tradicionais como potencializadoras da saúde a partir de conhecimentos ancestrais que integram mente, corpo, bom relacionamento com o território, conexão harmoniosa com todos e elementos espirituais relacionados à terra, conduta comunitária, sabedoria e histórias da própria experiência/vivência dos indivíduos nesta vida na comunidade — fortalece a importância de que as políticas públicas de saúde promovam a integração dos saberes a partir da criação de processos participativos.

Processos esses aparecem como necessários, também, na aproximação entre a educação formal fornecida pelas escolas indígenas nos territórios e todo o universo de conhecimentos tradicionais. Dizemos, assim, sobre a ideia de democracia presente nos textos, que ela aponta para a necessidade de construção de processos consensuados, relativamente contextualizados e constantemente revisados e desafia o Estado à construção de políticas públicas de saúde e educação pautadas na historicidade, na cultura, na medicina sagrada, no canto, no afeto e na espiritualidade que agrega essas dimensões.

Por fim, desejo que a leitura dessa obra lhe permita sensações de pertencimento a um outro mundo possível e em construção. Nesse sentido, a posição de quem escreve está situada num tempo e espaço específicos, os quais possibilitam desencadear determinadas inferências e pensamentos em detrimento de outros. Aquilo que escrevemos pode estar mais implicado com as posições que assumimos para falar sobre certas coisas e de um determinado modo do que com qualquer proposição de verdade. Ou seja, a autoria não está numa ideia primeira ou na apropriação de um tema, mas antes nas possibilidades de pensar e escrever marcadas por contextos específicos, num retorno daquilo que se tornou possível.

Um possível materializado no processo que resultou nesse livro, cuja Resistência e Encanto alargou o papel da ITEPS e da UFCA como sujeitos fundamentais na construção teórica, metodológica e epistemológica de uma gestão social que tensione a razão humanista, iluminista, racista; a modernidade excludente do imaginário, da hibridez, da multiplicidade, da ambiguidade, da contingência das formas de vida concretas.

P. S. Esse texto tem um fundo musical (Eriya, 2021) e foi escrito às vésperas de três imersões: uma aula de epistemologia em um curso de mestrado, um acampamento na Chapada do Araripe e um ritual das medicinas sagradas do povo Yawanawa.

Haux, haux

Francisca Laudeci Martins

Introdução



Eduardo Vivian da Cunha

Victoria Régia Arries de Paiva

Na ocasião do lançamento deste livro, a Incubadora Tecnológica de Empreendimentos Populares e Solidários (ITEPS) se aproxima do seu 15º ano de existência. Este é um núcleo de conhecimento inicialmente ligado ao então Campus do Cariri da Universidade Federal do Ceará (UFC) e hoje vinculado à Universidade Federal do Cariri (UFCA). Em todo este tempo, foram diversos projetos de pesquisa, extensão, cultura e ensino, com diversos tipos de financiamento (internos à universidade, PRONINC/CNPq, Capes, ETENE/BNB e PROEXT/MEC, alguns deles extintos) executados por este que é também um grupo de pesquisa cadastrado no Diretório de Pesquisa do CNPq. Foram também diversos professores, técnicos e algumas dezenas (certamente mais de uma centena) de bolsistas que participaram destas ações em todos estes anos!

Antes deste livro, que agora apresentamos a(o) leitor(a), parte da trajetória da ITEPS foi relatada e analisada anteriormente em três outras obras: “Incubação em Economia Solidária: Reflexões sobre suas Práticas e Metodologias”, elaborada em 2012 e lançada

em 2013 (CUNHA; MEDEIROS; TAVARES, 2013); “Incubação em Economia Solidária: Contexto, Desafios e Perspectivas”, publicada em 2016 (TAVARES *et al.*, 2016) e “Semeando o Esperançar: Desafios da Incubação de uma Outra Economia” (PAIVA; CUNHA; BRITO, 2021), publicada em 2021. Estes três livros anteriores contam os processos de incubação realizados pela ITEPS em cada um dos seus períodos, bem como fazem reflexões sobre os aprendizados obtidos com estas experiências. Apresentam também relatos e reflexões de parceiros, em temas correlatos.

Nesta linha histórica, é possível perceber as mudanças nas metodologias e nos processos de incubação, assim como no perfil dos empreendimentos incubados, que foram se alterando com o tempo, não necessariamente num percurso de crescimento linear, mas que, de alguma forma, apontam as adequações a cada contexto e o resultado dos processos de aprendizado que vai se acumulando no núcleo. Recomendamos, a quem quiser conhecer um pouco mais da nossa história, dos projetos que já atuamos, dos aprendizados já obtidos, que possam dar uma olhada nestas publicações. Ali você verá reflexões sobre diversos temas, como a própria economia solidária, incubação, permacultura, agroecologia, reciclagem, economia criativa, psicologia social, assistência social, processos educativos/formativos, agricultura familiar, bem como sobre a própria extensão universitária, dentre outros.

Nos anos mais recentes, especificamente desde 2021, vimos dedicando algum esforço na temática relacionada a povos indígenas, sendo o fruto de parte deste esforço relatado neste livro que agora apresentamos a você!

Assim, assumimos aqui o propósito de apresentar as discussões resultantes do trabalho realizado, especialmente a partir da atuação em dois projetos: um deles de pesquisa, vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa de Inovação e Pós-Graduação da UFCA (PRPI), denominado “Diálogos entre Gestão Social e Bem Viver: Diálogos com Povos do Nordeste do Brasil” (apelidado de “Projeto Tessituras”) e outro vinculado à Pró-Reitoria de Cultura, denominado: “Cultura e Memória do Povo Truká”.

Estes dois projetos serão mais bem descritos, respectivamente,

nos capítulos 8 e 11. Em síntese, o primeiro deles se refere a um círculo de debates realizado junto às lideranças indígenas de diversos povos, sobre temas que se relacionam com a Gestão Social, numa tentativa de realizar uma aproximação teórica e prática entre esta temática e as práticas e concepções indígenas. Estes debates, que ocorreram entre meados de 2021 e 2022, foram transcritos em textos que estão nos capítulos 2 a 7 deste livro. O segundo projeto se refere à construção de um documentário junto ao Povo Truká, tendo como espaço nucleador da ação a Escola Indígena Capitão Dena, dentro do território.

Este livro se organiza em duas partes: a primeira parte, que vai do capítulo 1 ao 8, relata as ações do projeto “Diálogos entre Gestão Social e Bem Viver”; a segunda parte, que vai do capítulo 9 ao 12, relata ações correlatas ao tema, sem estarem diretamente vinculadas a este projeto. Os capítulos estão assim distribuídos:

No Capítulo 1, fazemos uma recapitulação e uma síntese sobre o conceito de Bem Viver. Neste, partimos da discussão sobre modernidade/colonialidade, e seus rebatimentos sobre a proposta do Giro Descolonial, para entender como esta dialoga com o debate em torno do Bem Viver. Partimos da definição original Kíchua deste termo (Sumaq Kawsay), para entender a essência deste conceito a partir da perspectiva indígena, buscando, ainda, seus desdobramentos enquanto proposta descolonial, a mobilizar o pensamento latino-americano.

No Capítulo 2 apresentamos o seminário realizado junto com Weibe Tapeba, liderança indígena, que discorreu sobre a questão das políticas públicas indigenistas e sobre o marco legal. Weibe aponta os principais movimentos e mobilizações do tema em curso no momento do seminário (meados de 2021), e aponta alguns desafios vivenciados pelo movimento indígena, tanto em termos de frear retrocessos quanto da necessidade de avançar algumas demandas da agenda deste movimento, tanto a nível local (Caucaia, Ceará), quanto nacional (Brasil).

O Capítulo 3 refere-se à transcrição do seminário que trata da relação dos povos indígenas com o território. Participaram deste encontro: Teka Potiguara, Itamar Tremembé, Zulmira Aurea Cruz Bonfim e Nara Maria Forte Diogo Rocha. Neste, foram debatidas

questões como o sentido e o significado do território para os povos indígenas (especialmente Potiguara e Tremembé) e as reflexões que se podem realizar a partir desta forma de perceber este território, especialmente, no caso, com o olhar da psicologia social.

Já o Capítulo 4 trata da Medicina tradicional indígena e sua relação com as políticas da saúde indígena. Participaram como convidados: Makairy Fulni-Ô e Edinaldo Rodrigues (Xukuru de Ororubá). Foram tratados, especialmente, pelo primeiro convidado, elementos que compõem a forma de perceber a medicina a partir da visão indígena, e como muitos problemas na área da saúde são tratados conforme os conhecimentos tradicionais. O segundo convidado tratou, em especial, dos desafios da integração destes conhecimentos com a estrutura burocrática do Estado e com as dificuldades de valorização das políticas de saúde indígena, de forma geral, por este.

O Capítulo 5, por sua vez, tratou, em especial, dos processos de tomada de decisão a partir das práticas indígenas. O convidado deste momento foi Cássio Júnior, indígena do povo Xukuru-Kariri, o qual tocou em questões referentes às dificuldades de participação dos povos indígenas em decisões que lhe afetam, especialmente no âmbito do Estado, bem como em nuances internas, relacionadas à forma como as comunidades (neste caso, em especial dos Xukuru-Kariri) se organizam em torno da criação de processos participativos, consensos e assembleias, bem como a atuação e participação das lideranças, dos mais diversos níveis, neste processo.

Já o Capítulo 6, que contou com a participação de Darlene Yaminalo Taukane (do povo Kurâ Bakairi), tratou dos processos de transmissão de conhecimento dentro dos povos indígenas, em especial do seu povo. Apresenta, no seminário, as nuances de como se dá este processo, que envolve rituais, aprendizado espontâneo das crianças e a participação dos mais velhos. Apresenta também alguns dos dilemas vivenciados no processo de aproximação entre esta forma de aprendizado e a educação formal fornecida pelas escolas indígenas no território.

No Capítulo 7, Sônia Truka apresenta os desafios a partir de um olhar um pouco diferente, dos desafios vivenciados pela escola

indígena dentro do território, no seu caso o Truká. Sendo esta uma professora indígena, apresenta também os desafios da integração entre os saberes, os limites impostos pelo Estado neste processo, e as estratégias adotadas pelos/as professores para realizar a integração dos conhecimentos tradicionais e os conhecimentos formais dados pelos padrões curriculares nacionais.

No Capítulo 8, por sua vez, é realizada uma análise das falas dos seminários (capítulos 2 a 7), apresentando os elementos a contribuir no debate sobre Gestão Social. Neste capítulo, que é elaborado pelas bolsistas deste projeto (Marília Ruana e Mariana Diaz) em conjunto com o professor coordenador (Eduardo Vivian), é apresentado, ainda, com mais detalhes, o projeto “Gestão Social e Bem Viver: diálogos com Povos Tradicionais do Nordeste”. Este capítulo pretende fazer, assim, uma síntese deste projeto, elencando seus principais aprendizados e contribuições para o debate entre os dois conceitos apresentados no seu enunciado.

O Capítulo 9 apresenta a situação do Povo Kariri do Poço Dantas, povo indígena situado na Região do Cariri Cearense, especificamente na cidade do Crato. Luciana Medeiros escreve o trabalho a partir dos resultados da sua pesquisa de mestrado, apontando os conflitos que surgem do encontro entre as práticas do modelo ocidental de desenvolvimento e as práticas tradicionais deste povo. A autora acaba evidenciando o já bem conhecido enredo de que este encontro tende a ser bastante violento, trazendo destruição e sofrimento para os povos que vivem dentro de um outro modelo que não o padronizado pela cultura ocidental-moderna.

Por sua vez, o Capítulo 10 apresenta a luta por direitos vivenciada no Quilombo Mulatos, situado na cidade de Jardim/CE. Apresenta, a partir da ação de projeto de pesquisa e extensão vinculado à UFCA, e do olhar de dois de seus integrantes (o professor Geovani Tavares e o bolsista Francisco Vagner), uma reflexão sobre a evolução do marco legal no Brasil no que se refere a comunidades quilombolas, apontando seus avanços (bem como alguns retrocessos) desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, que fez com que muitos quilombos

(como é o caso do Mulatos) passassem de uma condição de experiência isolada e desconhecida para uma posição de destaque, mesmo que esta atraia também outros níveis de desconsideração, preconceito e movimentos reacionários. Apresenta o Quilombo Mulatos como uma experiência de trabalho comunitário que surge a partir de processos de resistência que sobrevive há séculos, frente ao autoritarismo em diversos níveis e a invisibilidade da sua existência.

O Capítulo 11 trata da apresentação do projeto “Cultura e Memória do Povo Truká”, realizada por seus(suas) bolsistas, em conjunto com o orientador do projeto, descreve o processo de construção do documentário, peça central do projeto, junto com a comunidade Truká, em especial, com jovens estudantes e professores da Escola Indígena Capitão Dena, situada em seu território. Apresenta, ainda, as reflexões realizadas no âmbito deste projeto, bem como os aprendizados e desafios obtidos com a empreitada, apontando ainda os caminhos futuros a serem percorridos.

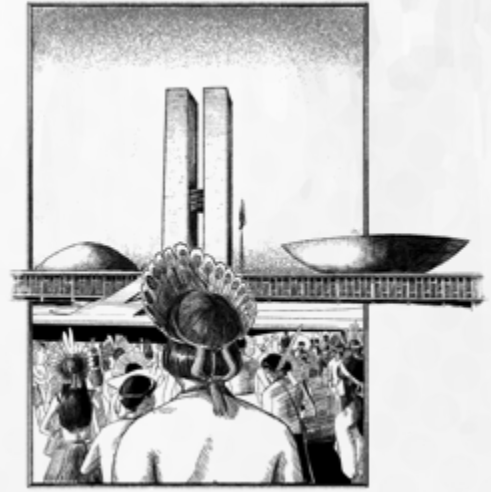
No Capítulo 12 é apresentada uma reflexão realizada no âmbito do projeto de TCC de um indígena Truká, Cristiano, em que este faz uma relação entre os conhecimentos tradicionais do seu povo (etnoastronomia) com os formais-ocidentais (astronomia). O autor apresenta, ainda, no capítulo, o processo de construção deste relato, que envolveu o diálogo com os anciãos do Povo Truká, junto com a juventude da aldeia em que se situa a já referida Escola Indígena Capitão Dena.

REFERÊNCIAS

CUNHA, E. V.; MEDEIROS, A. C.; TAVARES, A. O. (org.). **Incubação em economia solidária: reflexões sobre suas práticas e metodologias.** Fortaleza: Imprece, 2013.

TAVARES, A. O. *et al.* (org.). **Incubação em economia solidária: contexto, desafios e perspectivas.** Juazeiro do Norte, CE: Universidade Federal do Cariri, 2016.

PAIVA, V. R. A.; CUNHA, E. V.; BRITO, M. A. P. (org.). **Semeando o esperançar: desafios da incubação de uma outra economia.** Juazeiro do Norte, CE: Incubadora Tecnológica de Empreendimentos Populares da Universidade Federal do Cariri, 2021.



Parte I

Diálogos a partir do Projeto Tessituras



Capítulo

1



O Bem Viver e o Pensamento Indígena Nativo Americano

Eduardo Vivian da Cunha¹

Victoria Régia Arrais de Paiva²

18

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, o tema Bem-Viver, que tem a ver com a discussão sobre a filosofia, a cosmovisão e a cultura de diversos povos indígenas, tem atraído bastante atenção em diversos meios sociais, tanto do meio político, dos formuladores de políticas públicas, da academia, quanto de diversos movimentos sociais. Este destaque tem gerado diversas repercussões na América Latina, em especial a partir da elaboração das constituições do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009.

Esta difusão não ocorre sem confusões e sem o mau uso do

¹ Coordenador da ITEPS. Professor do Curso de Administração Pública e Gestão Social da UFCA.

² Coordenadora adjunta da ITEPS. Professora do Curso de Administração Pública e Gestão Social da UFCA.

termo, que acaba aparecendo no senso comum como sinônimo de vida saudável, de qualidade de vida, de estilo de vida, de desenvolvimento humano etc. Muitos destes usos acabam se afastando do debate original do termo e não apresentam ligação clara com o *Sumaq Kawsay*, por exemplo, que é uma das suas origens, pelo menos não com muitos dos elementos que lhe são centrais, como a estreita ligação com a cosmovisão dos povos andinos, bem como as discussões sobre o sentido de comunidade e/ou sobre espiritualidade.

De qualquer forma, o termo também acaba sendo usado para dar visibilidade às pautas indígenas e indigenistas, servindo como bandeira identitária para muitos povos agregarem demandas que lhes são importantes. Do mesmo modo, acabam sendo adotados por diversos outros movimentos sociais, que tratam das lutas por igualdade e pela construção de uma outra forma de pensar e organizar a sociedade.

Neste capítulo, pretendemos trazer alguns apontamentos deste debate, sem o propósito de esgotar o tema ou de fazer uma análise exaustiva do seu uso. Partimos da discussão sobre a questão da colonialidade/descolonialidade, situando o Bem Viver na emergência de um pensamento descolonial. Procuramos apontar as principais caracterizações que o tema recebe e finalizamos com alguns apontamentos sobre suas possibilidades.

2 O PENSAMENTO DESCOLONIAL COMO CAMINHO PARA COMPREENDER O BEM VIVER FRENTE À MODERNIDADE

2.1 O que é o pensamento Moderno/Colonial

Quando falamos em pensamento moderno/colonial, estamos nos referindo à visão de mundo que se tornou hegemônica a partir do processo de colonização europeia, iniciado no século XVI (embora existam correntes de pensamento que situam suas raízes em períodos anteriores). É um tipo de pensamento que classifica e hierarquiza diversos elementos das relações entre humanidade e natureza, como saberes, raças, formas de pensar o mundo e de estar nele, construindo

uma visão eurocêntrica da realidade.

A autoproclamada supremacia da visão moderna e eurocêntrica do mundo se dá a partir da disseminação de uma suposta supremacia liberal no mundo, e da conquista de diversos territórios e culturas a partir dos países que carregavam tais ideais para justificar este processo violento, imposto pelo processo de colonização. Atualmente, o modo de produção capitalista, com a consolidação de diversas instituições, ajuda a reforçar a dominação deste tipo de pensamento que, como veremos adiante, não avança sem resistências e reconstruções realizadas em muitos dos espaços subalternizados ou tidos como “conquistados”. Tais instituições, segundo Quijano (2005), são o estado-nação (controlando autoridade, recursos e produtos), a família burguesa (controlando o sexo, a empresa (controlando o trabalho), a racionalidade eurocêntrica (controlando a intersubjetividade).

A cosmovisão que sustenta o pensamento e o projeto moderno/colonial, segundo Lander (2005), pode ser entendida a partir de quatro características: 1) na consideração de que a história se compreende a partir da ideia de progresso, o que, por consequência, leva ao entendimento que existem povos “mais atrasados” e outros “mais avançados”, criando-se uma hierarquia entre estes; 2) na ideia de que o capitalismo e sua sociedade liberal é o resultado “natural” da evolução humana, sendo, portanto, para onde todos os povos caminham (o que leva, por um lado, novamente à constatação de que há povos “inferiores” porque não implantaram plenamente este modelo e, por outro, defende que não haveria outros modelos viáveis na atualidade, sendo este inevitável e mesmo desejável); 3) na definição de que todos os elementos da nossa sociedade e do ser humano são separados: mente-corpo, emoções-pensamento etc.; 4) na superioridade do conhecimento científico em relação a todos os demais, que são classificados, segundo este mesmo conhecimento científico, como mágicos, místicos, supersticiosos, primitivos, atrasados, etc., e pouco úteis para a vida social, devendo ser, portanto, superados, a fim de que se obtenha o progresso moderno.

Segundo Dussel (2005), a modernidade se constrói, assim, em

cima de um mito, que pode ser descrito a partir de sete características:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2005, p. 29).

Dentro da visão moderna, existem então, diversos empecilhos para se seguir o “caminho natural de evolução”, que seriam: a composição racial inadequada, a cultura arcaica ou tradicional e os preconceitos mágico-religiosos. Inclusive, esta agenda tem sido adotada pelas correntes dominantes no meio acadêmico latino-americano, sufocando diversos debates intelectuais e movimentos sociais nesta região do mundo, conforme argumenta Lander (2005).

Podemos dizer que o pensamento moderno acaba, assim, se tornado uma estátua de mármore, bonita por fora, mas sem vida. Ou, como afirma Castro-Gomez (2005, p. 80), “em nome da razão e do humanismo, a modernidade exclui do seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade, e a contingência das formas de vida concretas”. Assim, a modernidade cria diversos problemas sociais, pois

sua forma de organizar o mundo dita regras para disciplinar o corpo e o comportamento, através da invenção da cidadania e com a imposição de uma pedagogia e uma gramática muito próprias, tornando visível e de fácil distinção o sujeito moderno e sua “superioridade social”. As pessoas, os povos e suas formas de pensamento e visão de mundo são, assim, classificados em civilizados *versus* bárbaros ou primitivos, tradicionais e modernos, racionais e irracionais, e, dotados de conhecimento mágico e científico (QUIJANO, 2005).

Dentre as diversas violências criadas a partir deste imaginário, há a *violência epistêmica*, uma marca bastante evidente do projeto da modernidade, conforme Castro-Gomez (2005). Esta violência está ligada à “colonialidade do poder”, conceito cunhado por Anibal Quijano para expor como o uso da ciência reforça a ideia de uma suposta existência de uma raça e uma cultura superior.

Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. A comunicação entre elas não pode dar-se no âmbito da cultura –pois seus códigos são impenetráveis– mas no âmbito da Realpolitik ditada pelo poder colonial. Uma política “justa” será aquela que, mediante a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares, tente civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 83).

Ainda seguindo a trilha argumentativa do autor, a *colonialidade do poder* coaduna com a *colonialidade do saber*. As ciências sociais, desde sua origem, são sustentadas por este mesmo imaginário moderno, de caráter colonial, incorporando as diversas dicotomias apontadas acima, em especial a civilização-barbárie citada por Castro-Gomez (2005).

A colonialidade de saber entende como não válidas a produção de conhecimento próprio de outras culturas, especialmente, aqui, no caso em que tratamos, a do pensamento dos povos nativos,

bem como o tipo de conhecimento que pode ser construído junto à realidade bastante diversa da América Latina. Há pelo menos dois problemas: o conhecimento científico colocado como o único válido e a definição, ao mesmo tempo, que outros povos não constroem este tipo de pensamento. Há ainda a ideia incorporada de que os povos “primitivos” não concebem a ideia de modernidade (como o “novo” e “avançado”) e não concebem a noção de racionalidade, que seriam produtos exclusivamente europeus. Com isto, o restante da espécie humana passa a ser relegada a uma condição de inferioridade, posto que é anterior, em relação à cultura eurocêntrica/moderna (QUIJANO, 2005)³. Não há por que valorizar ou dar atenção ao conhecimento “não científico”, “primitivo”, “mágico”, já que, além de ser um pensamento inferior, sua tendência natural, segundo a evolução da humanidade, a partir deste pensamento, é o seu desaparecimento, dando espaço, com o tempo, ao pensamento naturalmente superior e resultado da evolução da humanidade, que é o representado pela modernidade. A consequência deste processo é a desvalorização dos saberes locais e a pressão pela sua substituição, por toda parte, por um saber universal (moderno, mercadológico, desenvolvimentista, científico).

Santos, Meneses e Nunes (2006) fazem uma leitura desta situação a partir do que ele chama de “pensamento abissal”, sendo este uma forma de ver o mundo separado por uma linha imaginária entre o ocidental moderno e todo o restante do mundo. Todo pensamento válido estaria, portanto, do “lado de cá” da linha (pensamento moderno, eurocêntrico), e quase todas as reflexões acadêmicas servem para bem compreender este lado da linha. Mesmo sendo apenas uma leitura de parte da realidade, este tipo de reflexão tem a pretensão de ser universal, tendo como resultado a ideia de inexistência (muitas vezes pensada intencionalmente) do que está “do lado de lá” da linha. Segundo Mignolo (2005), muitas reflexões são deixadas intencionalmente de lado porque não se enquadram nos padrões eurocêntricos de leitura

³ De fato, Quijano (2005) coloca em disputa a própria ideia de modernidade, quando tomada enquanto definição do “novo”, de tecnologias que uma sociedade é capaz de inventar. Neste sentido, diversas outras civilizações, mais antigas que a Europa, classificadas como “alta cultura” (como a China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tauantinsuio) demonstraram sinais inequívocos desta modernidade.

de mundo, como por exemplo, a ideia de “diferença colonial”, que é uma das bases sob a qual o mundo moderno se formou, assim como as diferenças de gênero e raça, que estão também na fundação do processo colonial.

2.2 O giro descolonial

A constatação da existência dos processos coloniais de dominação não significa, entretanto, sua pronta aceitação. Não significa, tampouco, a incorporação da ideia fatalista/determinista imposta pelo pensamento da modernidade, de que só há uma solução possível, que é a adesão irrestrita da modernidade, e a conseqüente resignação frente aos custos que esta aceitação implica, que muitas vezes significa abrir mão de identidades próprias e se submeter à violência e à opressão.

Ao contrário, frente a isto, há um movimento que propõe um “Giro Descolonial”, que envolve pensamento, política, economia e todos os aspectos da sociedade atual, num processo de construção do pensamento descolonial. Esta mudança pressupõe, inclusive, uma mudança na forma como o conhecimento é produzido na academia, e como os problemas da América Latina e da “parte sul” do mundo são pensados a partir dos próprios referenciais locais, ou seja, sem ser a partir do pensamento construído na Europa, e dos seus referenciais modernos e ocidentais.

Uma forma de entender este giro é através dos conceitos de transmodernidade de Dussel (2005), do pensamento pós-abissal, da ecologia de saberes e Epistemologias do Sul de Santos (2007), e da desobediência epistêmica, descrita por Quijano (2010).

A *trans-modernidade*, apontada por Dussel (2005), significa a defesa de um projeto mundial de libertação, onde estariam presentes a alteridade, a solidariedade em suas diversas dimensões, espaços e aspectos, e o reconhecimento dos diversos tipos de saberes presentes na humanidade. Seria a construção de algo novo, uma síntese, realizada a partir da fecundidade criadora entre a modernidade e os diversos aspectos por ela negados.

O pensamento “pós-abissal”, de Santos (2007), entende que não há, neste momento, uma forma de conhecimento (epistemologia) única, universal, que possa dar conta da diversidade do mundo. Com isto, o autor defende adoção de uma ecologia dos saberes, onde todas estas epistemologias encontrariam seu espaço de convivência, interação e respeito mútuo.

Dentro desta diversidade de epistemologias, recebem destaque as chamadas “Epistemologias do Sul”, termo cunhado também por Boaventura Souza Santos (SANTOS; MENESES, 2010), que se refere à toda gama de conhecimentos produzidos fora do eixo metropolitano/moderno. Santos(2007) aponta, com isso, que os movimentos indígenas são justamente os que tem concepções e práticas que mostram de forma mais convincente a “emergência do pensamento pós-abissal”, por serem justamente estes “os habitantes paradigmáticos do outro lado da linha, o campo histórico do paradigma ‘apropriação/violência” (SANTOS, 2007, n. p.).

De forma similar, Quijano (1992) trata da descolonização epistemológica:

A descolonização epistemológica dá passo a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base para outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, a alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia em particular seja imposta como a racionalidade universal, ainda que tal se chame Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é pretender para um provincianismo o título de universalidade (QUIJANO, 1992, p. 442 *apud* ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017a, p. 8).

3 O QUE É O BEM VIVER

O Bem Viver vem se construindo, assim, como uma síntese de um tipo de pensamento fora da colonialidade, uma tradução da forma de pensar a partir de povos indígenas das Américas. Não se pode desconsiderar que há muitas variações nas cosmologias destes povos, nos seus modos de pensar o mundo e no seu agir, ou seja, nas práticas rituais, espirituais, comunitárias, nas suas crenças e nas

manifestações culturais em geral. Entretanto, há diversos pontos em comum, de convergência, que sinalizam para uma diferenciação importante com relação ao pensamento moderno colonial. São bases de pensamento que convergem e que se diferem, de forma fundamental, do pensamento ocidental-moderno.

Os debates sobre o Bem Viver começaram a ganhar corpo a partir da tese de Carlos Viteli sobre seu povo, os Kíchua, no Equador (HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014). Ao descrever sua forma de vida, ganhou destaque o conceito de *Sumak Kawsay*, que pode ser traduzido em algo como “forma bela de viver” (SALGADO, 2010).

A tradução mais comumente adotada, a partir de então, foi, justamente o “Bem Viver” (ou *Buen Vivir*, em espanhol). Existem controvérsias já nessa própria tradução e no uso do termo, que tem incomodado diversas correntes indigenistas por gerar um desvirtuamento no sentido original e uma redução no seu sentido. O apontamento é que tem se deixado de lado aspectos que são considerados centrais, como a questão da espiritualidade. O temo, no seu uso mais indiscriminado, se reduz a uma compreensão de bem-estar material (HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014).

Hidalgo-Capitán *et al.* (2014) sintetizam o *Sumaq Kawsay* andino a partir de dois aspectos fundamentais: um territorial e outro ético. No território onde acontece a vida material e onde os elementos espirituais se expressam. O *Sumak Kawsay* acontece no bom relacionamento com o território, com a terra onde o povo vive, bem como na conexão harmoniosa com todos os elementos espirituais relacionados com esta terra. Estes mesmos autores elencam uma série de preceitos para a conduta individual e comunitária, de forma que esta relação se estabeleça de forma saudável, como a fortaleza interior, a conduta equilibrada, a sabedoria, a capacidade de compreensão, a percepção de futuro, a perseverança e a compaixão. Tudo isto se desenvolve no aprendizado comunitário, que é transmitido a partir da oralidade, das histórias e da própria experiência/vivência dos indivíduos nesta vida na comunidade (Ibidem).

No aspecto ético são apontados diversos preceitos para que

também se desenvolva uma boa vida no âmbito doméstico e no âmbito comunitário. Assim, Hidalgo-Capitán *et al.* (2014) apontam valores como a harmonia doméstica, a solidariedade ou compaixão, ajuda, generosidade, a obrigação de receber, a reciprocidade, o conselho e a escuta. Há uma séria de códigos morais que se complementam na “trilogia andina” (não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão) e nos quatro princípios da chakana (reciprocidade, integralidade, complementariedade e relacionalidade). O centro do Sumak Kawsay pode ser sintetizado em uma filosofia baseada na busca e manutenção da harmonia na comunidade e com todos os demais seres da natureza; compõe um “plano de aspiração vital e de cotidianidade vital” (Ibidem, p. 37-38).

Como dissemos, há práticas similares em outros povos indígenas, que aparecem com outros nomes, como é o caso do *Suma Qamana*, do povo Aymara, na Bolívia, o *Nhandereko*⁴, do povo Guarani (Brasil, Paraguai), o *Ubuntu*, da África do Sul, o *svadeshi, swaraj e apargrama* utilizados na Índia (ACOSTA, 2016), o *Küme Mognem* do povo Mapuchue, no Chile (ALCÂNTARA; ZUÑIGA, 2021), e o *Náv Ibiy*, do povo Hupd’ah, na Amazônia (MONTEIRO; MCCALLUM, 2013).

Uma síntese realizada por Bock (*apud* ALCÂNTARA *et al.*, 2017) indica, por sua vez, quatro elementos centrais no Bem Viver e que aparecem nas práticas de quase todos estes povos: a) o senso de territorialidade e natureza; a terra tem aspecto central para esta forma de viver e pensar o mundo; o BV é para todos os seres existentes, humanos e não-humanos; b) os antepassados são aspecto fundamental da cultura, e há preocupação central na transmissão desta cultura; c) a economia é fundamentada na partilha e no momento presente; não há perspectiva de acumulação; d) é também central a ideia de comunidade e do respeito com o outro.

O Bem Viver vem orientando, assim, a construção de um debate sobre a constituição de um outro tipo de sociedade e da construção

⁴ Segundo Célio Turino, no prefácio do livro de Acosta (2016), o termo guarani com tradução mais literal para o *sumak kawsay* seria *teko porã*; entretanto, o autor entende que o uso de *nhandereko* (cuja tradução seria “nosso jeito”) é também apropriado por se referir a uma ideia equivalente, sendo inclusive, de uso mais comum pelos Guaranis.

de políticas que tenham um sentido distinto daquele da colonialidade moderna. É o pensamento indígena influenciando na construção descolonial da sociedade predominante.

É, de certa forma, um projeto utopista, essencialmente inclusivo, e que defende que haja respeito e espaço para todas as manifestações culturais. Mas, para além de uma proposta reformista, propõe um repensar na raiz do modelo atual de desenvolvimento, já que a própria matriz do pensamento indígena nativo está em outro lugar, distinto do pensamento da modernidade:

No se trata de integrarnos al progreso científico (...) para equipararnos y continuar con el proceso civilizatorio (...), sino (...) de salir de esos presupuestos y de establecer otra “visión y misión” de los seres humanos sobre la vida. El problema no es solamente el pos-desarrollo, el pos-capitalismo [,] sino la pos-civilización (pos-patriarcalismo, pos-materialismo, poseconomicismo, pos-historicismo, pos-antropocentrismo, pos-racionalismo, pos-politicismo, pos-cientificismo, pos-cosificación, pos-secularización, y todos los reduccionismos y separatismos creados y sub-creados por el paradigma civilizatorio) (OVIEDO, 2011, p. 240 *apud* HIDALGO-CAPITÁN *et al.*, 2014, p. 50).

Para Acosta (2016), o Bem Viver acaba se colocando com um movimento que defende uma mudança global, propondo mudanças no Estado e em diversos espaços sociais e políticos, em que os direitos da natureza e a construção de boas relações entre os seres humanos estão no centro. O Bem Viver, enquanto uma boa forma de vida, seria uma demanda universal, ou seja, não seria propriedade exclusiva de qualquer cultura; o que ocorre é que os povos indígenas tenham muito a ensinar para a sociedade moderna nestes aspectos. Alguns exemplos de práticas que se alinham com a ideia do Bem viver, segundo Alcântara e Sampaio (2017a), são o *slow cities*, *slow food*, ecovilas, permacultura, ecogastronomia, bem-estar e turismo de base comunitária.

Este movimento se desdobra, ainda, no que tem se chamado de “Novo Constitucionalismo Latino-Americano”, que surge nos anos 90 e ganha força na primeira década dos anos 2000. Os países com debates mais avançados neste sentido, mesmo que com suas contradições internas são o Equador e a Bolívia, que incorporaram

na sua carta magna direitos constitucionais à natureza, tendo sido incluída a referência textualmente à *Pachamama* no segundo caso (ACOSTA, 2016).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Bem Viver tem se apresentado como uma das principais forças mobilizadoras de debates e ações no contexto latino-americano, especialmente dentro da demanda da construção e fortalecimento de um pensamento próprio desta região. Embora tenha sua origem no contexto indígena, tem sido entendido pela sociedade como um todo como um elemento agregador e portador de grandes possibilidades para a construção de um outro modelo de sociedade, mais plural e inclusiva, e centrada na vida, no seu respeito, e não no mercado ou no “capital”.

De fato, este contexto indígena dá ainda mais força para sua ação aqui no nosso continente, o qual segundo muitos aspectos históricos e culturais, é terra indígena. São mais de 500 anos de resistência efetiva, em muitas frentes, que fez, inclusive, que muito desta sabedoria ancestral se mantivesse intacta até os dias de hoje!

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante: Autonomia Literária, 2016.

ALCÂNTARA, L. C. S. *et al.* Bem Viver: discussões teórico conceituais. **Revista Pensamiento Actual**, Costa Rica, v. 17, n. 28, p. 66-77, jun. 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6053600>. Acesso em: 12 dez. 2021.

ALCÂNTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C. Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. **Revista Rupturas**, San Pedro de Montes de Oca, v. 7, n. 2, p. 1-31, jul./dic. 2017a. DOI: <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v7i2.1831>. Disponível em: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24662017000200001. Acesso em: 12 dez. 2021.

ALCÂNTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C. Bem Viver como Paradigma de Desenvolvimento: Utopia ou Alternativa Possível? **Revista**

Desenvolvimento e Meio Ambiente, [s. l.], v. 40, p. 231-251, abr. 2017b. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/48566>. Acesso em: 12 dez. 2021.

ALCÂNTARA, L. C. S.; ZUÑIGA, C. H. Bem Viver como forma de resistência no programa de turismo de base comunitaria Los Ríos, Panguipulli (Sul do Chile). **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, Taubaté, SP, v. 17, n. 2, p. 123-136, maio/ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.54399/rbgdr.v17i2.6337>. Disponível em: <https://www.rbgdr.net/revista/index.php/rbgdr/article/view/6337>. Acesso em: 12 dez. 2021.

BOTELHO, L. L. R.; CUNHA, C. C. de A.; MACEDO, M. O Método da revisão integrativa nos estudos organizacionais. **Gestão e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 5, n. 11, p. 121-136, maio/ago. 2011. DOI: <https://doi.org/10.21171/ges.v5i11.1220>. Disponível em: <https://ges.face.ufmg.br/index.php/gestoesociedade/article/view/1220>. Acesso em: 12 dez. 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 14 ago. 2023.

DALLA ROSA, L. C. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. **Educação**, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 298-307, maio/ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2019.2.27652>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/27652>. Acesso em: 12 dez. 2021.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 14 ago. 2023.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; ARIAS, A.; ÁVILA, J. El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *sumak kawsay*. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (ed.). **Sumak Kawsay Yuyay: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre**

sumak kawsay. Espanha: Universidad de Huelva, 2014. p. 25-74.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; CUBILLO-GUEVARA, A. P. Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. **Íconos – Revista de Ciencias Sociales**, Ecuador, n. 48, p. 25-40, enero 2014. DOI: <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1204>. Disponível em: <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/1204>. Acesso em: 3 mar. 2022.

MECCA, A. C.; BRITO, M. M. Resistência e coexistência: da produção de mercadorias à valorização da vida. **Motricidades**: Revista da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 55-64, jan./abr. 2021. DOI: <https://doi.org/10.29181/2594-6463-2021-v5-n1-p55-64>. Disponível em: <https://www.motricidades.org/journal/index.php/journal/article/view/2594-6463-2021-v5-n1-p55-64>. Acesso em: 3 mar. 2022.

MONTEIRO, L. R.; MCCALLUM, C. A. A noção de “bem viver” Hupd’äh em seu Território. **Mundo Amazônico**, [s. l.], v. 4, p. 31-56, 2013. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/34838>. Acesso em: 11 nov. 2021.

OLIVEIRA, E. de S.; LUCINI, M. O Pensamento decolonial: conceitos para pensar uma prática de pesquisa de resistência. **Revista Boletim Historiar**, Sergipe, v. 8 n. 1, jan./mar. 2021. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/historiar/article/view/15456>. Acesso em: 3 mar. 2022.

SALGADO, F. Sumaq Kawsay: the birth of a notion? **Cadernos Ebape. Br**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 198-208, jun. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1679-39512010000200002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/vHfgCGT8nPRH8hGNqf5PbcD/abstract/?lang=en>. Acesso em: 11 nov. 2021.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 78, 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 14 ago. 2023.

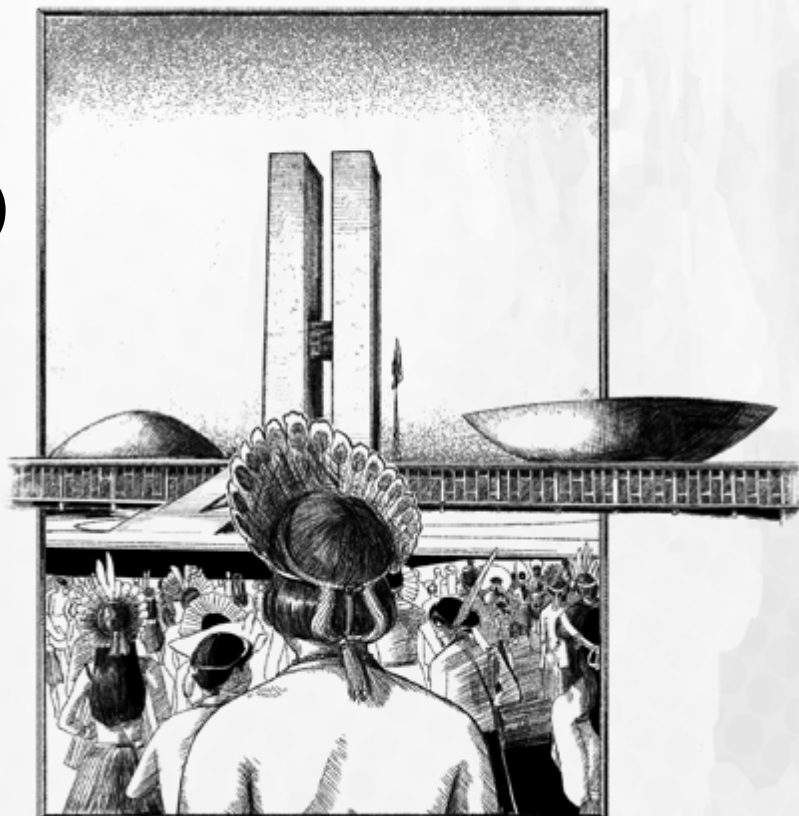
SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez. 2010. p. 23-72.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez. 2010.

SANTOS, B. S.; RODRÍGUEZ, C. Para ampliar o cânone da produção. In: SANTOS, B. S. (org.). **Produzir para viver**: os caminhos da produção capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

ZAMBRANO, G. A. M.; PÁUCAR, R. P. S. Visão altermundialista do paradigma do Bom Viver e pensamento ecosociocêntrico em um povoado indígena no México. **Revista Hospitalidade**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 134-157, dez. 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/304216267_Visao_altermundialista_do_paradigma_do_Bom_Viver_e_pensamento_ecosociocentrico_em_um_povoado_indigena_no_Mexico. Acesso em: 5 maio 2021.

Capítulo 2



Políticas Públicas Indigenistas e Marco Legal

Weibe Tapeba⁵

33

Fala inicial dos debatedores

Sabemos que vivemos em contexto de ataque a diversas políticas públicas direcionadas aos povos indígenas, bem como à sua própria cultura, fato esse que não é novo no contexto brasileiro, e que tem pelo menos quinhentos anos.

Recentemente, movimentos no legislativo federal têm colocado em pauta as regras para demarcação dos territórios indígenas e exploração desses territórios. Este é o caso, por exemplo da PL-490, que praticamente acaba com a demarcação de terra indígena, da PEC-215, que transfere a responsabilidade de demarcação para o legislativo, burocratizando o processo e tornando impossível o seu avanço, da anistia para a utilização das terras públicas da União, que é a PL-2633, e que está sendo conhecida como a PL da grilagem. Há ainda outras

⁵ Vereador do Município de Caucaia, Advogado da FEPOINCE e liderança Indígena Tapeba.

discussões, como a retirada do Brasil, muito recentemente⁶, do tratado de 169, do OIT⁷, organização vinculada à ONU⁸, e que estabelece responsabilidades do governo em relação aos povos indígenas. Por fim, há ainda a discussão também do marco temporal.

Frente a tudo isso, cabe-nos indagar como o movimento indígena, em especial o povo Tapeba, que Weibe fala como representante, tem recebido todas essas questões. E para além do contexto atual, como tem sido o processo de construção histórica com os governos, nos seus mais diversos níveis.

Então são mais ou menos essas questões que a gente queria provocar para iniciar nosso debate de hoje e chamar o Weibe, já agradecendo imensamente pela participação e por aceitar o convite, o que nos deixa bastante felizes, pela adesão à proposta para esse projeto. Seja muito bem-vindo!

Fala de Weibe Tapeba

landé pituna penharã⁹!

Boa noite a cada um de vocês que estão aqui esta noite acompanhando este importante debate. Eu recebi essa notícia sobre o Projeto Tessituras com bastante entusiasmo, inclusive o convite para participar da comissão que vai conduzir esse processo e avaliar as atividades. Eu estava conversando agora pouco nos bastidores sobre a importância que é o tema dos povos indígenas e povos originários demarcarem o espaço na academia, e demarcar de diversas formas, chegando com um número acentuado de discentes, de estudantes indígenas no ensino superior, na graduação, na pós-graduação; começando inclusive a ocupar os espaços nos concursos para professores. Acredito que nós tenhamos um cenário já com um quadro mais favorável para que os indígenas possam ocupar esses espaços de formação acadêmica, e para nós é uma alegria muito grande quando tomamos conhecimento de projetos como esse que

⁶ Este seminário foi gravado no dia 09 de agosto de 2021.

⁷ Organização Internacional do Trabalho.

⁸ Organização das Nações Unidas.

⁹ Saudação na língua dos ancestrais, Nheengatu, segundo Weibe Tapeba.

está sendo desenvolvido no âmbito da Universidade Federal do Cariri. Então eu queria primeiro saudá-los e agradecer o convite.

Esse tema é um tema que nos estimula, é um tema da nossa agenda atual do movimento indígena brasileiro, envolvendo essa situação das políticas sociais, das políticas públicas. Há um link direto com a questão da situação fundiária dos territórios indígenas, da própria relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro e de como o Brasil vem encarando esse desafio de respeitar minimamente a presença dos nossos povos e assegurar os direitos constitucionais que já foram garantidos pela nossa constituição federal, de assegurar o cumprimento ao que está estabelecido no conjunto de tratados internacionais, e na estrutura do governo brasileiro a gente também possa cumprir com o ordenamento jurídico como um todo. Nós temos leis estaduais, leis orgânicas dos municípios, que também asseguram os direitos dos povos indígenas.

Inicialmente, eu queria fazer uma apresentação da minha atuação, do meu lugar de fala. Eu estou aqui na comunidade da Lagoa dos Tapebas, dentro do território Tapeba no município de Caucaia, que é um território de 5.294 hectares. Eu sou uma das lideranças do nosso povo e assessoro as organizações do movimento indígena do estado do Ceará, especialmente a Federação dos Povos Indígenas do Ceará, a Fepoince. Integro o escritório de advocacia da assessoria jurídica da Apoine que é uma entidade regional de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste. Na semana passada, no dia 11 de agosto de 2021, nós lançamos aqui no estado do Ceará a primeira experiência de um escritório de advocacia popular indígena, o escritório IDI, que vai ficar sediado em Fortaleza. É uma experiência pioneira no Brasil e a gente espera que realmente seja uma experiência exitosa para estimular inclusive outros estados a pensar um modelo de escritório de advocacia popular voltado especificamente para os direitos indígenas. Integro a Rede Nacional de Advogados e Advogadas Indígenas, integro a comissão de defesa dos direitos indígenas do conselho federal da OAB aqui no estado do Ceará, integro a comissão

de direito ambiental da OAB¹⁰. Eu costumo até brincar dizendo que nas horas vagas eu também exerço o papel de vereador aqui do meu município, Caucaia, que tem a segunda maior população do estado, é o segundo colégio eleitoral e tem segundo turno. Aqui no nosso município tem mais de 400 mil habitantes e cerca de 10 mil indígenas.

Em 2016, foi a primeira vez na história que nós conseguimos emplacar uma eleição de um indígena para compor o parlamento do nosso município. No estado do Ceará nós temos 3 vereadores indígenas, os povos indígenas estão localizados em 20 municípios do nosso estado, com uma população estimada em 40 mil índios. Acredito que, com a realização do censo de 2021, nós deveremos ter certamente uma ampliação no número de indígenas que se auto reconhecem como indígena, lembrando que no Brasil o que prevalece é o direito à autoidentificação ou à livre identificação. Não cabe à FUNAI¹¹, não cabe ao governo federal, não cabe a antropólogos, não cabe a entidades indigenistas dizer quem é índio e quem não é, cabe aos próprios indígenas se auto identificar enquanto indígenas e a coletividade também se reconhecer como indígena, esse é o cenário que nós vivemos aqui.

Bom, foram trazidos à tona aqui, nessa apresentação inicial, vários temas que fazem parte dessa agenda política do movimento indígena brasileiro. Eduardo falou sobre uma série de proposições legislativas que estão tramitando no congresso nacional, alguns processos, especialmente o processo que envolve o Marco Temporal, que está em discussão no Supremo Tribunal Federal. Antes de falar especificamente dele, eu queria trazer aqui um pouco para vocês um cenário mais geral da nossa relação com o governo brasileiro, com o Estado brasileiro, para que possamos entender em que lugar nós estamos nesse momento.

Primeiro que todo mundo sabe que o processo de invasão do Brasil gerou um cenário de muita violência com os nossos povos. O projeto colonial tinha por objetivo inicial a dizimação dos nossos

¹⁰ Organização dos Advogados do Brasil.

¹¹ Fundação Nacional do Índio.

povos como uma política de expansão territorial. Então foi ocupado um território conhecido inicialmente como Pindorama que veio a ser conhecido como Brasil depois. O objetivo inicial era limpar esse território para que houvesse uma expansão territorial da Europa aqui no ocidente. Então os povos indígenas acabaram sendo vistos e encarados como inimigos pelas forças desse projeto colonial. Como nossos povos são reconhecidamente guerreiros e guerreiras, não foi fácil, evidentemente, garantir a implementação desse projeto de dominação para que pudesse haver essa ocupação territorial na sua totalidade do território que veio a se chamar Brasil. Pelos dados dos pesquisadores, com a chegada dos colonizadores na terra Pindorama, havia cerca de 6 milhões de indígenas, e eles apontam para uma redução drástica de 6 milhões para 400 mil indígenas no Brasil.

Eu costumo colocar, nesse tipo de debate, que a gente precisa encarar nossa história como uma história marcada pela violência contra nossos povos. Houve de fato estupro, genocídio, etnocídio, houve um processo de caçada aos povos indígenas, e houve de fato muitas mortes, tanto que houve uma redução drástica de 6 milhões para 400 mil indígenas. Então essa historinha das pessoas quererem romantizar a história do Brasil, dizendo que houve encontro e mistura de raças, precisamos lançar um olhar muito crítico sobre isso, porque o que houve de fato no nosso país foi um processo de extermínio e massacre quase que total, só não aconteceu isso por causa desse processo de resistência emplacado por nossos guerreiros e guerreiras que não se submeteram inicialmente a repressão, a escravização e a morte. Muita gente lutou, brigou, guerreou e resistiu para que a gente pudesse estar aqui atualmente. Então eu acho que a demarcação desse momento da história precisa ser feita.

Como eles não conseguiram nos matar na nossa totalidade, nos dizimar, a estratégia e a tática do projeto colonial, foi de tentar nos exterminar com essa visão da integração nacional. Quem estuda por exemplo Darci Ribeiro que foi um grande antropólogo, um parlamentar, uma pessoa que tem uma biografia inquestionável, aponta para esse fenômeno da integração nacional como uma tática de dizimação da população indígena brasileira. O projeto colonial tentou através do

processo de implantação de aldeamentos; depois os aldeamentos se tornaram vilas. Com o processo de ensino da língua portuguesa e da religião, pessoalmente através dos jesuítas, se tentou arrancar a língua dos nossos antepassados, impondo a língua portuguesa e a religião como uma tática para que a nossa cultura, nossa identidade e a nossa memória fossem perdidas e os nossos povos estariam misturados numa sociedade nacional e numa sociedade única. Essa é uma visão eurocêntrica, uma visão de que se criaria um país com uma só cultura e uma só língua. E o Brasil todo mundo sabe que é um país multiétnico, quase plurinacional, inclusive constituído por colônias italianas, japonesas, fora os nossos povos originários que já estavam nesse território há muito tempo. Essa visão eurocêntrica de tentar construir uma cultura e uma língua só, foi um projeto frustrado, não conseguiram nos exterminar por meio da bala, da caçada e da morte; e não conseguiram nos exterminar através da integração forçada.

Quando o projeto colonial foi se moldando através dos poderes, desde o Brasil Império até chegar ao Brasil republicano, que nós estamos, desde a década de 1910 quando foi criado o serviço de proteção ao índio, que lá em 1967 se transformou no que é a FUNAI hoje, o governo tentou emplacar o modelo de tutela. A tutela era estabelecida, e os povos indígenas eram considerados povos sem autonomia. Nós indígenas, no código civil brasileiro, éramos considerados até 2002 como pessoas com capacidade relativa. Você vê aí pessoas como Mário Juruna que foi nosso primeiro deputado federal, teve um tempo que ele recebeu um convite para participar de um evento internacional e a justiça brasileira impediu que ele viajasse porque a nossa legislação considerava os indígenas como cidadãos e cidadãos com a capacidade relativa, precisava de alguém para nos representar.

No ano de 1988 houve um rompimento com essa visão de tutela e foi assegurado aos nossos povos o direito à autonomia, a organização social. Isso está colocado no artigo 231: são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos

os seus bens. E vem um conjunto de parágrafos e incisos nesse artigo 231 ampliando esses direitos indígenas no texto constitucional. Então a constituição federal de 1988 é um marco para os direitos indígenas no Brasil, e de lá para cá, os povos vêm se organizando e se tornando um modelo de organização política extremamente forte, realizando em alguns momentos, inclusive, campanhas internacionais para dar visibilidade à questão de violação dos direitos e tentar avançar em uma política positiva dos direitos dos povos indígenas.

Eu faço uma avaliação que no governo Collor, que foi o governo pós constituinte, de que nós conseguimos dar uma avançada no processo de demarcação de terras indígenas. É um governo que, na sua característica, seria bastante conservador, mas como a constituição federal determinou um prazo de cinco anos para que o governo federal demarcasse os territórios, o governo Collor conseguiu garantir um número grande de terras indígenas demarcadas. O governo Itamar Franco, que não mostrou muito para que veio, Fernando Henrique acabou atuando com uma característica anti-indígena de não demarcar, mas acabou demarcando algumas terras indígenas. O governo do partido dos trabalhadores, o qual sou filiado, acredito que a gente avançou muito nas políticas sociais de educação, saúde. Foi nesse período que nós conseguimos criar, por exemplo, o subsistema de atenção à saúde indígena, que é vinculado ao próprio governo federal, através dos distritos sanitários especiais indígenas. Nós temos 34 no Brasil e um aqui no Ceará, que fica em Fortaleza. O subsistema é de responsabilidade do governo federal; a atenção básica dos médicos, enfermeiros, assistentes sociais, psicólogos, odontólogos, enfim, há uma série de profissionais que são muitas vezes terceirizados, mas é uma obrigação e uma responsabilidade do governo federal. Então as políticas de saúde estão avançando demais, inclusive com a criação da secretaria especial de saúde indígena.

Na educação, da mesma forma, em 1999, nós tínhamos uma legislação que assegurava a educação escolar indígena como responsabilidade do governo federal. Quem fazia isso era a FUNAI, até 1999, depois nós conseguimos aprovar o novo marco regulatório da educação escolar indígena transferindo as responsabilidades para os

estados, os municípios, podendo ofertar a educação escolar indígena através de redes de colaboração, e competindo à União, através do Ministério da Educação e do Conselho Nacional de Educação, a coordenação das políticas e a normatização da nossa legislação sobre educação.

Então, eu considero que na saúde e educação a gente tenha conseguido avançar. Em 2012, no governo Dilma, nós conseguimos criar uma política nacional de gestão ambiental e territorial de terras indígenas. Mas aí houve um rompimento dessa estrutura democrática com o golpe de 2016 e nós estamos em um processo em que os direitos indígenas estão extremamente em disputa, não que nos governos anteriores não estavam, principalmente os empreendimentos que afetam as terras indígenas, eles sempre foram ameaças para os nossos territórios. Então tem sido uma dificuldade dos povos indígenas com relação a essas influências externas.

Como meu tempo é de apenas 20 minutos, eu queria apressar agora para falar sobre essas medidas que o Eduardo citou. Nós estamos em um momento de muita tensão no nosso país, porque o próprio governo federal, e é importante dar nomes aos bois, o presidente Bolsonaro quando ainda era candidato a presidente, falava que não ia demarcar 1 centímetro de terras indígenas. Ele foi para um evento no estado do Mato Grosso organizado por ruralistas e corrigiu os dados, não é 1 centímetro não, é 1 milímetro. E ele está conseguindo cumprir o que prometeu porque no seu governo nós temos 495 terras indígenas que estão na fila aguardando o primeiro ato do governo brasileiro de contratar um grupo de antropólogos para iniciar o processo de demarcação dos territórios indígenas, e a gente não conseguiu nenhum. Nós temos 119 terras indígenas na primeira fase ainda que é na fase de identificação e delimitação, e esses dados estão congelados aí há 10 anos. Evidentemente que essa não é uma responsabilidade apenas de Bolsonaro, mas se a gente for juntar as 119 terras indígenas com as 495 que estão aguardando providência, nós temos mais de 50% dos territórios indígenas que estão sem nenhum tipo de segurança jurídica no nosso país, e acaba que isso vai gerando uma tensão e um processo de conflito muito acentuado nos

nossos territórios.

A agenda que veio com Bolsonaro foi uma agenda para dentro do congresso e do próprio sistema de justiça completamente contrário aos direitos dos povos indígenas. Nós tínhamos a Proposta de Emenda à Constituição (PEC), que ganhou uma repercussão muito grande desde os anos 2000, mas essa nós conseguimos enterrar, ela ainda está ali colocada no congresso nacional, mas sem o cenário político favorável para que ela caminhe; mas para substituir essa PEC, apareceu o Projeto de Lei (PL) 490. Para nós que militamos nessa parte da legislação, do sistema de justiça, entendemos que a própria proposição legislativa é o que a gente chama de uma medida de atecnia legislativa, porque nós temos o artigo 231. Se a gente for regulamentar o artigo 231 da Constituição Federal, tem que ser uma lei complementar à constituição, não um projeto de lei, então esse projeto de lei é viciado de inconstitucionalidade. Nós entendemos que, mesmo a câmara dos deputados aprovando, e o senado da república aprovando, tem grandes chances de o próprio Supremo Tribunal Federal declarar inconstitucional o PL 490.

Por que inconstitucional? Porque além de estar moldado como um projeto de lei e não como um projeto de lei complementar, também fere alguns dispositivos constitucionais. Fere inclusive o direito ao usufruto exclusivo que está estabelecido no artigo 231, afeta a própria competência originária de demarcação de território porque lá está dizendo que compete a União; e tem o decreto 1775, que regulamenta o processo de demarcação dos territórios estabelecido pelo artigo 231. No PL 490, se tenta tirar da União (através da FUNAI, do Ministério da Justiça, e da Secretaria de Patrimônio da União), a responsabilidade das demarcações e levar para dentro do Congresso Nacional, que tem uma bancada ruralista esmagadora. A maior bancada do congresso nacional hoje no Brasil é a bancada ruralista. Nós só temos uma indígena deputada federal, pelo estado de Roraima, que é a doutora Joênia Wapichana, grande liderança indígena, que está lá como deputada federal. Mas a grande maioria no Congresso e no Senado, é da bancada ruralista anti-indígena, que é contrária a demarcação.

Se essa lei for aprovada e não houver uma declaração de inconstitucionalidade do Supremo Tribunal Federal, vocês acreditam que alguma terra indígena vai ser demarcada no Brasil? Nós lideranças indígenas achamos que não. Se no atual cenário, em que temos uma Lei bastante favorável à demarcação do nosso território, acaba que, o poder judiciário influenciando, e a política também, nós não temos avançado, então se flexibilizar a nossa legislação, vai acabar dificultando ainda mais.

Têm várias nuances, desse projeto de lei, que transfere a demarcação de terras indígenas da União, do Governo Federal, para o Congresso Nacional. Fere o direito constitucional dos grupos de territórios indígenas; regulamenta o Marco Temporal; veda a ampliação de terras indígenas, porque tem muitas terras indígenas por aí que pessoas estão lutando para ampliação, por algum motivo estão tentando caracterizar que a terra indígena originária é maior que a que foi regulamentada; flexibiliza por exemplo, a proteção e a política de contato com os povos indígenas que estão em situação de isolamento voluntário, os chamados povos isolados, que atualmente tem uma legislação extremamente rigorosa, para sua proteção.

Então, o objetivo principal do PL 490, é abrir as terras indígenas para o agronegócio, para a mineração, para o setor de exploração dos recursos madeireiros, para a entrada de não indígenas; inclusive grupos evangélicos têm uma visão extremamente conflitantes com a autonomia de nossos povos. Para além de tudo isso, o próprio Marco Temporal é objeto de discussão no Supremo Tribunal Federal. Tem um recurso extraordinário que está sendo debatido no Supremo envolvendo o povo indígena da região sul, em que, caso o STF entenda a constitucionalidade dessa teoria do Marco Temporal, haverá um impacto no processo de legitimidade de reivindicação de demarcação indígena em todo o Brasil. O entendimento dessa tese do Marco Temporal é que só terão direito a reivindicar demarcação de terras, os povos que consigam comprovar que estava ocupando aquele território reivindicado desde cinco de outubro de 1988.

Então, efetivamente, o PL 490 e a tese do Marco Temporal como

o todo, são duas medidas que legalizam a violência sofrida pelos nossos povos, o esbulho, a grilagem, a especulação imobiliária, e todo o processo de ocupação ilegal que aconteceu em diversos territórios ocupados pelos povos indígenas. O que está em disputa é muito sério e muito grave, e a sociedade brasileira precisa encarar o debate, abraçar a nossa causa e ir para cima, porque essa luta não cabe somente aos povos originários.

Fora isso, tem outra série de medidas legislativas, foi colocado aqui o PL da grilagem, o PL da mineração que tem interferência direta nos nossos territórios. No ano que vem, o Brasil findará o período de revisão do tratado internacional da convenção 169 da OIT. É importante colocar por exemplo, que a OIT estabelece, no artigo sexto, que, para toda medida administrativa e legislativa capaz de afetar os povos indígenas, esses povos devem ser consultados. Então toda hora o governo brasileiro está rasgando esse tratado internacional; como é um tratado internacional que versa sobre direitos humanos, está igual à constituição, é o que chamamos de norma supralegal.

O atual governo brasileiro, o governo Bolsonaro, quer rasgar esse tratado internacional que é de extrema importância para os povos indígenas, exatamente por assegurar o direito à consulta prévia dos nossos povos. O cenário é de muita disputa e muita luta. Do dia 22 a 28 de agosto (de 2021), nesse mês que é celebrado o dia internacional dos povos indígenas, que foi no dia 09 de agosto, realizaremos mais uma edição do Acampamento Terra Livre. Esse acampamento irá acontecer em agosto exatamente porque foi previsto para o dia 24 que o Supremo Tribunal discuta o caso do Marco Temporal e é preciso engajamento de diversos setores da sociedade, pois como já falei, não basta somente os povos indígenas nessa luta pelo futuro das próximas gerações, pois entendemos que os territórios indígenas cumprem uma função social e ambiental que garantirá o futuro das próximas gerações. Portanto, essa responsabilidade não pode cair apenas nas costas dos povos indígenas brasileiros.

Os nossos territórios indígenas, são considerados os mais conservados e os mais preservados de todo o planeta. Nós temos feito

a nossa parte, mas é preciso fazer com que o governo e a sociedade encarem a responsabilidade e abrace a nossa causa. *A luta pela terra é a mãe de todas as lutas.* Nós precisamos demarcar o espaço das redes para dar mais visibilidade as causas indígenas e que essa luta possa ser a luta de todo o povo brasileiro, muito obrigada!

Questões em debate

Primeiro bloco de perguntas

“Caro Dr. Weibe, como está a relação do Movimento Indígena com o Movimento Quilombola e quais as articulações possíveis dessas lutas por território?”

“Qual é o entrave ou problema que se tem com a comunidade evangélica citado na fala?”

“Quando você coloca que ‘a luta pela terra é a mãe de todas as lutas’, e ainda fala que ‘as terras indígenas são as terras mais protegidas’, nos dá o entendimento que o pensamento indígena é fundamental para essa crise civilizatória que estamos vivemos, gostaria então de saber como esse pensamento pode nos ajudar a superar essa crise?”

Comentários de Weibe Tapeba

A luta indígena e a luta quilombola são lutas parecidas. São movimentos parceiros. Aqui no estado do Ceará, tivemos um momento de divergência em um dos municípios, porém conseguimos superar dialogando. Mas as organizações em si, a FEPOINCE e a Coordenação Estadual das Comunidades Remanescentes Quilombolas, a CEQUIRCE, são associações parceiras. São lutas que em alguns espaços acabam sendo travadas dentro do mesmo território. Dentro do povo Tapeba, por exemplo, temos uma comunidade que se auto reconhece como uma comunidade remanescente quilombola e grande parte dessa comunidade também se reconhece como indígena, pois muitos desses quilombos foram implantados dentro de terras indígenas, muitos negros fugidos foram acolhidos por aldeias indígenas, portanto, somos movimentos aliados.

Quanto à segunda pergunta, na realidade o que há é o seguinte,

precisa se reconhecer com relação aos povos indígenas o direito à sua autonomia, à sua organização social e à sua diversidade, a própria espiritualidade indígena precisa ser compreendida como um dos aspectos de construção de sua identidade. Em muitos territórios, há um cenário de muita harmonia com relação a setores da igreja católica e evangélica, mas tem crescido, por todo Brasil, muitos problemas relacionados à alguns missionários de igrejas evangélicas, que chegam dentro dos territórios indígenas e desestabilizam a organização social e política daquela comunidade. Infelizmente, ainda existe uma visão muito fundamentalista, de que povos indígenas que ainda não tiveram contato com a bíblia seriam seres sem alma; isso é muito perigoso. Como citei anteriormente, temos muitos povos indígenas no Brasil em situação de isolamento voluntário, e diversos grupos de igrejas evangélicas têm requerido o direito de entrar nesses territórios para libertar as almas desses povos. O nome é isolamento voluntário exatamente porque, apesar de saberem da existência de outros povos, por opção não querem ter contato com eles. Portanto, não existe motivo para essas igrejas quererem entrar em seus territórios. Existe um debate muito forte sobre a influência das igrejas nos territórios indígenas, sobretudo, nessas tentativas de desestabilização da organização política e social dessas comunidades.

Sobre a pergunta que foi colocada de como a gente poderia estimular a sociedade a ter um outro olhar sobre, inclusive, o futuro das novas gerações, é preciso compreender que as terras indígenas não são terras dos povos indígenas, mas são bens da União, isso está estabelecido na nossa Constituição Federal. Não lembro ao certo qual é o artigo, mas tem lá vários itens do que são bens da união e entre eles está o item “terras indígenas”. Por exemplo, a terra indígena Tapeba, quando tiver seu processo de demarcação concluído, não vai ser dos Tapebas, vai pertencer à União, ou seja, ela é nossa, é de vocês e de todo povo brasileiro. Mas, cabe aos povos indígenas o usufruto exclusivo. O que isso quer dizer na prática? Quer dizer que este local que estou morando não pode ser colocado à venda, porque a terra indígena é indisponível e o direito sobre essa terra é imprescindível, ela é inalienável, nós não podemos trocar, vender, nem alugar nossa terra.

Então, quando eu digo que nosso território é o mais preservado, é porque nós entendemos que a mata em pé também exerce uma função social. Para o mundo capitalista, a terra que cumpre a função social é aquela que se estabelece em um planejamento de uso, o uso muito no sentido capitalista mesmo, da construção, da edificação, do empreendedorismo, e não conseguem entender que no território indígena tem áreas que não pode se usar nem por integrantes da própria comunidade, pois lá é uma morada de encantados e só celebrações podem acontecer, não podendo ser construído nessas áreas moradias. Então existe uma série de restrições do ponto de vista cultural.

Nós estamos ocupando cerca de quatorze ou quinze por cento do território brasileiro, mas entendemos que isso é muito pouco, até porque nós somos povos originários, nós estávamos aqui antes do Brasil chegar e ser vasculhado, então nosso direito é originário. Quando nós dizemos que a luta pela terra é a mãe de todas as lutas, as outras lutas precisam entender também isso para nos ajudar. As comunidades quilombolas, as comunidades dos pescadores artesanais, tem muita comunidade tradicional lutando pelos seus espaços e pelos seus territórios, pois é um direito dessas comunidades a ocupação tradicional desses territórios.

Aqui no Brasil existe uma visão equivocada de propriedade. Muitas vezes para se justificar a implementação de um empreendimento em uma terra indígena, diz-se que aquele empreendimento está ali porque é de interesse da União, portanto é de utilidade pública, mas não se regulamentou até hoje o que é de interesse da União e o que é utilidade pública. Acaba que os nossos povos, muitas vezes, têm seus direitos violados porque além de não serem consultados, esses interesses da União são interesses de empresários do agronegócio e não interesse de uma coletividade. Então, permanecemos com essa leitura que a demarcação de terras indígenas precisa ser encarada não só pelos povos, mas por toda a sociedade brasileira.

Segundo bloco de perguntas

“Quais dificuldades que você considera no reconhecimento de territórios indígenas no país atualmente, visto que, no exemplo atual,

ainda há muitas comunidades sem vacina devido essa demora em reconhecê-las?”

“A gente sabe que a estrutura de poder do Estado brasileiro é formada a partir de um modelo colonial. Com isso, qual a importância estratégica dos povos indígenas ocuparem esses espaços, falando de você, do cacique Marquinhos e da deputada federal Joenia Wapichana, seja no executivo ou no legislativo?”

Comentários de Weibe Tapeba

Bom, primeiro é importante a gente reconhecer e compreender que a demarcação de terras indígenas é o resultado do que a gente chama de ato declaratório, não é um ato constitutivo, porque o direito a esses territórios são direitos originários. Então o que prevalece no nosso país é que os atos do governo brasileiro, como o próprio decreto N° 1775, que regulamenta o artigo 231, reconhecem esse direito declaratório da demarcação dos territórios indígenas por serem territórios originários. Então esse não é um ato construtivo, você não passa a ter um direito, você já tinha esse direito, é isso que prevalece no Brasil.

O George vai mais além quando fala dessa dificuldade de os povos indígenas terem acesso à imunização contra a COVID-19. É importante se compreender também a nossa organização social e o direito de agir no próprio sistema de justiça; o artigo 232 da Constituição Federal trouxe a possibilidade de os povos indígenas ingressarem em juízo diretamente para reivindicar a implementação de algum tipo de direito. Foi usando exatamente esse artigo da Constituição que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) ingressou, no ano passado, com a ADPF 709, que é uma ação direta dos preceitos fundamentais, que requeria do Supremo Tribunal Federal uma série de responsabilidades do governo brasileiro, dentre elas a imunização dos povos indígenas. Então, naquele primeiro grupo prioritário para imunização estavam os servidores da saúde que atuam na linha de frente e os povos indígenas.

Evidentemente, nós conseguimos identificar, em todo Brasil, diversos povos indígenas que tiveram essa dificuldade de imunização, inclusive aqui no Ceará. No Ceará, e em todo o Brasil, se utilizou o critério do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI),

que é um cadastro do governo federal, e só teve direito à imunização, quem estava dentro do SIASI. Só que no julgamento da ADPF 709, o ministro Barroso foi muito claro ao assegurar inicialmente que os indígenas aldeados tivessem direito à imunização, e que os indígenas não aldeados que buscassem atendimento nas unidades de saúde também teriam o direito à imunização. Depois do primeiro julgamento do ministro Barroso, ele ampliou a decisão, assegurando o direito a todos os indígenas, inclusive aqueles em situação de contexto urbano, que conseguissem comprovar serem indígenas, teriam direito à imunização. Se o Brasil até atualmente tem descumprido uma decisão do Supremo Tribunal Federal, cabe a nós acionar o próprio Supremo ou a procuradoria geral da república, informando que o governo brasileiro está descumprindo uma decisão da ADPF. A APIB fez isso, em uma série de situações, fez na imunização, fez com relação às comunidades em situação de vulnerabilidade alimentar e nutricional. Muitas comunidades ficaram em uma situação de vulnerabilidade porque não conseguiram mais produzir e o governo brasileiro abandonou essas comunidades, então muita coisa foi denunciada. Há decisões, mas infelizmente o governo continua violando esses direitos.

Quanto à pergunta sobre a importância de os indígenas ocuparem os espaços na política. Antes do acampamento Terra Livre, de 2017, aconteceu o encontro nacional da APIB, e a Sônia Guajajara me pediu para ajudar a minutar um documento que nós intitulamos “Por um parlamento cada vez mais indígena”. Naquele momento nós nem esperávamos que a própria Sônia fosse se tornar candidata a vice-presidente na chapa do Guilherme Bolos. Nós procuramos estimular os estados e os municípios a lançarem candidaturas indígenas, e tivemos um acréscimo muito significativo em 2016 de candidaturas indígenas, e agora em 2020 se ampliou. Na penúltima eleição de 2016 nós elegemos 169 vereadores indígenas no Brasil, na de 2020 foram mais de 200, não estou lembrado ao certo do número exato. Na última eleição para deputado nós tivemos a eleição da deputada Joênia. Tem uma co-deputada lá no estado de São Paulo, que é a Shirley, que está fazendo parte de uma das coletivas, e temos algumas prefeituras, que se não me falhe a memória, são cinco prefeitos e mais de dez

vice-prefeitos. Nesse ano de 2022, a gente espera que tenhamos uma ampliação de candidaturas de indígenas para disputar também os cargos de deputados estaduais, federais e talvez senadores, governadores. Não sei se teríamos condições para isso, mas o que a gente espera é que consigamos chegar no senado e quem sabe mais lá na frente, isso que vocês colocaram aqui de governador, se transforme em uma realidade.

Nós estamos tentando ocupar também o espaço do parlamento. Entendemos que o sistema político brasileiro é um sistema totalmente excludente, porque se a gente for olhar o cenário de números, pelos dados do IBGE de 2010, nós somos 0,4% da população brasileira. Então pelos dados populacionais, na maioria dos estados, nós não temos realmente condições de eleger sequer um deputado estadual e em muitos municípios sequer um vereador. Nós temos tentado remar contra a maré, fazer alianças com outros movimentos sociais, com outras comunidades tradicionais, setores sindicais e das academias, tentando reunir as forças progressistas para abraçar essas candidaturas indígenas que estão sendo lançadas aí por todo o Brasil.

Terceiro bloco de perguntas

“Como está se dando as relações entre Câmara Municipal de Caucaia e o Executivo Municipal e suas implicações para os movimentos sociais?”

“Eu queria que você falasse um pouco da denúncia que foi feita pela APIB contra o governo Bolsonaro no Tribunal de Haia, tribunal que julgou os crimes do nazismo.”

Comentários de Weibe Tapeba

No município de Caucaia, temos uma câmara de vereadores formada por 23 vereadores e apenas dois desses são oposição, eu sou um deles, só para vocês entenderem o espaço de dificuldade e desafios que estamos enfrentando no nosso município. O prefeito daqui é o Vitor Valim que todos conhecem pela televisão, que já foi apresentador do programa 190. Ele venceu aqui as eleições com um discurso muito conservador, do combate às organizações criminosas, onde a segurança seria o carro chefe da sua gestão, tendo em vista que

a própria responsabilidade de segurança pública é do estado, embora os municípios possam colaborar.

O fato é que depois de eleito, o Vitor Valim mudou da água para o vinho, não toca mais no assunto de organizações criminosas, nem de combate à violência. Caucaia está entre as cidades mais violentas do Brasil e nós estamos reféns do avanço das organizações criminosas que entram inclusive dentro dos territórios indígenas. Vivemos em um cenário muito complicado de muita violência e muita ameaça, em que muitas lideranças indígenas estão acompanhadas pelo programa de proteção aos defensores dos direitos humanos. O Vitor Valim é aliado do Bolsonaro e do Capitão Wagner e tem uma agenda muito conservadora, e certamente os povos indígenas e as comunidades tradicionais não estão dentro das prioridades do seu governo.

Então nós estamos ocupando a oposição. Evidentemente não fazemos oposição de tentar sabotar. Aqueles projetos que avaliamos como positivo votamos favoráveis, mas tem muitas coisas que mechem com as vidas das pessoas. Por exemplo, Caucaia está tentando regulamentar a taxaço do lixo, que é uma medida do próprio governo Bolsonaro quando aprovou o Marco Regulatório do Saneamento Básico. Nesses sete meses de governo, a prefeitura já demoliu barracas na Barra do Cauípe, derrubou barracas na Praia do Cumbuco, derrubou alguns empreendimentos na Praia de Iparana, expulsou alguns ambulantes da praça da Câmara de Vereadores. Então aqui a característica é de muita centralização no poder, no gabinete do prefeito, sem diálogo, inclusive com os servidores. Foram feitas muitas manifestações do Sindicato dos Servidores Públicos Municipais, com várias carreatas nas ruas, com carros de som e entregas de panfletos, ocupação na frente da prefeitura, para tentar conversar com o prefeito, que seguindo a mesma cartilha de Bolsonaro tenta governar através de *lives* nas redes sociais, o que é uma coisa muito ruim. Nós estamos tentando denunciar algumas coisas, Caucaia não tem por exemplo uma política de moradia popular nem aluguel social, onde muitas famílias, por conta dessa crise sanitária e econômica que estamos vivendo, não têm condições de pagar sequer o aluguel ou comprar comida, e Caucaia não tem uma política de moradia popular nem de aluguel social.

Sobre a denúncia que foi feita pela APIB no Tribunal Penal Internacional, que é conhecido como Tribunal de Haia, foi uma petição que foi escrita por uma série de advogados indígenas. Inclusive eu tive oportunidade de assinar, de escrever essa denúncia, uma denúncia que foi puxada pelo nosso advogado da APIB que é o dr. Eloy Terena. Ele me fez o convite e nós também emprestamos o nosso nome e ajudamos na elaboração desse documento. É uma denúncia bastante robusta e caracteriza um cenário de violação de direitos humanos dos povos indígenas, desde essa questão da paralização do processo de demarcação dos territórios, intensificação dos conflitos fundiários nos territórios e morte de lideranças indígenas. O que nós colocamos nessa petição são crimes considerados novos para o sistema de justiça, como por exemplo o ecocídio. De uma forma ampla, colocamos o genocídio dos povos indígenas, e que a política nacional é uma política de matança generalizada dos nossos povos. Quando tenta se estimular a realização da mineração, do garimpo nos nossos territórios, a entrada de madeireiros, você flexibiliza a proteção dos territórios ocupados por povos em situação de isolamento voluntário, você estimula setores do agronegócio a guerrear com os nossos povos. Essa política armamentista que foi ampliada nesse atual governo, amplia evidentemente o número de mortes dos nossos guerreiros e guerreiras indígenas que estão defendendo seus territórios. Então a função especial e fundamental dessa denúncia, é chamar a atenção de todo o planeta e de todo o mundo para uma política negacionista que tenta nos matar. Nós estamos fazendo essa denúncia do ponto de vista internacional, para que haja engajamento de outros países na defesa dos direitos dos povos indígenas do Brasil.

Finalizo agradecendo ao Pai Tupã, Mãe Tamaim, todos os Espíritos das Matas, dos Encantados, à força da nossa Ancestralidade, para nos abençoar e continuarmos seguindo pelo caminho correto do bem. Mais uma vez, landépituna Penharã! Lembrando que “a luta pela terra é a mãe de todas as lutas”.

Capítulo

3



Povos Indígenas e Relação com Território

52

*Teka Potiguara*¹²

*Itamar Tremembé*¹³

*Zulmira Aurea Cruz Bomfim*¹⁴

*Nara Maria Forte Diogo Rocha*¹⁵

Fala de Zulmira Aurea

Eu trabalho aqui com a Nara, no Locus. No laboratório temos um grupo de alunos de graduação, alunos da pós-graduação, que é o laboratório de pesquisa em psicologia ambiental. Temos também

¹² Antropóloga e líder comunitária Potiguara na aldeia Mundo Novo.

¹³ Professor e liderança comunitária Tremembé, da Aldeia Córrego João Pereira.

¹⁴ Professora Titular do Programa de Pós Graduação de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, Doutora em Psicologia (Psicologia Social) pela PUC/SP. Coordenadora do laboratório LOCUS.

¹⁵ Docente da Universidade Federal do Ceará, professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia e Políticas Públicas da UFC, do Campus Sobral e coordenadora do projeto Ancestralidades.

colaboradores e temos também as pessoas que nós estamos constantemente em diálogo nos campos que nós trabalhamos a extensão em pesquisa. Então, durante já alguns anos, o Lócus vem se debruçando sobre os estudos do lugar, do território como parte de um processo importante dentro da Psicologia, dentro da Psicologia social, e dentro também da Psicologia ambiental não é muito comum escutar, que o psicólogo se preocupe com o território visto que o objeto de estudo da Psicologia tem sido muito as questões mais introspectivas, mais internas, mais dessa ordem mais clínica.

Então quando nós falamos de uma psicologia Ambiental, de uma Psicologia do lugar, do território, encontramos algumas indagações. Isso o psicólogo pode fazer, isso é da ordem também da subjetividade e há alguns anos nós estamos trabalhando nessa perspectiva, de uma psicologia social, de uma base crítica na construção sócio-histórica, e também de uma psicologia ambiental que não se preocupe somente com o físico, mas também com simbólico. E nós falamos do simbólico porque o território não é só físico, o território é também uma construção afetiva, é também uma construção simbólica, é também de uma ordem subjetiva. E quando falamos de territórios, estamos falando tanto dessa perspectiva psicológica como também da perspectiva social, política, das vulnerabilidades sociais, das desigualdades sociais.

Então, o território, como falou nosso querido Milton Santos, é um indivíduo, o território mostra as relações de um indivíduo no lugar, as relações de poder, as relações de vulnerabilidades, as relações muitas vezes de dominação, que estão presentes no território. Por isso que nós vamos também fazer esse diálogo com pessoas tão importantes para que a gente possa entender o que é o território numa perspectiva dos povos originários.

Uma perspectiva indígena a partir desses trabalhos que nós temos desenvolvido no Locus, é que fomos transformando essa ideia de um território inicialmente mais voltado para a questão da cidade. Originalmente estudamos os afetos relacionados às cidades, os afetos relacionados às comunidades e os afetos como sendo uma base fundamental dentro do que a gente entende como um afeto e que

pode ser ético e político.

Esta também é outra palavra que é um pouco desconhecida: estudar o afeto na academia, estudar o afeto dentro de um laboratório de pesquisa. Normalmente é questionado: “o que é que isso aí tem a ver? Será que tem espaço para o afeto dentro do espaço acadêmico?” E para nós o afeto tem sido um orientador de uma ética, o orientador de processos emancipatórios.

Porque na nossa concepção, afetividade não são somente os vínculos, mas é também a forma como nos relacionamos de uma maneira potencializadora. A gente pode dizer que os afetos emancipadores ou emancipatórios são aqueles que nos levam a ação e que nos levam a uma estima de lugar potencializador. E porque é importante avaliar isso nos lugares, nós trabalhamos com os mapas afetivos, tivemos experiências de mapas afetivo em vários lugares, em vários tipos de ambiente, até chegar também a olhar os afetos dentro de territórios indígenas, como o território dos Pitaguaris.

Então, quando nós estudamos a cidade, nós estudamos o que as pessoas sentem na cidade; e afetos que podem ser agradáveis, afetos que podem ser de insegurança, de medo. Então todos esses afetos, eles são para os nossos estudos, para as nossas intervenções, uma forma de buscar processos emancipatórios de transformação. Sempre que nós vamos ter como norte uma ética emancipatória, nós não queremos só fazer uma pesquisa que seja para conhecer um lugar sem olhar as possibilidades que nós temos de transformar esses lugares, de transformar esses territórios.

Então essa visão de território é muito ampla. Ampla nesse sentido de que não é só algo físico, mas é tecida; as tessituras das relações de poder nas possibilidades de Utopia, das possibilidades de transformação, até a gente chegar nessa nossa trajetória de conhecer os lugares, de conhecer a estima dos lugares que podem ser potencializadores e intervir nessa estima.

Então, o lugar e o território mostram uma perspectiva, por exemplo, decolonial, de como os nossos povos foram dizimados. Os nossos povos originários como populações, milhões de povos

indígenas, etnias, foram dizimadas, ao ponto de hoje estarmos lutando para que essa lei do marco legal temporal não chegue. Porque é algo totalmente inusitado, diante das pessoas que já estavam aqui no Brasil há muitos e muitos anos.

Então os povos originários, que somos nós também, mostram a importância da resistência desse território, que para a população indígena é importante como uma extensão da identidade, extensão da vida. Não é a pessoa e o território; a identidade indígena dos povos originários, o lugar, e o território são uma coisa só. Então é importante a gente chamar atenção, como Milton Santos falou, de que as ideologias presentes, questões econômicas, políticas, sociais e ideológicas, são sempre que compõem o território.

É a partir disso que nós propomos esses nossos trabalhos. Nós também tivemos essa oportunidade de fazer um trabalho com os Pitaguary; tanto a desenvolver pesquisas, nós tivemos uma aluna de doutorado, que fez então a sua tese a partir de um estudo etnográfico; ao mesmo tempo conhecemos mais de perto as necessidades dessas populações.

E o que é que a universidade pode fazer né, nesses territórios? Primeiro de tudo é chegar para estar junto e somar, não ser o dono do saber. Porque é muito comum os acadêmicos, os pesquisadores, chegarem e se colocarem como sendo os detentores do conhecimento. E nós vamos entender que, na verdade, o que acontece e como a gente aprende, como a gente troca, não é só uma produção de conhecimento, mas como a gente chama, de bons encontros.

Bons encontros que nos potencializam, e foi assim que nós tivemos também esse encontro com a etnia dos Pitaguaris, onde nós articulamos várias ações de extensão interligadas com a pesquisa, ensino, baseadas nas festividades do lugar. E o quê que nós queríamos com essa intervenção? Olhar o Bem Viver e a sustentabilidade, a educação ambiental, a cultura, à saúde Comunitária dessas populações indígenas.

Não sei se vocês conhecem, mas essa visão do Bem Viver, ela é diferente do bem-estar. Então bem-estar é uma visão mais econômica e social mais conhecida, vamos dizer, no mundo capitalista. A visão do Bem Viver vem de uma filosofia andina, ela vem de uma visão, de uma

cosmologia de uma filosofia própria pautada no princípio de vida.

Então isso tudo é um grande aprendizado, porque nós estamos tão distantes, o nosso estilo de vida é tão distante disso, que juntos com essas comunidades, com essas etnias nós vamos aprendendo a ir nessas origens, a ir nessa nova racionalidade. Então o bem-estar está pautado numa racionalidade que a gente chama de cartesiana, de uma economia pautada no PIB, e não numa economia pautada na sustentabilidade, na visão da vida, no planeta.

Então hoje a gente está vivendo as mudanças climáticas mais do que nunca, já está sendo anunciado desde 1992 com vários encontros e reuniões. Hoje o mundo todo experimenta essas mudanças climáticas em diversos níveis. Então, uma forma de reconhecer e de produzir um conhecimento nessa perspectiva é mudar essa visão de um bem-estar, pautada numa visão antropocêntrica, numa racionalidade cartesiana, para uma visão de uma cosmologia e filosofia própria para a convivência com a diversidade, convivência com o diferente e principalmente para essa visão de uma formação política e de modo de vida sustentável.

Enquanto o bem-estar está pautado num antropocentrismo, o homem como centro, ele leva à destruição do ambiente, ao consumo desenfreado. Essa visão é do Bem Viver: ela já traz a sustentabilidade a partir de uma visão biocêntrica a partir de uma visão de que a terra é um grande organismo vivo e que nós somos seres desse grande organismo. Nós somos órgãos desse grande organismo vivo que é a terra.

Baseado nisso, nas nossas experiências no Locus com a população indígena, temos feito esse caminho de trabalhar junto com eles, de conhecer junto com eles formas de educação ambiental, de aprender junto, sendo para eles também uma forma de resgatar alguns processos que foram tão massacrados, tão perdidos. E eles nos chamaram lá no Pitaguary para trabalhar um projeto que chamava “Guardiões do ambiente” porque viram que era necessário atuar nas escolas, atuar com as crianças, olhar esse conhecimento oral, da passagem da história oral para essas crianças. Porque adolescentes e crianças que vivem no celular, que vivem no computador, vão se

distanciando dessa história, dessa vida no território.

Então o território é onde as coisas acontecem, é a vida. Grande parte dos problemas que nós estamos vivendo hoje do nosso estilo de vida é esse distanciamento das raízes, o distanciamento dos Pitaguaris. Essa aproximação, com crianças de 8 a 14 anos, nos levou a buscar formas de trabalhar essa educação ambiental trazendo o Pajé para nos orientar. Criamos um jogo de tabuleiro que foi muito interessante, onde esse jogo ajudava nós, as crianças e os adolescentes a conhecer o próprio lugar dos Pitaguaris, os pontos mais importantes desse lugar. E muitos deles não conheciam algumas árvores que eram antigas, que tinham uma história das lideranças. E esse jogo de tabuleiro tinha como pauta o cooperativo, era muito mais cooperativo do que competitivo.

Então, qual é a mudança do bem viver para um bem-estar baseado no capitalismo? A gente vive na competição, no consumo desenfreado. Na visão do Bem Viver, de uma educação ambiental de forma sustentável, e em comunhão com essa visão do grande organismo que é a Terra, a cooperação seria o grande o grande caminho. Então nós realizamos encontros com as lideranças da Aldeia para poder entender como esse processo acontecia, através das representações, também estudantis. Então fomos planejando grupo de forma coletiva, isso é uma coisa que a gente aprende muito, tudo que se desenvolve dentro do território indígena, dos povos originários, precisa ser em grupo, precisa ser coletivo. A gente vive muito mais no individualismo do que no coletivo, então nós temos que aprender que é assim em todas as decisões.

Inclusive a minha aluna de doutorado que agora já é doutora, e que fez também o pós-doutorado com a gente no Locus, apresentou o projeto dela para as lideranças. Eles estiveram presentes na defesa de tese dela, continuamos vinculados, continuamos com uma trajetória. Como dizia o Pajé Barbosa “Nós estamos cansados dessa Universidade que vem até aqui, vem pesquisar, leva o que quer e depois não retorna, depois não cuida e não dialoga”. Porque não é só chegar lá e levar uma pesquisa. E como é que se encontra, como é que acontece um bom encontro em todos os níveis? O saber é compartilhado e não dominado.

Trabalhamos com atividades relacionadas à arte, à criatividade, à consciência crítica, à geração de afetos, potencializadores, e sempre nessa visão, os jogos cooperativos, ajudando as crianças, e também a restaurar essa relação com essa história oral, com essa história dos povos, no caso da etnia Pitaguary, mais que está relacionada com as outras etnias. Então aplicamos os mapas afetivos, construindo os desenhos que fizeram, mostrando quais são os sentimentos desses jovens, qual o significado da Aldeia. Desenhos mostrando a ideia de uma oca, que é o que a gente às vezes tem de ideia, que se a gente for para uma aldeia a gente vai encontrar uma oca. Mas é muito importante a gente saber como é que é esse processo de identidade da sua etnia, do seu povo, desse povo guerreiro. Então, é isso que nós vamos fazendo através desses jogos cooperativos, através dos mapas afetivos, conhecendo os afetos para potencializar o que eles têm, não dizer para eles o que é o certo, chegar a Universidade e dizer que o certo é esse, o caminho isso, muito pelo contrário. E tem algumas ferramentas que nos ajudam e nos potencializam mutuamente.

Estas são algumas atuações que nós fizemos, pautadas nessa compreensão do Bem Viver, e numa visão de que precisamos romper de que a gente está no momento pós-colonial, já que a gente continua ainda dentro de uma colonização. Houve, nesse momento, um retrocesso enorme em relação a isso, e a gente precisa olhar os povos originários, a decolonialidade, a Ecologia dos Saberes, para que a gente possa se posicionar e ao mesmo tempo ter uma forma de olhar essa organização geopolítica. Olhar o território uma visão epistemológica, uma visão social dessa intervenção, e uma visão cultural.

Resumindo, essa é a ideia dos afetos como potencializadores, a estima de lugar e essa visão de troca de saberes que nos engrandece enquanto Universidade. E, enquanto uma visão ético-política, precisamos nos identificar com essas causas; não são causas externas, são as nossas causas, então a populações de territórios indígenas somos nós. Não é que nós vamos lá. Somos nós também, os nossos povos, as nossas origens que correm nas nossas veias.

Fala de Nara Maria

Zulmira começou dizendo que é incomum a psicologia falar de território, e eu continuo dizendo que é incomum a gente ouvir psicólogos e psicólogas falarem com os povos originários, e que pena que estamos perdendo quando a gente não estabelece esse diálogo. E foi na direção de estabelecer esse diálogo e de aprender com os povos originários que estão no Ceará (o que já aprendi também com o Itamar), que a gente pensou nesse projeto (Ancestralidades), em ousar um pouco, já que a pandemia estava colocando para a gente tantas dificuldades e tantas interrupções.

Assim, a gente pensou como seria possível que nós, no curso Psicologia de Fortaleza, do qual também faço parte, além de ser professora do mestrado profissional em Sobral, estar mais próximos dos povos originários, nesse momento em que a gente sabe que os seus modos de vida estão sendo ameaçados, que mais uma vez se encontram numa situação de vulnerabilidade aprofundada não apenas pela pandemia, porque a gente sabe que a pandemia sozinha não fez todo esse estrago que nós estamos vivendo.

Além disso, ainda há uma luta a mais pela preservação e pela possibilidade de continuarem com seus modos de vida no seu território. Então, nesse sentido, a gente entende que é importante falar de ancestralidade. E por que trazer ancestralidade? Porque o ancestral para nós é isso que está aqui antes de nós, e que nós temos em comum. Infelizmente, para nós, povos não-indígenas, foi negada a nossa ancestralidade, por isso não podemos falar dela. Mas entendemos que o território, como Zulmira falou, também é vivo, está aqui antes de nós; a natureza está aqui antes de nós e os povos originários trazem para a gente toda essa complexidade, toda essa possibilidade de entender como a nossa vida está entrelaçada à vida de tudo que existe.

Essa compreensão biocêntrica, que vai tirar o ser humano do centro de tudo que acontece, mas que vai entender que, para que a nossa vida se sustente, a gente precise também olhar ao nosso redor e respeitar não só nossa diversidade humana, mas também toda a

biodiversidade que existe, é que a gente pensou em fazer esse convite para o curso de licenciatura Kuaba da UFC. Este é um curso que vai pensar e vai trabalhar juntamente com professores indígenas. A gente propôs, no curso de psicologia, um projeto de extensão que pudesse nos aproximar dos povos originários que fazem parte do curso.

E, para nossa surpresa, foi muito boa a resposta. A gente conseguiu realmente estabelecer vários momentos de encontro, estamos construindo, tecendo essas nossas relações com muito respeito, com muita possibilidade de construir juntos também, nessa direção de entender que o território também é corpo, que o território também é a alma. Que a psicologia também afirme e reafirme sua compreensão de que esse psiquismo não pode mais ser esquartejado entre físico, mental, social, ambiental, mas que a gente precisa viver essa inteireza, viver essa complexidade, se a gente quiser dar conta dos desafios que estão sendo fortes para nós a todo momento.

Foi nessa direção que a gente convidou os professores indígenas do curso Kuaba, que é um curso que temos hoje participando povos das etnias Potiguara, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Tabajara, Tapeba e Canindé. A gente procura estar com eles criando canais que vão fazer com que a gente utilize a tecnologia a nosso favor, que foi outra coisa também que eu aprendi com o Itamar e com a Teka. Esse “utilizar a tecnologia a nosso favor” é só outra forma de falar ao mundo, nessa outra linguagem. Ela (a mensagem dos povos indígenas) precisa circular e vai circular justamente a partir desse território virtual que se conseguiu fazer agora.

O projeto acontece a partir de encontros virtuais onde as pessoas, os povos originários se conectam e a gente também. A gente tem esse espaço, do qual sou mais uma facilitadora, um pretexto para a conversa acontecer, pensando muito no Paulo Freire, nos inéditos viáveis; para que esta nova palavra (nova para mim), para que as palavras deles circulem e possam chegar até outras pessoas que não tem essa oportunidade de estar dialogando com eles.

A gente criou com eles o Instagram, estamos pensando em como viabilizar um podcast fizemos rodas de conversa. Inicialmente a gente

ficou muito entre a gente, para entender o que é que seria esse projeto para nós. Como muito bem disse a Zulmira, a gente trabalha de forma dialogada e cooperativa; essas decisões não partem de um Centro Universitário para outro, porque todos nós aqui também somos da Universidade, e essa Universidade se volta para esse mundo que ela quer ver transformado.

No Ancestralidades, a gente costuma fazer dessa forma esses encontros. Conversamos inicialmente muito sobre o que a COVID nos traz, todo esse luto, esse isolamento, essa tristeza, de perda de pessoas caras para nós e pessoas, no caso dos povos indígenas, que tem a sua valorização reconhecida. Estes são os idosos, os troncos velhos, que tem por esses povos reconhecido o seu direito de estar no mundo e a sua contribuição, por serem os guardiões de toda a memória, de tudo aquilo que já foi enfrentado e de tudo aquilo que se pode saber sobre que já passou e também sobre o que pode vir à cena, na relação e no diálogo com as gerações seguintes. Então a pandemia trouxe muito isso, e a gente conversou sobre a importância desse território, desse território que é a vida, que a gente aprendeu com eles, seus modos de vida, de um jeito que talvez nós não-indígenas nunca vamos entender, mas que a gente procura se aproximar.

E conversamos também sobre as histórias familiares, as histórias dos antepassados, as histórias dos lugares, de como esses lugares estão todos ali banhados também de história. E, por fim, realizamos um ciclo aberto de rodas sobre as trajetórias das mulheres indígenas, das lideranças femininas, as mulheres abordando diversos momentos das suas vidas. Como é enfrentar essa encruzilhada de ser indígena, ser liderança, ser mulher e ter que dar conta de tantos papéis e tantas condições ao mesmo tempo, e significar também essa frente de luta, que também precisa de cuidados e respeito, e que precisa ser reconhecida. Foi nessa direção que a gente foi também, fazendo essas rodas mais abertas, para que os próprios povos se encontrem e possam também tecer seus laços aprofundá-los entre si.

Fala de Teka Potiguara

Antes de falar no território, eu tenho que falar em Quaraciorá.

Quaraciorá é o Círculo Sagrado do Sol e não dá para falar no território se não colocar as outras peças que têm dentro dele. Então, com o território, para nós, o Quaraciorá, vem a questão da Mãe Terra, o vento, o fogo e a água. Quaraciorá quer dizer esse círculo, que está dentro do território. E o território para nós povos indígenas é a maior expressão que pode existir na humanidade, não existe nada mais importante para nós, apaixonante. Amar mesmo a terra como nós indígenas.

Dentro do território é como um cesto, tem várias coisas para que ele se forma. Tem o território do espaço, o território do sonho, e isso também é território, nossos sonhos. O espaço, a casa, a família, a economia, a espiritualidade, tá tudo dentro desse cesto do território indígena. E aí vem a questão que vocês falaram muito bem, a questão dos símbolos. O símbolo que significa e o símbolo significante; é o símbolo que tem significado e tem um símbolo que tem que ele é significante. Ele é um símbolo que ajuda, mas não significa muita coisa.

O fogo, por exemplo. Tem momentos do fogo que é para fazer o ritual, o significado do fogo é uma coisa naquela hora. A fumaça do fogo, na hora do ritual tem outro significado, outro sujeito com outras pedagogias; então, é realmente muito difícil entender o que a gente sente, o que a gente pensa e como a gente age, como a gente se comporta e como a gente se relaciona.

Nós temos um relacionamento entre nós, indígenas; está aí meu amigo Itamar, que nós amamos, nós do Semiárido amamos os Tremembé. Parece que é uma coisa que: nascemos, nós já amamos os Tremembé. E nós temos também o relacionamento entre nós, entre as mulheres, entre mãe e filho; o relacionamento dentro da aldeia, e o relacionamento entre as aldeias.

Então, nesse cesto que está dentro do território, também existe a questão do território da linha de pensamento. O que é que nós queremos, como é que nós estamos nos comportando e como é que nós estamos agindo para o bem da nossa Mãe, da nossa Mãe maior que é a Terra. A gente quer tanto bem a terra, que ajudamos a criar mais consciência, que toda vida tivemos: de não queimar, não desmatar e

não matar os bichos que estão em extinção e as plantas de remédio, que também estão em extinção.

Na minha Aldeia, aqui no Mundo Novo, noventa por cento do nosso território, está “ematado”¹⁶ e tem muita caça, porque a gente resolveu há muitos anos plantar num lugar só; todo mundo planta naquele lugar; no outro ano planta no mesmo local e coloca estrume para adubar, para terra ficar forte. Assim, nós estamos preservando a nossa coisa mais preciosa, que se chama o território.

Falando de espaço, aqui dentro desse território nós somos 25 aldeias e a gente se conecta direto. Agora com remoto a gente aprendeu, não tinha outro jeito, tivemos que aprender mesmo. Sobre a questão do remoto, a cada 10 dias, nós, representantes de todas as aldeias, nos encontramos e vamos discutindo nossos problemas e trazendo coisas para minimizá-los, porque é problema demais.

Aqui nessa aldeia¹⁷, desde 6 de maio de 2020, nós estamos com as fronteiras fechadas, com receio da Covid-19. Nós temos parteira, pajé, rezador, benzedor, todo esse pessoal, mas nós também acreditamos na ciência. Tem que ter as duas pernas, a perna da pajelança e a perna da ciência, e nós adotamos as duas. Nós fechamos as nossas fronteiras e até hoje ninguém dessa aldeia pegou Covid-19. Todo mundo de máscara, distanciamento, álcool em gel e também tomando às medicinas tradicionais que existem aqui.

Por exemplo, todo mundo aqui sabe os remédios, para ficar mais forte, daqui de dentro da Aldeia. Tanto forte do corpo quanto forte na alma, porque a questão da alma é a metade, e o corpo é a outra. Sabemos, também, que não há povo saudável numa sociedade doente, e nós sabemos que a nossa sociedade “Brasil” está doente em todos os aspectos. Exemplo é a questão do Marco Temporal, que está acontecendo conosco, indígenas, com o que o governante está fazendo. Então, quem gosta de nós somos nós mesmos, além dos parceiros, como vocês.

O território para nós é o território do chão, da mata, das

¹⁶ É coberto ainda por mata nativa.

¹⁷ Aldeia Mundo Novo, local de onde Teka faz sua transmissão para o seminário.

plantas, das medicinas tradicionais, das pinturas rupestres, dos sítios arqueológicos. Nós cuidamos de tudo isso dentro do nosso território; e também o território da língua, o território do linguajar, o território da comunicação, o território da revitalização da nossa língua. Tudo isso é um território que nós temos que cuidar e também pedir ajuda para as outras pessoas. O Quaraciorá, quer dizer a Mãe Terra, água, fogo, tudo junto dentro de um território.

A gente vai sair um pouco do território indígena para o território convencional, porque também temos que aprender como é que funciona a sociedade envolvente. É curso de antropologia, de psicologia, de pedagogia; nós temos que aprender mesmo. Como é que nós vamos exigir nossos direitos se nós não estamos entendendo? Então, é duas pernas da sabedoria também da pedagogia, que nós somos outros sujeitos, outras pedagogias e, às vezes, tem um confronto.

E tudo que entra em choque provoca uma mudança, como diz meu amigo (sem nunca ter visto ele, mas o estudo muito) Karl Marx. A nossa mudança aqui, os choques, é o choque da pandemia, o choque do não-governo federal e o choque da sede. Nessa aldeia também não tem água, a gente vive do carro-pipa, que é quem garante que a água venha sadia.

É muita dificuldade, mas nós estamos vencendo de modo especial, pelo fato de termos um sistema de troca. Aqui nessa aldeia e nas aldeias a qual eu pertença, nas 25, ninguém passa fome, porque quando um tem passa para outro; quem não tem, outros dão. A gente troca comida, troca roupa. É só botar as roupas para troca: “tá aqui, vamos trocar essa blusa com essa!”. É assim, o sistema de trocas de todos os aspectos. E assim as crianças vão também aprendendo, só pode se viver se for com o sistema de troca. Ninguém tem dinheiro, mas ninguém é pobre porque o que tem a gente reparte uns com os outros.

E assim eu vou ficando por aqui que eu acho que meu tempo já terminou e muita sorte, a terra já é nossa, a língua também é. Gavião do pé do morro, Potiguara, Tupãci, quem gosta da nós como nós. Eu acredito também que a psicologia deve estar entranhada em todos os aspectos da nossa vida até porque a psicologia é como um espelho, que às vezes a gente vê mais o outro do que a gente próprio. Vamos

lutar para a gente se ver mesmo também, meu muito obrigada.

Fala Itamar Tremembé

Bom pessoal, eu sou o Itamar Tremembé. O que falar depois de tudo isso que eu ouvi né? Mas vamos aqui. O território é o universo, é um universo aonde nós colocamos o território Tremembé, aqui do Córrego João Pereira, Terra a qual eu pertencço. Há uma diferença muito grande quando se fala de terra e território no mundo não índio. Para falar de território você tem que ter uma intimidade com a terra e com o território em que você vive. E o não índio ele descarta a terra justamente por falta dessa intimidade, por falta dessa compreensão que são duas coisas que não se separam, o homem e o território em que ele vive.

Não é por acaso que nós chamamos o nosso território de Nossa Mãe. E sendo nossa mãe nós vamos tratar ela de tal maneira, que jamais vamos prostitui-la. O mundo branco, o mundo não índio, faz essa prostituição muito rápido. Porque dentro da sua lógica de ver a Terra, eles só veem negócios, eles não veem a vida. Falta essa sensibilidade no mundo não índio, no dia que o mundo não índio perceber que há mais vida do que negócio do território chamado Brasil, certamente vai ser dado um outro valor pro território.

Porque o nosso território comporta, como já foi dito pela minha colega Teka, uma série de coisas que é importante para nós e é importante também para o resto do mundo. É uma pena que o mundo ainda não olhou para o território com os olhares que nós temos. A terra que eu pertencço, é muito fácil falar dela, porque é um território em que foi feito um PGTA¹⁸, justamente para gente tratá-la bem e não machucar, conhecer todos os seus espaços conhecer toda a sua intimidade.

Eu sou filho de agricultor, tive uma formação de agricultor onde a agricultura compreende todo esses valores, todos esses espaços, e nos ensina uma cosmologia que é muito íntima de conhecer aonde estar, de conhecer o seu espaço, de dar um significado maior para suas

¹⁸ Plano de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas, que se refere a um plano incorporado à Funai em função do Plano Plurianual do Governo Federal no período 2012-2015.

coisas, para o seu local. Falta essa intimidade para o não índio, por isso a natureza é tão descartada, tão destruída, porque falta intimidade. E no dia que a gente perceber que uma árvore não é só uma árvore, não é só uma sombra boa, ou não é só um solo fértil para depois dar lugar para o gado em uma pastagem, nós vamos ser mais felizes.

O nosso território é um lugar que compreende a nossa religiosidade, a nossa cultura - a religiosidade está dentro da cultura -, mas eu falo de forma mais ampla, compreende a nossa individualidade dentro do coletivo. Esse é o nosso maior desafio. São 500 anos de ensinamento a só destruir, e apesar de tudo, apesar de todos, de toda a colonização que vem se arrastando e se arrasta até hoje, de todo um processo que a gente passou, a gente ficou com a nossa ideologia. Isto é o que é mais forte, que é o que a nossas raízes, que a nossa centralidade grita, e que todo dia a gente lembra dos ensinamentos dos mais velhos. E é muito salutar para nós lembrarmos de pessoas que já se foram e que disseram “esta terra não tem valor comercial, esta terra é nossa Mãe, esta terra foi quem nos abrigou e vem nos abrigando e vai nos abrigar”.

O Marco Temporal está aí. Já tem três tentativas de ser votado e ficou-se adiando como uma forma também de massacrar a gente; não sei, pode ser que esse massacre também seja importante para nós, para cada vez mais nos fortalecer no elo do que é importante, a gente ter algo para lutar, para buscar. Porque o nosso território também comporta essa questão da insensibilidade, a gente vê a insensibilidade do outro e traz para dentro do território, e esse território dá uma resposta para nós e como nos comportar.

Como eu ia falando, como foi feito o PGTA, nós temos um território que a gente aqui diz, pelo menos eu digo, que ela é um organismo que a gente não pode desequilibrar. Esta terra aqui que eu falo, o território que eu falo tem 3.140 hectares, nós somos homologados. Somos, infelizmente, a única terra do Ceará homologada que passou por todo o processo de demarcação.

A bancada ruralista, hoje, quer empurrar de goela abaixo um Marco Temporal. Não sei se vocês ouviram falar, mas em 2007 foi

demarcada a Raposa Serra do Sol. A Raposa compreende um território grande, com cinco etnias dentro, e foram feitas 18 condicionantes para que essa terra fosse demarcada. Uma delas foi um marco temporal, que a bancada ruralista transformou nessa PL 490, que que não facilita mais a demarcação, que nunca foi fácil. Com os decretos que passaram para trás, o 22¹⁹ e o 1775²⁰, era mais fácil porque não passava pelo olhar do congresso.

Esse Marco é uma continuidade da colonização, e a gente vem dizer não a esse Marco, porque nós não estamos aqui, e a nossa história é contada a partir da constituinte de 88. Nossa história é contada bem antes, muito antes. Então nós dizemos não ao marco e dizemos sim ao território.

Esse território que vem nos ensinando, porque nós não aprendemos sem ser no território. Uma criança Tremembé certamente não vai aprender muita coisa com a cidade, a maioria das vezes ela vai ficar é muito compadecida com aqueles que vivem na cidade, porque o olhar da cidade é um olhar totalmente extremista, muito diferente, ao extremo. A Teka falou do regime de troca, a Zulmira falou do bem-viver, que é diferente de viver bem.

Perguntado a um Tremembé numa Assembleia o que era viver bem, aí ele foi inverteu e disse “O Bem Viver é viver quando todos ao seu redor vivem felizes, se sentem felizes”. Nós Tremembé não medimos as pessoas pelo que elas concentram, nós medimos as pessoas pela sua generosidade. Então se você é uma pessoa generosa, você é uma pessoa rica. Porque essa ideia de riqueza, muito embora a gente tenha os nossos anseios, não é um anseio exacerbado que busque a destruição do que é para nós a mãe natureza.

Então eu repito, que o que torna esse mundo incompreensível, a partir do olhar do indígena, é a falta intimidade com a natureza. É muito comum a gente ouvir narrativas que dizem que é muita terra para pouco índio. Não é que é muita terra, é porque a nossa relação não se dá em 50 metros quadrado em um apartamento, uma casa. Nós enterramos

¹⁹ Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991, que “Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências”.

²⁰ Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996, que “Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências”.

nossos mortos no lugar, nós cultuamos e as nossas simbologias.

O território Tremembé, o qual eu estou tentando relatar para vocês, têm lagoas encantadas que são lugares, tem um serrote encantado que a gente não pode tocar (na realidade do Serrote não é encantado, só a lagoa). Quando alguém toca, a gente adocece. Porque nós adoecemos quando alguém toca, quando alguém vai na lagoa e consegue fazer algo por lá? Porque nós temos a intimidade, o território nos permite isso, essa intimidade. Então, para nós, o território é sagrado, é o nosso universo, é a nossa vida, e por esse território a gente dá nossa vida.

Outros já deram, e nós continuamos nessa batalha. Vivemos um desafio muito grande que é esse mundo globalizado, da mídia. A escola surge para que a gente reforce os nossos valores, digo para vocês que não é fácil. A pandemia vem, a gente sofre muito porque nós temos ainda o convívio, o costume do convívio, a nossa agricultura ainda é feita de maneira coletiva, feito por núcleo familiar. Esses núcleos tiveram que ser praticamente terminados no período mais forte da pandemia, e com isso nós sofremos muito, perdemos pessoas que infelizmente não suportaram, que se enforcaram.

Enfim, mas isso o território comporta. E por que que o território comporta? Porque o território é uma via de mão dupla, nós entendemos ele, e ele nos entende. Então eu acho que era mais ou menos isso que eu tinha para falar para as senhoras e os senhores.

Questões em debate

Primeiro bloco de perguntas

“Bem Viver é o princípio constitucional revolucionário em vários países latino-americanos. Esta codificação pode, em alguma medida, esvaziar e desvirtuar a ideia original do bem-viver?”

Comentários de Zulmira

Pensando aqui sobre essa pergunta, o fato de ser uma lei é, de alguma maneira importante, porque estamos precisando colocar a constituição como parte do nosso cotidiano. Grande parte dos nossos

problemas surgem porque não consideramos a constituição. Mas, ao mesmo tempo, o Bem Viver é muito mais do que uma lei, é uma forma de viver, um estilo de viver que tem, que parte de uma compreensão muito mais vivencial do que racional somente, do que unicamente ao que se impõe de fora para dentro. É necessário vivenciar, experienciar essa vida, como foi colocada muito bem pela Teka, e também pelo Itamar. Os dois falaram muito da terra como vida, então o que aconteceu que nós, os não-índios como foi falado pelo Itamar, nos distanciamos desses princípios de vida?

O princípio de vida ficou muito claro na fala dele e da Teka, é o território da língua, o território rupestre. A gente não fala de língua muitas vezes como território. O Quaraciorá, que são os quatro elementos, é vivência, é experiência. O território é intimidade, o território é sagrado, quer dizer, nós precisamos nos conectar com esse estilo de vida que não dá para aprender somente de fora para dentro, de uma visão racional.

As leis vão ser fundamentais para a sedimentação ou cuidado com esses processos. Se a gente está falando agora de como que houve uma diminuição ou uma destruição de alguns ganhos, que já se tinha conseguido dentro dessa visão dos povos, das etnias, como o marco temporal por exemplo, caem por terra vários direitos constitucionais. Então, é caminhar em paralelo à constituição e seus povos latino-americanos.

O Brasil é o país dos mais atrasados, dentro dos países latino-americanos, dentro da Visão de Pachamama²¹, em relação ao Peru, Bolívia e outros países latino-americanos. Nós dizíamos nossas línguas enquanto alguns países latino-americanos mantêm suas línguas nas escolas. Se você for no Peru eles falam quéchua, faz parte da vida cotidiana. Então é preciso caminhar junto com a lei, e é preciso caminhar com uma outra proposta de estilo de vida que nos aproxime da vida e da Terra. Da terra como a Grande Mãe né, como foi colocado pelos dois, pela Teka e pelo Itamar, pela Nara... É muito importante isso. Eu penso que são as duas coisas, a gente tem que militar, sociedade

²¹ Mãe Terra e deidade máxima, a Pachamama está presente nas culturas dos Andes, Bolivianos e Peruanos situados ao noroeste argentino e, também, no extremo norte do Chile; como herança da civilização Inca.

civil, precisamos militar dentro das políticas públicas de Estado, dentro das leis maiores executivas, no judiciário e legislativo, e precisamos também fazer uma grande evolução e revolução dos nossos valores de vida, nos nossos costumes e na nossa relação com a natureza, com esse grande o planeta vivo que é a Terra.

Segundo bloco de perguntas

“Nara, se possível fala depois seu olhar sobre as possibilidades práticas de atuação, a fim de proteger a sagrada Terra indígena, contra o Marco temporal”.

Comentários de Nara Maria

Então, eu acho que Zulmira já falou, algumas coisas. A preservação da língua, mudança dos modos de vida. Eu, ouvindo aqui Itamar e Teka, e é mais um momento que a gente tem esse privilégio, de ouvi-los, fiquei pensando também nessa nossa descolonização, dos territórios que a gente habita. Assim a gente não habita, a gente invade muitas vezes. A forma não-indígena é a invasão, é a colonização. Quando Teka provoca, e diz “olha, a psicologia é um espelho, vamos olhar para nós mesmos”. E fica a questão de como é que a gente pode olhar para os nossos modos, quais são os nossos modos de fazer, os nossos modos de pensar, como é que a gente pode criar intimidade? Como é que a gente pode criar espaço para cultivar? E arriscar mesmo a criar, criar esses modos. Outra coisa que eu aprendi com Teka também foi que, os povos indígenas, os povos originários são muito autônomos. O protagonismo dessas lutas é deles, e a gente tem que estar prestando atenção de como é que a gente pode estar próximo, ajudando, apoiando, mas com respeito à autonomia deles. Se por um lado, a minha mente cartesiana diz: “mas Nara isso é muito pouco prático, assim, tem que ter coisas práticas, essa coisa de cultivar e não sei o quê, e criar...”, por outro, a outra mente, que estou cultivando cada vez mais e mais, e na qual eu vejo muita potência, que é essa mente mais poética diz “isso é muita coisa, o cultivar, o sonhar”. Aprendi hoje com a Teka também, que sonhar é um território. Então, cultivar esse território do sonho com respeito a quem sabe mais do que nós dessas lutas. Penso que, mudando os nossos

modos de vida, conseguindo aprender novas palavras, pode ser que a gente aprenda a olhar para o mundo de outro jeito também. Quando a gente aprender a olhar para o mundo de outro a jeito, pode ser que a gente habite esse mundo de outra forma.

Comentários de Itamar Tremembé

A língua, para os povos indígenas, acho que é a maior riqueza. Porque na língua está a maioria das coisas que são importantes. A gente sofre muito esse preconceito por não falar mais. Mas nós não falamos porque não queremos, a gente teve a imposição, teve a questão da miscigenação, teve o diretório pombalino que proibiu que a gente falasse a língua. O diretório é de 1757, que perdura até hoje, forçou a gente a essa miscigenação. Então a língua, dentro do território, é fundamental e a Teka teve experiências no Norte, e voltando para comunidade dela, fez um levantamento e disse que tem muita coisa aqui como tem muita coisa nos Tremembé.

Tem o Porogó Metá, que é um afluente, pode-se dizer, do Tupi, o Nheengatu²². Foi feita uma revitalização, a gente não gosta de falar em resgate, porque você resgata quem já está quase morto, e essa coisa do morto não é muito bom. No nosso território não tem lugar para morto, tem lugar para o encantado, depois desta vida nós nos encantamos dentro do território. Então, falar em morto para nós não é bom. Teka fez todo esse trabalho como também está sendo feito com os Tremembé, a partir do que nós falamos. Nós ainda estamos descobrindo, e é claro, essa geração não vai ser falante, mas a promessa da gente é que as futuras gerações sejam falantes, e seja um preconceito a menos. Porque dentro do estereótipo que foi criado, a língua é, não só de dentro, mas de fora também dos estereótipos, importante.

Muita coisa do sagrado foi perdida a partir da língua. Nós Tremembé, a ferro e a fogo, ficamos com 17 cantos na língua. Veja só, não é um dialeto, mas isso nos fortalece muito e é uma das principais bandeiras, do nosso campo, do nosso fenótipo, de como nós nos

²² Segundo o site wikipedia, “o nheengatu, também conhecido como língua geral, língua geral amazônica ou tupi moderno, é uma língua indígena pertencente à família tupi-guarani, sendo então derivada do tronco tupi”.

apresentamos, de como nós queremos que a sociedade veja a gente. Então uma língua tem esse papel dentro do território e fora dele, de apresentação. É uma coisa muito judiada para nós ter que falar só este tal deste português, que de fato a gente nunca dominou, porque dentro das nossas entranhas estão nossas línguas, estão nossa maneira de falar.

Então estamos revitalizando, não é um papel fácil, a Teka está à anos luz na frente dos Tremembé. Até porque são Tupis, mas são Tupis diferentes, é o Tupi da praia com o Tupi do Sertão. O “boa noite” da Teka é uma coisa bem grandona e o nosso é uma coisa bem simples. Mas tudo é um “boa noite”. O “boa noite” da Teka eu não consigo nem dizer... O nosso é... não tem abreviação do muito obrigado, que é o “obg”? O “muito obrigado” da Teka também é uma coisa grande, do Tupi que ela está revitalizando. O nosso é “Katuété”.

Só dizendo da importância desta língua, que gera um pouco de preconceito. O preconceito é bilateral: se nós estamos revitalizando, a sociedade nos critica porque nós queremos ser índios a partir de uma língua; se nós não temos, também não somos índios porque não tem mais a língua. Então a gente fica assim entre a cruz e a espada diante da sociedade não-índia. Mas sabemos da importância dela para nós, e muita coisa vai mudar a partir da revitalização da língua, porque quando nós revitalizamos a língua, nós revitalizamos a nossa religiosidade. Porque o intuito do português era ensinar a língua para ensinar um novo credo, e nós vamos fazer todo o caminho que o português fez, para justificar esse massacre, da gente ser massacrado a ponto de ser morto, mas nós estamos fazendo o contrário. Agora nós vamos revitalizar a língua para chegar na religião.

Comentários de Nara Maria

Eu queria só complementar um pouquinho o que Itamar está dizendo, e dizer katuété para ele também, e dizer que cada vez que eu escuto vocês, eu acho que entre essa cruz e essa espada, vocês assim.... voam sabe? Vocês estão inventando outra coisa, para afirmar o que precisa ser afirmado.

Uma das formas para fazer isso foi a lei, uma que reconhece

a língua nativa Tupi Nheengatu como língua oficial do município de Monsenhor Tabosa. Essa conquista aí de Teka, que eu digo como representantes de um povo, é o povo nela, e assim também é Itamar nela. E também lembro da pergunta anterior, sobre a Constituição e como é que isso vai se entrelaçando, sem se perder. Talvez o que faça com que não se perca o sentido, não é a essência das coisas, é a forma como a gente também vai zelando e observando a operação delas. Elas não podem ficar desassistidas da gente. Não sei quem foi que disse, se foi Manoel de Barros, que dizia que a palavra não pode ficar desassistida de quem a proferiu. Me lembra muito isso, só queria dizer isso, que Teka me inspira.

Comentários de Waleria Menezes (mediadora)

Gente, olha tão bom ouvir vocês, quanta vida circula aqui nesse lugar. É uma roda de conversa, é uma roda de vida, é uma roda de histórias. Eu queria só finalizar, dizendo que todas as falas de vocês se entrelaçaram de uma maneira impressionante, até porque vocês têm algo em comum, vocês têm uma luta em comum, que é essa questão dessa visão utilitarista do não-índio. Quando a gente ouve o que a professora Zulmira chama de visão biocêntrica e antropocêntrica, isso é extremamente importante. Porque alguns teóricos, talvez vocês conheçam, Polanyi, faz um comparativo entre o conceito de economia formal e a economia substantiva. Ele diz que a origem da economia substantiva é o Oikos, o cuidado com a casa. Não há uma separação entre o sujeito e o território, então a economia era incrustada na nossa vida, assim como uma relação de um indígena com território. Então quando o Itamar, quando a Teka fala que o território é intimidade, que o território é vida, que o território é mãe, é exatamente o conceito de Oikos que Polanyi trazia e que traz, a memória dele, os livros estão aqui.

Então, como é fundamental, como é necessário a gente retomar e a gente entender que o conceito formal da economia, que é essa lógica de mercado, não é normal. Ela não é natural, ela foi construída com uma finalidade e a gente está vendo os efeitos nefastos, absurdos e o auge disso agora é o Marco temporal.

Capítulo 4



Medicina Tradicional Indígena e a sua Importância para os povos originários

Makairy Fulni-Ô²³

Edinaldo Rodrigues²⁴

Fala de Makairy Fulni-Ô

Dinte okê, ftea kaká, ya mi titsato lthoa. Oê setso Fulni-Ô. Ya fenkie to toase keá. Atcho ke ahe, klenite yathe lha. Nekadjo kê klaithe ya sate telhate.

Primeiramente, boa noite a todos que estão aí nessa roda de conversa, a gente fala primeiramente no dialeto Fulni-ô, dialeto esse chamado Yathê, que significa “a nossa língua, a nossa fala”. Falei primeiramente no meu dialeto, dizendo que é uma coisa deixada

²³ Nativo da etnia Fulni-Ô, possui trabalho há mais de 20 anos com xamanismo, onde leva a medicina de cura. Trabalha há mais de 15 anos em escolas dando palestras sobre a cultura nativa e leva sempre a cultura e a tradição para todo Brasil.

²⁴ Indígena do povo Xukuru de Ororubá, graduado em psicologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Psicólogo do Núcleo de Promoção à Saúde, distrito Sanitário Especial Indígena de Pernambuco (DSEI-PE).

pelos nossos ancestrais, pelos nossos anciões e passado de geração em geração. Eu me chamo Makairy Fulni-ô, sou da etnia Fulni-ô onde trabalho há mais de 20 anos com a medicina, a medicina tradicional nossa, principalmente na Jurema. Através desse trabalho, de pequeno a gente já aprende a respeitar as medicinas.

Quando eu falo as medicinas, são todas, não somente a Jurema que é a nossa principal medicina, como as outras que são utilizadas para a cura física. E é com muita gratidão que eu estou aqui para falar um pouco, contar um pouco da história das medicinas que o povo Fulni-Ô tem. Diferentemente dos nossos irmãos da floresta que estão lá, os Yawanawá, os Hunikuin, os Varinawa, os Katukina e têm as medicinas específicas da floresta, as nossas medicinas são as medicinas do sertão, são aquelas medicinas que são utilizadas para cura física e a gente está aqui para passar um pouco desses conhecimentos.

A primeira coisa, professor Eduardo, e para todos que estão aí, o primeiro ensinamento que nós Fulni-ô temos sobre as medicinas é a humildade e o respeito. Quando a gente tem a humildade e o respeito dentro da nossa própria comunidade, pra reconhecer o mérito do outro guerreiro que tem um conhecimento mais amplo, não está querendo dizer que ninguém vai ser melhor que o outro, apenas vai do interesse de cada um e da missão dada pelo Grande Espírito/Eedjadwa, através das suas linhagens.

E para se falar das medicinas, para nós, Fulni-Ô, existem várias que são utilizadas para cura física, que auxiliam a medicina não nativa, a medicina tradicional dos povos não nativos. Para falar especificamente e primeiramente da medicina mãe nossa, da Jurema: ela traz um trabalho físico e um trabalho espiritual. O trabalho espiritual quando se parte para ao lado de uma cerimônia, é o lado onde eu trabalho juntamente com um grupo, existem vários outros grupos aqui Fulni-Ô também que trabalham levando essa cura, mas aí vamos falar especificamente da cura física da Jurema.

A Jurema em si é uma medicina muito mãe, bem protetora, e é uma medicina muito curativa. Aqui a gente tem exemplos de índios que foram curados com a Jurema de tumores, uma coisa que foi levada

até para Universidade Federal de Pernambuco para ser avaliada, em que houve a cura através da medicina da Jurema.

Ela é uma medicina que cura inflamações; na cura para o feminino ela é muito boa para limpar o útero, assim como outras medicinas que existem. Falar especificamente também da aroeira, específica do sertão. Claro, existe em outros estados, mas aí eu tenho comigo perante os estudos aqui com os anciões que, toda medicina ela pode dar em alguns ambientes dependendo do clima. Quando falamos de medicinas sabemos que não é necessário somente a terra bem-produzida, é necessário o sol, é necessário a água, as pedras, a chuva; é todo um complemento de elementos que dá a força para aquela medicina. Como a gente gosta de explicar, somos apenas instrumentos que aprendemos com a espiritualidade, com a ancestralidade, com os anciões de como é o manuseio para cada medicina. Aqui mesmo, em Fulni-ô, quando tem um parente que está com uma dor de barriga ou uma dor de cabeça, a gente vai especificamente para a mata para pegar aquele medicamento específico, aquela medicina específica para aquela determinada precisão.

Como eu falei o nome da Aroeira, ela é muito boa para mulheres, é utilizada como banho de acento, após a renovação. Da mesma forma que a Jurema, elas são medicinas que lavam um nome feminino. Então, para nós Fulni-ô, na linhagem Fulni-ô, tem algumas medicinas que só são preparadas pelos guerreiros, pelos homens, como outras são preparadas pelas mulheres, aí vem o exemplo dos chás. Os chás através da medicina do alecrim, do velandinho, do boldo, são todas plantas e medicinas específicas utilizadas pelo nosso povo.

Para se falar de outra muito boa é a quixabeira, que principalmente para nós, do Nordeste, do sertão, é o que mais se dá. Quixabeira, juazeiro, que muita gente conhece como juá, pau d'arco, pau-pereira.

É como eu disse, primeiramente, a permissão do Grande Espírito, da espiritualidade, pra que a gente possa ter uma mentalidade, mesmo sem ter um nível de grau de estudo da medicina não nativa, mas a gente tem a confiança da espiritualidade e da ancestralidade para que a gente possa através de todo aprendizado, de toda humildade, a gente

poder estar sabendo medicar as pessoas que realmente procuram essa cura. E quando a gente diz que procura essa cura é porque é uma coisa que fala no coração de cada pessoa. O exemplo maior que a gente tem é o nosso amigo Ithôa²⁵.

Claro que sabemos que, para nós nativos, o aprendizado está no dia a dia, o aprendizado está a todo momento da nossa vida por termos uma cultura e uma tradição milenar. Mas a gente sabe também que hoje, em pleno século XXI, às vezes é necessário ter uma documentação. Claro, que, para o meu irmão nativo aqui, para minha irmã, para minha família, eles têm a confiança espiritual, mas para o não nativo, foi se criado essa regra de ter uma comprovação perante as legalidades, perante as leis. Então é muito bom se falar de medicina assim dessa forma para que as pessoas que estão do outro lado da telinha, mas é bom falar com segurança, falar quando você tem realmente conhecimento de cada medicina que você está trabalhando. Porque as vezes, se você não tiver o conhecimento você pode estar passando uma medicina que não vá curar, ou até que vá prejudicar. Então por isso que levamos esse trabalho, principalmente na linhagem do xamanismo, ou para algumas pessoas que as vezes buscam essa ajuda com toda sinceridade, com toda honestidade, com toda amorosidade que nós povos nativos temos, e todo conhecimento que é adquirido perante a comunidade. Não é porque eu estou aqui falando que eu sou o melhor, ou sou o conhecedor de tudo, até porque, para nós Fulni-ô, nunca vai existir um Fulni-ô que vai entender tudo, estamos sempre buscando, somos eternos aprendizes, principalmente das medicinas.

Questões em debate

Primeiro bloco de perguntas

Makairy pontuou algumas coisas muito interessantes, que na medicina tradicional indígena a relação é de confiança, não é um diploma que vai dizer se a pessoa tem conhecimento, é a confiança que você tem naquele mais velho, que tem a sabedoria da medicina e você sabe que ele vai saber dar aquela medicina que você precisa. Tem outra

²⁵ Se refere a Eduardo, mediador deste encontro.

coisa que você falou também que é a vivência, o conhecimento sobre as plantas e sobre a medicina, que vem desta vivência, do quanto você vive e compreende e sente com o coração, como você falou, as coisas que acontecem na natureza, as plantas e tudo que está ao redor.

Comentários de Makairy Fulni-Ô

Justamente, professor, até porque para nós, Fulni-Ô, só existe um cacique e um pajé. Diferentemente dos nossos irmãos da floresta, que as vezes, quando eu falo dos irmãos da floresta eu falo dos irmãos que estão lá no Acre, no Xingú e na Amazônia. Lá eles se denominam pajés, quando formam uma família e vão morar em um determinado território, então aquele específico é o pajé. Como a gente mantém contato com muitos, os Yawa, os Hunikuin²⁶, com Mapu, Iskukua, Matsini, Ishã, Vina²⁷, eles explicam que geralmente todos se denominam pajés quando vão morar em um determinado território.

Por exemplo, eu vou morar em um terreno meu aqui e me denomino pajé da minha família. Para nós Fulni-Ô é diferente, a gente nunca vai se denominar um pajé ou um cacique. Cada um tem sua linhagem, mas a gente não vai se denominar um pajé, a gente se denomina um índio guerreiro, um representante cultural, um representante perante as medicinas com todo aprendizado e toda humildade em saber que existem os líderes maiores para nós.

Da mesma forma é para eles. Conversando com Iskukua e Matsini, eles explicam que cada um se denomina pajé da sua família. Mas o que é que determina realmente ter um pajé e um cacique específico? Um exemplo: eu, Eduardo, Baré²⁸, nós moramos em uma mesma comunidade, nós nos denominamos pajés. No momento que a comunidade necessita de um rezo e de uma medicina, eu levo a minha, Eduardo leva a dele, o irmão Baré leva a dele e o irmão Xukuru leva a dele. E aí o milagre acontece com uma pessoa somente. Todos nós 4 levamos a medicina, mas aí o que fez o efeito para dentro da comunidade, para dentro daquela criança ou daquele ancião, foi a

²⁶ Citando dois povos diferentes.

²⁷ Citando nomes de pessoas, indígenas das referidas etnias.

²⁸ Nome de um amigo em comum, também indígena.

medicina que o professor Eduardo levou. Então, automaticamente, pela vista do povo, pela vista da espiritualidade, aquele sim está se mostrando um verdadeiro pajé. Eles me explicaram muito bem isso, o Iskukua e o Matsini, e o nosso irmão Leandro da Aldeia da Vida.

E para nós, é como eu digo, professor, é sempre a humildade e o respeito. Por mais que somos nativos, às vezes, tem pessoas que trazem um conhecimento de outras formas de medicinas. Como eu disse no início, eu trabalho com as medicinas no xamanismo, e hoje, há mais de três anos eu já consagro a medicina da ayahuasca, que não é uma medicina nossa, é uma medicina dos irmãos lá da floresta. Hoje, através do nosso irmão Baré, que apresentou para nós pessoas que trabalham nessa área, como o nosso grande amigo Ithôa, como Leandro da Aldeia da Vida, como Marco Ninguém, como Mário Dourado, são pessoas que mostraram a verdadeira cura dessas outras medicinas também, que é a ayahuasca, a sananga, o próprio kambô, o rapé. A nossa amiga Alba Maria, da Bahia, que mostrou o wachuma, que é um cacto, que é uma medicina também.

Às vezes não está dentro da nossa cultura com aquele nome específico, daquela região, mas quando você vai reparar você tem uma medicina que é muito parecida. Um exemplo que eu gosto de dar é a ayahuasca e a jurema. A medicina mãe deles lá da Amazônia é a ayahuasca, a nossa aqui é a jurema, aí para eles existe a sananga, para nós existe também um tipo de sananga que é utilizada nos olhos extraída da urtiga. As pessoas dizem “mas como a ortiga, a ortiga queima, coça”, mas tem um aprendizado espiritual para se fazer o preparo, tem um aprendizado diariamente pra você saber como é que você colhe pra você fazer. Muitas pessoas dizem que não dá para entender como que uma planta que queima vai fazer um colírio para o olho. Como existem várias outras, o próprio cacto que a gente conhece aqui como babão ou facheiro, que a gente chama muito aqui no Nordeste, que é um cacto que é utilizado para limpeza do rim. Existem dois tipos de cacto que a gente utiliza aqui, o babão e o facheiro, aí um é para o rim e outro para o fígado. São coisas que a gente aprende no dia a dia, próximo dos anciões, dos mais velhos, próximo do próprio cacique, do pajé, termina a gente aprendendo.

Como eu disse, com toda humildade, às vezes não é necessário nem perguntar, só no observar que a gente acaba aprendendo.

Segundo bloco de perguntas

“Quais os outros elementos, além das plantas, que são utilizados pelos povos indígenas nos seus rituais de cura?”

Comentários de Makairy Fulni-Ô

Além das plantas, uma das principais coisas que a gente utiliza nos rituais de cura é o cântico, porque o cantar já uma medicina. Para nós, Fulni-Ô, existe o cantar, a força do cântico, como a força do dançar, porque nós, Fulni-Ô, temos nossas canções, nossos rezo nativos, que são utilizados apenas com a maraca e o pisar no chão. Então só aquele pisar no chão você já sente aquela energia, aquela força nativa. A maraca é aquela que bate o ritmo, você sente na alma e no espírito. Então nos trabalhos e nos rituais xamânicos existe tanto o cantar como o próprio falar, o próprio dialeto em si. Quando a gente está falando o dialeto, a gente está pedindo força para o Grande Espírito que para nós é aquele que não erra, aquele que não erra é Deus.

Como eu gosto sempre de falar, Deus é único, só existe um Deus. É o mesmo Deus do povo nativo, é o mesmo Deus do povo evangélico, é o mesmo Deus do católico, do espírita, do budista, do indiano, só existe um Deus. Existem apenas formas diferentes de rezar, de orar, para se encontrar com Deus. E nos rituais existem muitas formas de defumações, de banhos de ervas. As próprias terapias nativas, que quando a gente faz um grande grupo para ensinar uma dança, ensinar um cântico, já é uma terapia para quem está participando. Então já uma própria cura, já é outro tipo de medicina também. É por isso que a gente gosta de explicar que hoje, com esses 20 anos de caminhada, hoje eu sei definir quando é uma pajelança, quando é uma roda de cura, quando é uma cerimônia, quando é uma vivência, quando é uma imersão, quando é um atendimento, quando é uma defumação, quando é um banho de ervas. Hoje, com essa caminhada, meu irmão Baré, Megaron, Wakta e demais outros nativos que já têm uma caminhada, o próprio Fakho, Flychmaya, Tafkea, hoje a gente

consegue entender e definir cada trabalho como é da sua forma.

Terceiro bloco de perguntas

Tem uma questão muito interessante que você falou Makairy, que passa por tudo que você está falando. Que a cura, na medicina tradicional indígena, não é a mesma coisa, por exemplo, que a cura da medicina moderna, que se você está com uma dor num lugar, você toma um remédio e é um paliativo. Quando você fala em cura indígena você está indo em outro lugar, você vai no trabalho espiritual. Quando você usa uma planta, qualquer que seja, ou uma defumação, qualquer tipo de coisa que você vai usar para curar, você não usa só aquilo, você está usando toda bagagem, toda ancestralidade, toda espiritualidade junto.

Comentários de Makairy Fulni-Ô

Justamente, está usando toda essa egrégora, toda linhagem, porque como eu expliquei, professor, se meu amigo Ithôa está com uma dor de cabeça, então eu vou fazer meu rezo, pedir permissão para entrar na mata e buscar apenas o medicamento, apenas a erva para dor de cabeça. Por que eu dou esse exemplo? Porque na medicina moderna, quando a gente está com uma dor de cabeça e toma um comprimido, vai passar minha dor de cabeça sim, mas automaticamente isso vai atingir algum outro órgão. Sabemos que as vezes tem medicamento que ele é feito para que deixe você em uma dependência química. Até porque sabemos que todo medicamento tem que ser prescrito, já para nós, ele não é um medicamento que é prescrito, porque a gente está buscando justamente para determinada necessidade. Então se é só para dor de cabeça, ele vai tomar aquele chá, aquele medicamento só para dor de cabeça, passou a dor de cabeça pronto, a medicina vai sair dele. Na forma de urina, na forma de fezes, e pronto, não vai atingir nenhum outro órgão, somente para aquela dor de cabeça.

Quarto bloco de perguntas

“Como você compreende esse momento de pandemia que estamos vivendo atualmente?”

Comentários de Makairy Fulni-Ô

Na realidade, esse momento da pandemia, principalmente para nós nativos, que temos esse trabalho no dia a dia e o trabalho espiritual no xamanismo, sabemos e fomos avisados, alertados. Não só nosso povo nativo como todo povo do mundo. Sabíamos que isso ia acontecer. De que forma que sabíamos que isso ia acontecer? Quando vimos em vários lugares acontecendo fenômenos totalmente diferentes. Um exemplo que eu gosto de dar muito sobre essa questão da pandemia, é que é uma coisa que foi determinada pelo Grande Espírito, pela própria Pachamama, como nós chamamos, que avisados fomos: quando vimos as geleiras derretendo, com muitas praias avançando, lugares inundando por conta de chuvas, deslizamentos de terras, tremores em lugares aqui no Nordeste, como no próprio Caruaru e Maceió, os rios poluídos, isso tudo a natureza vinha avisando. Então com permissão do Grande Espírito, com permissão da própria Terra, se gerou essa questão dessa pandemia. Um vírus criado pelo próprio homem para que pudéssemos ficar mais trancados em nossas casas, para que pudéssemos ver, sentir e passar o amor para as pessoas dentro de casa. Com o passar do tempo, as pessoas só querem saber de trabalho, trabalho, trabalho, estresse, e não reparam em si e no seu próprio protetor, no seu próprio espírito.

Às vezes vai e corta uma árvore, vai e polui um rio, e pensa “ah não, não é só eu que estou fazendo”, e se você vai parar e ver, tem milhares e milhares de pessoas que estão fazendo isso. Então sabemos que essa pandemia teve permissão, apesar que até para nós foi difícil também, pelo fato de a gente trabalhar com pessoas, com multidões nas cerimônias. Foi uma coisa que afetou muito não só a nós povos originários como a todo mundo, como os estudantes, os funcionários, os próprios políticos e toda humanidade. Mas a gente vai superar, já estamos superando isso e vamos contar a história.

Fala de Naldinho Xukuru

Eu quero agradecer o convite e parabenizar o projeto, a iniciativa, e também falar conforme o Makairy falou, e trouxe sobre práticas da

medicina tradicional. Foi muito importante para a gente entender melhor processo e como ele se dá.

Bom, eu venho de um povo que perdeu a língua materna pelo contato. Eu não falo dialeto como o parente, mas temos também uma história de Cultura, de luta, que nos afirma como identidades indígenas. É um pouco do que aconteceu com muitos povos do Nordeste, pelo contato danoso que tiveram no processo de colonização e o desafio que foi manter vivo o modo de vida e a cultura.

Entre elas, as práticas e saberes da medicina e os diferentes itinerários terapêuticos, conforme o Makairy apresentou para gente. Ele trouxe, em vários elementos diferentes, como se dão os processos terapêuticos dentro das comunidades. Claro, ele fala especificamente dos Funi-Ô, e eu vou falar numa abrangência maior por acompanhar esse trabalho no Estado de Pernambuco, com 14 povos, e cada um com seus rituais de cura também diverso e específico para cada povo.

Eu sou formado em psicologia e estou atuando junto à Gestão da Saúde Indígena, mas tenho também o papel de terapeuta, que é o papel de ir para a área e de pegar um pouco do meu conhecimento universitário e aproximar, tentar fazer um diálogo com o conhecimento, a ciência que é dos nossos povos, que é muito diversa e muito importante para conduzir os trabalhos de promoção da saúde. Então, o meu trabalho vem muito nessa lógica de promover saúde a partir das práticas e saberes dos povos. Nesta questão, cabe ao Estado, representado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena e pelos DSEIs²⁹, respeitar, e principalmente, garantir que o espaço da cura tradicional tenha o seu lugar garantido na promoção de saúde.

Eu vou falar um pouco do desafio que é esse sistema que vem de fora, dialogar com as práticas e saberes da comunidade, principalmente não atropelar esse processo. A gente sabe que maioria dos processos terapêuticos tradicionais se dá de forma muito silenciosa dentro do povo. Muitas vezes o profissional não-indígena quando chega nas aldeias não consegue perceber muito onde e como estão se dando os itinerários terapêuticos, principalmente se ele não tiver uma abertura

²⁹ Distrito Sanitário Especial Indígena.

para fazer, para dialogar sobre essas práticas e saberes.

Nesses mais de 20 anos de atuação dos distritos de saúde indígena, a gente tem algumas experiências que são interessantes em relação à aproximação e outras ainda muito iniciais que precisam ser melhor trabalhadas e serem melhor pensadas e dialogadas, principalmente com as pessoas que detêm os conhecimentos. Dentro desses detentores de conhecimentos, a gente está falando de uma imensidão, entre eles pajés, para os povos que denominam esses detectores de conhecimento de pajés. Alguns povos têm outras denominações.

Quando gente pega esse processo, a gente pega também a partir da luta pelo próprio direito à política. A gente sabe que a luta dos povos indígenas para conquistar, de alguma forma, uma política de saúde, vem junto com a democratização da saúde aqui no Brasil, com a criação do Sistema Único de Saúde, a partir de todo um diálogo, a partir das conferências que dialogaram os modelos de saúde adequado às comunidades indígenas. Principalmente, houve protagonismo enorme das lideranças indígenas nesse processo, até se chegar ao subsistema de atenção à saúde dos povos indígenas, que carrega como principal carro-chefe a atenção diferenciada, que são justamente as práticas e saberes apresentadas pelo parente³⁰.

É preciso que esses espaços de diálogo, com os saberes tradicionais, sejam postos. Mas nós sabemos que a política se constrói com subsistema específico e diferenciado justamente para atender essa necessidade, mas ela vem muito numa lógica também de uma política generalista. Quando a gente pega os modelos de organização da Saúde Indígena, eles não diferenciam muito dos modelos do SUS. Quando a gente pega a unidade de saúde como estrutura de primeiro acesso, quando a gente pega a rede, a longitudinalidade do cuidado dentro do SUS, a gente percebe que esse lugar específico e diferenciado precisa ser muito bem observado por quem vai promover saúde para não neutralizar ou não passar por cima dos modos de vida e de promoção dos itinerários terapêuticos das próprias comunidades.

³⁰ Referindo-se à fala de Makairy Fulni-Ô, que o antecedeu no seminário. Nota do organizador.

Mais diretamente ligado a um programa específico, o qual fui contratado para trabalhar na saúde indígena, é o programa de saúde mental. E um programa de saúde mental que já tinha seu desenho específico, do que era saúde mental, que não necessariamente era saúde mental para os povos indígenas, até porque é um conceito que não faz muito sentido para as comunidades, que não sabem o que é isso. Mas a gente sabe que, na sociedade geral, se rotulou, se criou o que se chama hoje de doenças mentais, e que se diagnosticou, e o médico tem a função de fazer esse diagnóstico.

Quando eu cheguei na saúde indígena, eu já peguei uma lista bem grande de pessoas medicadas e com diagnóstico de adoecimento mental. Isso é preocupante, porque muita coisa é da cultura, e principalmente, quando você tem essa cultura violada, você tem o direito de vivenciar os rituais negados. E isso aconteceu muito e ainda acontece hoje de uma outra forma. Mas para trás, antes dos anos 1990, e dos anos 1990 aos anos 2000, tentava-se, de alguma forma, por instituições de governo, por interesses econômicos de fazendeiros e de posseiros, que todos os rituais indígenas fossem proibidos, demonizados. Entre eles, proibidos de falar a língua, a língua materna, que foi justamente isso que levou à extinção de milhares de línguas faladas no Brasil, uma vez que os estudos dizem que possivelmente se falavam mais de mil línguas indígenas aqui no Brasil.

Hoje, a gente sabe que muitos povos mantêm a sua língua, e ainda chegam a mais de 200 línguas faladas, tornando o Brasil uma das maiores sociodiversidade do mundo, linguística, cultural, porque as expressões culturais nossas são diversas até dentro do próprio povo, principalmente quando a gente vai de um povo para outro a gente percebe que os elementos são diferentes, e também os rituais de cura e o uso das plantas, em cada um povo, tem significado diferente. A Jurema, que o Makairy falou, tem seu poder medicinal para as doenças que ele falou, para o povo Xukuru pode ter outras funções, pode servir para outras finalidades, outras doenças. Isso é importante, essa diversidade, e é importante reconhecer essa diversidade.

Mas a negação disso se perpetuou na história do Brasil e no modo

como se produz esse produto ou do modo que se oferece serviços e políticas públicas nas comunidades indígenas. A gente não pode negar que o subsistema de saúde indígena foi um grande avanço para as comunidades indígenas, que antes não tinham acesso sequer à atenção básica, mas também não dá para negar que o subsistema entra carregado ainda com práticas tutelares em relação aos corpos indígenas.

É o que a gente chama da importância de descolonizar o modo de produzir saúde pelo não indígena e até por nós indígenas, e de alguma forma fomos estudar na universidade, fomos influenciados por outras ciências, e às vezes tendemos a negar a nossa própria ciência. E eu estou dizendo isso, para falar que esses diagnósticos precisam ser repensados a partir do momento que a gente precisa pensar, precisa olhar para a história de vida daquela pessoa-indivíduo e daquele povo coletivo.

Eu estou dizendo isso porque vai nos diagnósticos que chegaram para mim como uma depressão, ansiedade. Eles estavam muito relacionados à pessoa deixar de viver os rituais, que conecta o sujeito indígena com a sua Mãe Terra. Então, se você tem o seu território protegido, com os espaços onde os rituais sagrados conseguem ser mantidos, você com certeza vai ter saúde. E a gente está falando de saúde, não só do campo da saúde física, mas no campo da saúde que, para sociedade geral, seria saúde mental, mas que para as populações indígenas seria a saúde espiritual, a saúde da alma que está conectada também com a saúde do corpo.

Não se faz muita distinção dos processos de adoecimento dos povos indígenas e das individualidades, como se faz na sociedade geral. E, de novo, você voltando à própria política, é preocupante, porque a gente trabalha com caixinhas muito específicas, as fragmentações começam a partir dos programas: programa saúde do homem, de saúde da mulher, do hipertenso, do diabético, da saúde mental. Mas com pouca interação entre esses programas para cuidar de um todo, inclusive cuidar de algo que é muito mais favorecedor de adoecimento que é a fragmentação e o deixar de viver a cultura, os rituais. Eu acompanho daqui todo trabalho, toda a vivência dos povos e o que eu percebo é que os Fulni-Ô, por exemplo, com seu importante ritual de

Ouricuri, que leva em média três meses, conseguem ter uma conexão muito importante, eles e fortalecem muito em relação às coisas que são de fora, que podem causar grandes danos na comunidade, como uso prejudicial de álcool por exemplo.

Nas pessoas que vivenciam esses rituais, a gente não vê esses fenômenos acontecerem. O que é diferente de outros povos, que não tem ou que perderam muito dos seus rituais, e que a gente enfrenta uma problemática psicossocial enorme. Inclusive, com um grande problema de saúde pública e necessitando de ações urgentes por parte da Secretaria de Saúde indígena. Há um desafio, de fazer uma aproximação com aquilo que é do próprio povo, que é do modo de vida, que é da história, que é a recuperação, muitas vezes, de práticas e rituais. É claro que esse não pode ser e não é papel direto do profissional não indígena muitas vezes, mas ele pelo menos precisa respeitar esse espaço e ajudar no protagonismo disso.

Uma outra questão, que está muito ligado a gestão das medicinas tradicionais, é poder criar espaços de diálogo desses conhecimentos. Desde 2014, aqui no estado de Pernambuco a gente realiza encontro de Pajés e outros detentores de conhecimento tradicional. É justamente um espaço para que esses especialistas da cura tradicional possam falar o que eles acham do modelo de saúde e também dizer como eles gostariam que esse modelo pudesse contemplar esse lugar das medicinas tradicionais. É um encontro que garante que vai estar lá o médico, vai estar o pajé, para dialogar sobre saúde e cada um respeitando o lugar do outro de especialista, de pessoas, e de terapeutas, principalmente de terapeutas. Não são encontros tão fáceis, porque ainda se cria um grande abismo entre saber científico e o conhecimento tradicional, e às vezes fica muito no discurso: “Ah não, a gente respeita tudo”, mas na hora da prática acaba o saber científico tomando decisões no lugar, muitas vezes, do conhecimento tradicional.

E eu estou falando isso porque, às vezes, até no projeto terapêutico, quando a gente pensa o projeto terapêutico tradicional, ele está todo conectado aos rituais, ao uso das plantas medicinais e a um outro modo de vida, que o projeto terapêutico não indígena não

alcança. E, às vezes, há divergências justamente nessa conexão entre o projeto terapêutico tradicional e o projeto terapêutico científico, porque o científico sempre diz, “ah, mas você não vai deixar de usar o remédio industrializado”, por exemplo, e isso é muito difícil de negociar com o médico; ao invés de se fazer um diálogo e se fazer um acompanhamento respeitoso desse caso, acaba isso não ocorrendo.

Enfim, a ideia é que a gente, que eu possa dialogar e trazer um pouco como eu, como indígena, como profissional de saúde, tenho lidado com a questão desses dois mundos, que é o mundo do conhecimento científico e o mundo do conhecimento científico tradicional das comunidades. Que a gente possa dialogar um pouco sobre isso, a partir das questões que o Makairy já apresentou e da importância, no meio da fala desses detentores de conhecimento, porque eles também têm uma fala da prática do dia a dia, de como eles fazem. Acho que tem uma questão importante que ele trouxe, e eu ainda não alcanço muito nessa discussão, do que é da medicina tradicional para fora da comunidade. Dentro da comunidade a gente tem visto bastante, tem várias iniciativas. Para fora está aparecendo agora, e é bastante interessante, porque quando ele trouxe a questão das formações terapêuticas, até certificados, que muitas vezes se exige para que você certifique que realmente você é um terapeuta. É uma questão que também precisa ser pensada pela gente, que é a medicina indígena para dentro da comunidade e o que é a medicina indígena para fora da comunidade, como a gente vê essas questões. Mas enfim eu vou abrir essas falas, deixam a gente se sentindo muito só né nesse espaço, vamos conversar um pouco!

Questões em debate

Primeiro bloco de perguntas

Comentários do mediador: Algumas questões que você coloca, eu fui lembrando, que tive a felicidade e a honra de conhecer a comunidade de vocês na festa de Mãe Tamain. Eu pude testemunhar esse grande embate que você coloca no processo de colonização, por um lado muito violento, pela desaculturação do povo, pelo processo

de retomada das terras, de desintrusão, pela história do Cacique Xicão, e de todo o processo de proibições, de falar língua, de fazer os rituais, e por outro lado, a grande capacidade de resistência do povo Xukuru.

Isso me deixou bastante impactado, na festa tem a missa da Mãe Tamain e o andor que sai, e a gente vê a força e a presença dos rituais e do povo; e essa força de manter suas tradições, de tomar conta da missa, de tomar conta da Santa, de se colocar no seu território, no seu lugar e mostrar sua cultura, e de se mostrar presente. E isso, acredito eu, que está presente em muitos povos que também passaram por isso, é uma das grandes belezas dos povos indígenas, é essa capacidade de resistência. Ailton Krenak diz que os povos indígenas estão a 500 anos em guerra, o processo de resistência não parou quando o Brasil deixou de ser colônia. O processo, formalmente, de colonização, terminou no Brasil com a “independência”, mas encerrou, muito pelo contrário, continua constantemente. Durante a ditadura militar foi um processo terrível para os povos indígenas e hoje em dia de novo. Até deu uma melhorada, mas está voltando.

E você traduz bem na sua fala esse processo de colonização e descolonização de tentar construir esse diálogo. Quando você fala, por exemplo, da medicina moderna, dessa interação das políticas públicas que estão ligadas a esse estado colonizador moderado e o diálogo com as medicinas tradicionais, que no final das contas, é um diálogo que acontece com muita dificuldade. Porque a forma como a tradição indígena, de forma geral, claro que cada uma tem suas particularidades, enxerga a saúde é muito diferente da forma como o Estado, como projeto colonizador enxerga.

E não enxerga desse jeito, botando em caixinhas, como é apresentado nas políticas públicas; é pensado de um jeito completamente diferente que o Makairiy apresentou na fala dele, que você traz agora também, é uma outra forma de enxergar saúde. Que inclusive, nem se separa muito mental de físico; inclusive tem esses aspectos na cultura indígena, mas não no processo de cura, não é assim que separa.

E esse é um dos grandes desafios que você apresenta aqui

inclusive nesse processo de interação né das políticas públicas com o conhecimento tradicional indígena e com as práticas indígenas. E aí eu queria lhe perguntar, Naldinho:

“Dentro do contexto atual a gente sabe que muitas políticas tiveram muitas mudanças. A gente percebe, na leitura do cenário, uma piora na relação do Estado com os povos indígenas nos últimos anos. Como é que isso tem afetado o processo de construção das políticas públicas de saúde, no que você tem trabalhado?”

Comentários Ednaldo Xukuru

É um pouco isso, existe uma história por trás de tudo isso, uma história de 500 anos. E eu sempre costumo dizer da colonização, do colonizador enraizado na cultura, a gente tem muito isso. Pegando um pouco das políticas públicas em si, elas vêm nessa direção. Antes, as políticas eram muito mais escancaradas, falta de respeito com as diversidades, com os modos de vida, e era intencionalmente no sentido de tornar as diversidades iguais e não tem mais “é assim...” E isso foi ganhando sutilezas dentro das novas políticas, novos modos de fazer e de construir as próprias propostas políticas, embora se convide para participar dessa política o próprio indígena, como protagonista desse espaço. Mas a gente sabe que no final, as decisões ficam por conta do próprio Estado, falo de Estado do ponto de vista de quem está na frente dessa dessas políticas. Os ataques às políticas diferenciadas sempre existiram, e eles se potencializaram nos últimos anos. Não tem sido fácil trabalhar a saúde indígena no Brasil neste momento, mas é mais uma das resistências indígenas a esse processo. Então, sobreviver aos ataques atuais, com certeza, é uma grande forma de mostrar o quanto essas sociedades indígenas vão sobreviver por mais 500 anos. Quando a gente pega a história, a maioria dos povos do Nordeste tiveram realmente sua cultura arrancada a força, e acho que quem fez isso dizia que, possivelmente, não sobreviveria mais esse modo de vida, e depois os povos reaparecem com muita força. O que você traz em relação ao exemplo Xukuru, de, realmente, já que tem a missa a gente precisa ser os protagonistas, já que tem a política a gente precisa ser protagonista nesta política.

Comentário do debatedor: Marquinho foi eleito prefeito agora também...

Comentários Ednaldo Xukuru

Isso, são várias as perseguições. São lugares não permitidos aos indígenas, mas que o indígena precisa se colocar nele. Esses rituais não são permitidos dentro da igreja, mas a resistência indígena, inclusive, resistiu a vários conservadores, porque tem as bases mais conservadoras da própria igreja que não aceitavam isso, mas o indígena está lá pra dizer “já que tem, a gente tem que ser protagonista também”, afinal de contas está dentro do nosso território, está fazendo parte hoje da nossa cultura, faz parte da vida das pessoas. A gente precisa realmente dizer como tem que ser dentro da comunidade indígena e isso vale para educação, vale para própria política. A forma de se organizar e até da forma de conduzir a gestão das próprias políticas pelas comunidades indígenas, é o que tem garantido o se manter dessas **políticas**, que são políticas atacadas diariamente com ameaça, com corte de recurso, com ações que acabam interferindo na cultura; estas são formas de manter a política, mas você apaga tudo, você neutraliza a cultura.

Estas são formas de resistência, e eu acho que esses espaços precisam realmente serem ocupados pela população indígena e comunidade indígena, que tem que dizer como deve se dar e com devem acontecer as políticas lá dentro das aldeias. Inclusive a política de saúde, como deve funcionar, os itinerários terapêuticos, eu acho que é extremamente importante, eu, como indígena, sempre reforço a importância desse lugar do indígena, dizendo como a saúde realmente deve acontecer dentro da comunidade. Tem que ter acesso ao remédio? Tem! Tem que ter acesso ao médico? Tem! Mas isso não significa que esse espaço vá destruir ainda mais as práticas e saberes, e a forma que os detentores de conhecimento conduzem esses processos; eles precisam estar presentes. Então, o trabalho que é feito pelos detentores de conhecimento tradicional, pajés e outros, precisa aparecer como prática bem-sucedida de saúde, e isso ainda é um desafio na política, de reconhecer isso.

Segundo bloco de perguntas

“Esses conhecimentos tradicionais carecem de um maior mapeamento e assim serem disponibilizados à população geral. É muito conhecimento confinado nas aldeias com os pajés”.

Comentários de Edinaldo Xukuru

Tem coisa que não pode sair da aldeia. Mas é claro que eu estou vendo esse caminho, do conhecimento tradicional até um pouco saindo das aldeias, e como prática terapêutica. Que eu acho que é importante, é uma forma de também dar visibilidade a essas práticas terapêuticas. A gente sabe que existem várias medicinais reconhecidas e algumas pelo próprio SUS. E das populações indígenas, nada ainda, pouca coisa. Mas tem conhecimentos que são formas de resistência e sobrevivência das comunidades que elas não vão abrir...

Para a gente que é indígena, de uma comunidade para outra, são coisas bem específicas de cada povo. Mas tem algumas coisas que podem, sim, ser levadas para o diálogo, inclusive para o diálogo nas universidades como campo de conhecimento. Eu acho que é uma questão de se criar, de se dialogar, eu acho que a academia precisa abrir mais esses espaços de diálogo para outras ciências, que não apenas a ciência que é reconhecida pela própria Universidade. A gente tem pouco espaço, ao mesmo tempo que a gente leva pouca coisa do conhecimento para fora. Mas acho que também tem essa questão do contrário, do não reconhecer esses campos como campo de conhecimento, como campo de produção de conhecimento, de ciência.

A gente volta à questão das raízes da colonização que é muitas vezes, mecanismo de defesa, por uma questão de sobrevivência. A gente sabe que, por muito tempo, o conhecimento não foi aberto diretamente, mas foi arrancado de alguma forma de vários desses povos. O caminho de diálogo ainda é muito longo, ainda temos muito o que conversar, muito que dialogar para poder ir construindo esse espaço de diálogo entre o saber tradicional, o saber científico, a sociedade indígena e as sociedades não-indígenas. E aí esses conhecimentos podem até diminuir preconceitos que a população

indígena ainda enfrenta.

Quero novamente agradecer o espaço, que são muito importantes esses diálogos e principalmente essas formações voltadas para a questão de gestões, eu acho que é importante essa compreensão das interculturalidades indígenas de cada estado brasileiro e o quanto isso é presente, é muito próximo da gente, da sociedade geral e a sociedade em geral tende a não querer conhecer ou desconhece totalmente. A gente vê Pernambuco, por exemplo, que tem 14 povos e quase 50 mil indígenas, e aqui na capital pouca gente sabe disso, e pouca gente respeita, acha que só tem indígena no Amazonas. E não leva em consideração o que existe da população, e que é importante se aproximar dessa temática. E esses espaços, eu acho que podem contribuir bastante, até para que nós possamos aprender com vocês e vocês aprenderem com a gente, eu acho que a universidade tem muito a ganhar com esse diálogo.

Capítulo 5



Democracia e Processo de Tomada de Decisão

Cássio Júnior³¹

94

Fala inicial dos debatedores

Luciana: O tema deste seminário é Democracia e Processo de tomada de decisão, que é um tema central quando se trata sobre diálogos em gestão social. Em tempos em que a democracia de nosso país é violentamente atacada, observamos a reação corajosa dos povos indígenas aos ataques aos seus direitos. O que a gente pode aprender com eles? Dedicamos esta edição a Maninha Xukuru-Kariri, uma importante liderança indígena que levantou muitas aldeias no Nordeste brasileiro e foi uma das criadoras da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo e que nos deixou muito cedo, se encantou muito cedo, em virtude da negligência do Estado brasileiro. Teremos como convidado dessa noite Cassio Junior Ferreira, indígena Xukuru-Kariri e Secretário

³¹ Indígena Xukuru-Kariri e Secretário Municipal da Cultura em Palmeira dos Índios/AL.

Municipal da Cultura em Palmeira dos Índios, no agreste de Alagoas. Ele é professor de história, mestre em antropologia social e militante do movimento indígena. A mediação dessa noite fica com o professor Geovani Tavares que é professor do curso de Administração Pública e Gestão Social da UFCA, é graduado em Direito pela Universidade Federal do Ceará e Mestrado em Direito e Desenvolvimento também na Universidade Federal do Ceará.

Geovani: Obrigado Luciana, eu agradeço o convite e fico feliz de poder estar aqui nessa mesa, nesse debate, é sempre um aprendizado muito grande. Feliz, porque conheço a história da luta dos povos indígenas no Nordeste, trabalhei, sou advogado, trabalho com comunidades Quilombolas hoje dando assessoria, acompanhamento através dos projetos de extensão. Mas já trabalhei durante muito tempo em comunidades indígenas no Ceará, especificamente, através do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza. Estive, inclusive, na comunidade do Cássio no Xukuru-Kariri, fiz uma visita que foi um dos momentos de integração dos povos do Ceará. Encontro importante para as comunidades no sentido da organização, por conta do exemplo que vocês dão de organização, de ação política, que é fundamental nesse contexto, e que é o tema da nossa discussão, a ação política, como atuar na sociedade de forma efetiva e construindo espaços de participação realmente eficazes dentro do contexto do Estado brasileiro.

O nosso contexto exige uma organização, uma atuação formal, na nossa democracia formal, e o nosso tema de discussão vai nessa linha. Eu queria apresentar rapidamente o debate, o palestrante, o Cássio vai falar um pouco da experiência que ele tem nesse campo, e eu queria só introduzir um pouco a discussão, trazer alguns elementos, questionamentos que envolvem a questão da democracia, principalmente, da cidadania, da participação. É o que nós chamamos de construção de capital social para construção de processo democrático, e o que está sendo pautado principalmente nessa proposta de debate aqui, que eu tenho a honra de participar do Projeto Tessituras: Gestão Social e Povos Indígenas. É o tema Democracia e Processo de tomada de decisão. Quais são as questões preliminares que nós podemos colocar

para o debate, para as provocações, para as discussões que virão?

A democracia nunca foi plena, nós nunca tivemos um processo democrático pleno na sociedade, nem na Grécia clássica, principalmente com todas as contradições internas do chamado processo democrático, que excluía mulher, excluía as crianças, os escravos, que eram a maioria da população. Esse processo continua, e tem um livro clássico do Norbert Elias, *O Futuro da Democracia Social*, discutindo os espaços de organização, as dívidas históricas da nossa democracia. É uma discussão sobre aprimoramento, ampliação dos espaços de tomada de decisão, e dos instrumentos de tomada de decisão, dos conselhos populares, todo esse processo que acontece, muitas vezes, excluindo determinados grupos sociais, principalmente as comunidades tradicionais, as populações indígenas.

E a Reforma do Estado no Brasil, nós podemos refletir como um processo que banalizou os processos de participação social, permitiu falseamento desses espaços de participação, e nós temos uma democracia formal convivendo com uma cultura política e informal, com espaços diferenciados e todo o processo de novos atores sociais que vão impondo novas regras, novos modelos. E o que é importante ressaltar é que os povos indígenas, os quilombolas também, e outras organizações populações tradicionais, os povos de terreiro que se organizam, são novos atores sociais dentro de todo esse processo, que vem interferindo fortemente e forçando Estado a de fato dar espaço, construir espaços para essas populações.

Tem sido bastante significativo esse processo, acabei de acompanhar, à distância mesmo, mais um encontro de Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará, na Assembleia Legislativa. Esse reconhecimento é um processo de pressão, de luta constante. Um outro elemento dentro dessa discussão da democracia, que é bastante salutar, é que os processos e pequenos espaços de tomada de decisão, os espaços mais restritos a grupos pequenos, pode pensar na estrutura Federativa de Estado e Municípios, os municípios têm em si mais eficiência na garantia de processo de tomada de decisão mais eficazes. Inclusive, o Cássio tem experiência na gestão municipal, e

é uma questão a se colocar, esses pequenos espaços, espaços mais restritos das Comunidades indígenas, das lideranças indígenas, eles permitem mais confiança nas lideranças, nos gestores e mais processos de tomada de decisão eficientes que garantam o bem-estar social, que é a função precípua do nosso Estado.

A ideia de construir processos mais consensuados e relativamente contextualizados e constantemente revisados nas decisões, as normativas internas permitem mais confiança e mais aceitação, mais envolvimento social nos processos de tomada de decisão. Assim, queria acrescentar, também, um outro problema, que envolve essa questão da participação, da democracia, dos processos de tomada de decisão na perspectiva democrática: é a falta de confiança, a crise do sistema representativo, de lideranças políticas, lideranças comunitárias que perderam credibilidade diante da comunidade.

Assim, tem uma discussão que eu considero bastante importante, sobre os conflitos que surgem, sobre as crises, os processos que surgem em função dessa falta de confiança nessas lideranças. Elas já são preconceituosamente ditas como corruptas, e o processo de corrupção dentro do Estado acaba se refletindo nesses pequenos espaços, nessas comunidades. E uma questão para o debate, para o Cássio desenvolver, é como é que as comunidades indígenas se colocam dentro desse contexto? A participação das mulheres nesses processos, a participação é de grupos minoritários, pessoas que em geral acabam sendo excluídas desse processo.

Eu estou resgatando aqui um estudo que eu fiz com o Movimento Sem-terra, que uma das consequências deste estudo foi o desenvolvimento de um trabalho com crianças, dando protagonismo a elas em muito espaços, “os sem-terrinhos”, todo um processo nesse sentido, que é bem relevante. Então, são várias questões que vão surgindo e eu posso resgatar aqui essa reflexão sobre esses mecanismos, que são de envolvimento das pessoas, da sociedade dentro do processo do Estado.

A Reforma do Estado, nos anos 1990, protagonizou, criou instrumentos, mas que acabaram sendo desvirtuados, ou como eu

chamo, banalizados. Celso Furtado tem um trabalho a respeito disso já na década de 1980, que defende a necessidade de políticas de inclusão, de dispositivos que estimulem a convivência mais pacífica, orgânica entre cidadãos. Milton Santos já também trabalhava, e eu trabalhei isso no meu doutorado, com a discussão nas Comunidades Quilombolas, e defendi a necessidade de uma maior participação do cidadão nos processos de tomada de decisão e fiscalização dos gestores públicos.

E a referência maior, dentro dessa perspectiva do protagonismo cidadão, da autonomia, Paulo Freire, nos coloca a Pedagogia da Autonomia como a grande necessidade para construção do processo democrático efetivo. Que você precisa de um capital social, que eu até questiono esse termo “capital”, mas são indivíduos, novos atores sociais, que conseguem de fato interferir nos processos democráticos. Uma egressa do nosso curso de Administração Pública, aqui da UFCA, coloca sempre que nós precisamos profissionalizar essas lideranças que atuam nas unidades de forma voluntária, que são desvalorizados, sofrem preconceito. Como é que isso se reflete dentro do movimento indígena? Há uma crise de lideranças? Há uma discussão? Há um processo importante de entendimento de como melhorar os processos democráticos?

Fala de Cássio Júnior

Muito obrigado, professor Geovani, agradeço a introdução nesse debate tão importante e necessário no momento atual, como Luciana já me apresentou sou Cássio Júnior, estou falando aqui da Aldeia Fazenda Canto, Terra indígena Xukuru-Kariri, localizada em Palmeira dos Índios, no Agreste alagoano. Eu sou professor de história, também mestre em antropologia social e durante que esse ano estou tendo experiência na Gestão Pública Municipal daqui de Palmeira dos Índios, ajudando a construir a gestão, a política pública cultural do município.

Falar de democracia, falar de tomada de decisão, falar de povos indígenas, no contexto político em que o Brasil passa atualmente, na atual conjuntura política é fundamental, em diversos aspectos, principalmente percebendo a exclusão, a perseguição que nós povos indígenas estamos vivenciando. A Universidade Federal do Cariri cumpre um papel social e político extremamente importante no

sentido de estar propiciando fala para lideranças indígenas, membros de povos indígenas de diversas regiões do Brasil, e, ainda, com a proposta de um futuro próximo compilar essas falas, transcrever e transformar isso em material escrito.

Percebo que essa é uma atuação extremamente importante e necessária no momento em que vivemos. E, para além do momento atual, a sociedade brasileira precisa compreender os povos indígenas, nós povos indígenas como sujeitos também tomadores de decisão. Por muito tempo, a história oficial do nosso país não nos percebeu quanto tomadores de decisão. Então, na história política recente do nosso país, por exemplo, nós temos a trágica história da ditadura civil-militar, que, por 21 anos, estabeleceu um regime de ditadura no nosso país. E nós, povos indígenas, até pouco tempo, ficamos totalmente excluídos da narrativa de vítimas, por exemplo. Se falava muito no estudante, no sindicalista, no militante político de esquerda e muito pouco se falou sobre os povos indígenas, e o papel, na ditadura, em perseguir lideranças indígenas.

Hoje, sabe-se que os povos indígenas foram as maiores vítimas da ditadura. Existe vasta documentação que comprova aproximadamente seis mil vítimas. Então, por que, na narrativa oficial, os povos indígenas não entravam? Porque a história oficial do Brasil nunca nos viu como sujeitos tomadores de decisão. E então, nós propomos uma virada nesse sentido, principalmente quando se fala em índio do nordeste, como a Universidade Federal do Cariri propõe ter, justamente esse cenário do Nordeste indígena como talvez o principal dessa série de *lives*.

É uma questão fundamental nós discutirmos, o que é ser índio no Nordeste? Esse é um debate que é necessário, que é urgente. O que é ser índio no Nordeste, nessa região tão castigada por condições climáticas, essa região também que por muito tempo se acreditou que não existia índio. Aqui em Alagoas, meu Estado, por exemplo, se acreditava, se acreditou e se registrou oficialmente, por um período de 80 anos, que não existia. Esse entendimento servia para o Nordeste, no nordeste brasileiro não se existe mais índio, os índios estão na Região Norte, que, em algum momento, vão ser integrados à sociedade Nacional.

E hoje, nós percebemos que, a partir da segunda metade do século passado, houve um se levantar de diferentes aldeias, diferentes povos, que sempre foram indígenas, mas nunca foram reconhecidos como pelo Estado, e que passaram a reivindicar a identidade étnica. E como nós estamos falando de povos indígenas, tomada de decisão, estamos falando também de Nordeste, já que a Universidade Federal do Cariri está socialmente localizada em uma região do nordeste brasileiro, na região semiárida.

Eu gosto muito de uma reelaboração que um bacharel em direito, pernambucano, Carlos Estevão de Oliveira, fez justamente em um estudo sobre os povos indígenas, em que, ainda na década de 30 do século passado, se acreditava que não existia Índio no Nordeste. E esse advogado pernambucano, em 1937, faz um tour, uma visita a algumas cidades do Nordeste, onde ele ouviu dizer que tinha caboclo, que tinha ali remanescente de índio, já que esse era o termo utilizado na época. E é interessante pensar que, quando Carlos Estevão passa por essa cidade, passa por Palmeira dos Índios, também aqui em Alagoas, ele reelabora a frase do Euclides da Cunha, porque para se referir a essa população que convive no semiárido, no Nordeste, o Euclides da Cunha fez a seguinte formulação: “o sertanejo é antes de tudo um forte”.

Em “Os Sertões”, essa frase é tão conhecida, reproduzida. Tem gente que fala que ele disse que “o nordestino é antes de tudo um forte”; obviamente ele não disse isso, ele falou “sertanejo”. Quando ele escreveu não se tinha ainda essa divisão geográfica, proposta pelo IBGE. Mas o que eu acho interessante é que, quando o Carlos Estevão de Oliveira, esse pernambucano, esse bacharel em Direito, que fazia pesquisa de cunho etnográfico, passa pelas cidades do Nordeste, onde ele ouviu dizer que tinha Caboclo, ele fala “o sertanejo é antes de tudo um índio”.

Ele propõe uma virada, nós saímos daquela perspectiva romantizada do Euclides da Cunha que dizia que o sertanejo é antes de tudo um forte. “Olha, naturalmente essa população é forte, consegue conviver com a seca, consegue conviver com essa região semi-árida”³²... E aí o Carlos Estevão diz “não, não é porque é forte, o sertanejo é, antes

³² Referindo-se a fala de Euclides da Cunha.

de tudo, um índio". Aí ele vai explicar por que ele formulou essa ideia. Porque, a partir do que ele observou, ele percebeu que essa resistência dessa população sertaneja, que vive no nordeste brasileiro, é encontrada nos elementos étnicos que povoavam os sertões antes da colonização.

Quem é que sabia conviver com o semiárido? Quem é que sabia plantar nessa região? Quem é que sabia colher? O índio, o indígena. Então é preciso darmos essa importância central aos povos indígenas para a formação social do nosso nordeste brasileiro, isso é fundamental. E, pensando em nós, povos indígenas, como sujeitos ativamente ligados à tomada de decisão, e eu sempre reflito isso, a necessidade de nós, povos indígenas, diante da busca por uma democracia, como o professor falou, nossa democracia não é plena ainda, mas diante da necessidade de se perseguir, de se marchar por uma democracia, nos últimos processos eleitorais, e obviamente essa não é a única via de se participar ativamente nos processos de tomada de decisão, a democracia não é só isso, a democracia vai além desses cargos eletivos, mas, a partir da liberação do movimento indígena, nas últimas eleições, houve um aumento significativo de indígenas colocando seu nome à disposição para os parlamentos municipais, para assembleias legislativas, para a Câmara dos Deputados.

Um exemplo disso é a deputada Joênia Wapichana de Roraima, que foi a primeira mulher indígena eleita parlamentar em nível Federal, é a segunda pessoa indígena, na história do Brasil. O primeiro foi o Deputado Mário Juruna do PDT do Rio de Janeiro. O Brasil, em 500 anos de colonização, de tentativa de se implantar um sistema político, e é a segunda vez, somente duas pessoas alcançaram o parlamento. Perceba uma dificuldade enorme de nós, povos indígenas, ingressamos nesses espaços de tomada de decisão oficiais. Mas houve um aumento significativo também. Tivemos a Sônia Guajajara, que foi a primeira pessoa de origem indígena a compor uma chapa presidencial. E última eleição, tivemos também uma eleição com diversos candidatos indígenas, com diversos indígenas colocando o nome à disposição, diversos também eleitos, eu acho que foram mais de 170 vereadores indígenas.

Esse é o espaço de tomada de decisão que nós estamos buscando

também, tivemos em Pesqueira, o caso do Cacique Marcos, primeiro Prefeito indígena eleito no Nordeste, que ainda não conseguiram a posse, fruto também da perseguição política. Os espaços são vários, são diversos, são os conselhos municipais. Aqui em Palmeira dos Índios, nós temos diversos conselhos municipais que tem cadeiras do povo Xukuru-Kariri, como é o caso do Conselho Municipal de Política Cultural, antes de ser gestor da pasta eu fui Conselheiro Municipal justamente ocupando a cadeira do Povo Xukuru-Kariri.

São diversos espaços, nós estamos tendo a questão da COP26, o encontro das partes sobre mudanças climáticas, que eu acredito que ganhou muita força na mídia oficial, nas redes sociais, a participação indígena, que vemos discursos de parentes indígenas. Tudo isso é fruto da participação indígena, da luta por participação indígena nesses diferentes espaços de tomada de decisão. Inclusive, e isso não é novo, eu percebo muita visibilidade esse ano na COP26, mas desde outras edições do Encontro das Partes Sobre Mudanças Climáticas, já existe a participação indígena.

Eu peguei aqui uma fala da Sônia Guajajara, lá na COP17, onde ela fala: *“temos que ter uma proposta própria para os povos indígenas sobre economia verde, o que de fato vemos como mecanismo que vai contribuir para a melhoria do modo de vida dos povos indígenas e para o clima”*. Então, lá atrás, há mais de 10 anos, a Sônia já falava, *“olha precisamos ter uma proposta para os povos indígenas; não adianta debater mudança climática sem essa participação dos povos indígenas, nós somos fundamentais nessa discussão”*.

Também peguei outra fala, de um outro parente, que é o Francisco Apurinã, onde ele falou, *“sabemos que o território é uma questão de direito e a gente olha para ele não só como a questão de clima, o carbono, a gente olha como um território que tem biodiversidade, água, conhecimento, nossa cura, nosso trabalho”*. Percebam que a relação é muito mais profunda. Quando nós assistimos discursos dos líderes mundiais é uma coisa muito artificial: *“Olha nós temos que reduzir tantas toneladas de carbono, temos que diminuir a poluição em tanto, a emissão*

de gases ultrapassou o limite de X...³³.

Mas não é só isso, não é só carbono, não são só toneladas, é para além. E nós, povos indígenas, enxergamos essa questão como para além puramente do carbono. É como Francisco Apurinã colocou, tudo está ligado, é a nossa vida, é a nossa diversidade, é a água. São diversas expressões, por isso a necessidade de se inserir a população indígena nos mais diversos espaços de tomada de decisão, seja no parlamento municipal na Assembleia Legislativa, na Câmara dos Deputados, seja no encontro das partes sobre mudanças climáticas, seja nos conselhos municipais, e para além disso.

Devido aos impactos que a colonização, devido aos impactos que essa política causa nos nossos territórios, nós, indígenas, fomos obrigados a nos inserir nesses espaços, que não são tradicionais nossos, são espaços coloniais também. Mas nós precisamos, nós enxergamos a necessidade de fazer essa luta, de fazer esse combate por dentro.

Existem tantos outros espaços de tomada de decisão, que são internos. Eu cito, por exemplo, as Assembleias Indígenas. As Assembleias Indígenas são a experiência que eu particularmente considero fantásticas. Nós tivemos as primeiras Assembleias Indígenas do Nordeste ainda no período da ditadura, período em que houve um intenso processo de perseguição. Se tem registro, por exemplo, foi o material que eu tive contato na construção da minha dissertação, em que houve uma Assembleia Indígena do Povo Xokó, na Ilha de São Pedro.

A Ilha de São Pedro é uma ilha que fica no município Sergipano de Porto da Folha, e houve uma Assembleia Indígena com diferentes lideranças indígenas do Nordeste, do país também. Estariam se encontrando, se reunindo para debater a política indigenista, isso em plena Ditadura. E o que é que os documentos oficiais nos mostram? Que em Pão de Açúcar, que é um município Alagoano, estavam quatro policiais federais, e na Assembleia havia policiais infiltrados, onde estavam gravando e transmitindo para os policiais que estavam em Pão de Açúcar a conversa das lideranças.

E o que é isso, senão uma tentativa do Estado de silenciar o

³³ Reproduzindo as falas dos líderes mundiais.

direito de tomada de decisão, de participação política? E a experiência das assembleias continuam até hoje, sendo Assembleias Inter povos, envolvendo mais de um povo, ou sendo também Assembleias de um povo. Em Pernambuco, por exemplo, o povo Xukuru é conhecidíssimo por sua Assembleia, que é um exemplo de organização intenso. Aqui em Palmeiras dos Índios, nós tivemos a assembleia Xukuru-Kariri por muitos anos. A partir de um certo processo de desarticulação, de alguns anos para cá, infelizmente não houve mais.

Por outro lado, passou a ocorrer o encontro da juventude Xukuru-Kariri, que é uma outra experiência que eu acredito ser importantíssima, onde jovens indígenas Xukuru-Kariri, de diferentes aldeias (nós temos aqui aproximadamente 9 aldeias dentro da terra Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios), se reúnem para discutir a conjuntura política, as propostas de futuro para a juventude, a importância de se lutar pela terra.

Então, o encontro da juventude Xukuru-Kariri é também uma assembleia. Essa experiência de discutir, de fazer um processo de tomada de decisão, é muito anterior, nos povos indígenas, é muito anterior à participação nas instâncias não-indígenas, nas instâncias dos brancos. Nós nos inserimos nesses espaços porque fomos obrigados. Se a lei do meu município é construída em uma câmara de vereadores, nós percebemos a liderança de inserir indígenas. Mas, o processo de democracia e de tomada de decisão nas comunidades indígenas, nas aldeias, é muito anterior, inclusive com essa experiência das assembleias indígenas, nestas que são realmente um exemplo de democracia.

Rememorando a fala do professor Geovani, ele perguntou sobre a importância das mulheres, e, realmente, as mulheres têm um papel central, inclusive essa live é oferecida à Maninha, é uma homenagem à Maninha. E Maninha, por exemplo, foi uma mulher Xukuru-Kariri, exemplo de organização, exemplo de luta por democracia, não só para o povo Xukuru-Kariri mas para os povos indígena do Brasil. Me arrisco a dizer também que foi uma das principais lideranças populares deste século. Raquel também, irmã de Maninha, que faleceu recentemente, outra guerreira. E outras e outras mulheres que fizeram e fazem parte dessa luta dos povos indígenas. Em Pernambuco, tem Dona Zenilda, por exemplo, que é tida

como mãe do povo Xukuru; perceba que referência, mãe de um povo.

Primeiro bloco de perguntas

Geovani: Na verdade eu queria agradecer a oportunidade de conhecer um pouco a realidade do Nordeste. A academia, e você também participa dela, nós acabamos fazendo todo um discurso que muitas vezes se distancia da realidade dessas comunidades. A importância da participação também dos indígenas na academia é um processo de construção de espaço de democracia. Eu lhe parabenezo pela sua fala, pela clareza com que coloca a importância dos processos de tomada de decisão democráticos. Eu queria fazer algumas provocações, algumas reflexões que podem ajudar no debate.

Os conflitos existem na democracia, nos processos democráticos, e você lembrou da ditadura militar, de todos esses processos que aconteceram de perseguição. Eu também convivi com essa realidade muito dura de não ter liberdade de poder se manifestar politicamente, e participei de várias assembleias indígenas que tinham esse caráter mais revolucionário mesmo, de retomada de terra, de resistência. Isso para os outros movimentos dentro das organizações populares, inclusive do MST, era um exemplo de resistência, de coragem. Várias lideranças morreram nessa luta, e fica aqui a memória de Chicão Xukuru e vários outros. Eu até me lembro, com muita emoção, de visitar a pedra lá na comunidade de Pesqueira e sentir a energia que ali existe. Como você falava, não é só a preservação da mata, das águas, é a preservação de um estilo de vida, de uma forma de lidar com a natureza, que vai de encontro a um modelo econômico de desenvolvimento que é colocado, que vocês têm que conviver com isso, mas tentando dizer: não é bem assim que deve ser, têm que construir outros processos.

E nos processos de tomada de decisão que os índios exigem participar existem alguns entraves. Essa questão econômica, tem que ter dinheiro, tem que ter recursos para realizar projetos, ocupar espaços políticos como a prefeitura de Palmeira dos Índios. Qual é o impacto disso na confiança da efetividade de poder tomar a decisão, e essa decisão ter impacto na vida das pessoas? Um dos grandes desafios para a participação social, para os processos de tomada de decisão coletivo

de fato participativos, é as pessoas confiarem que “minha opinião de fato será considerada”, quando eu consigo de fato me fazer ouvir nesses processos. As comunidades indígenas têm lutado muito por isso.

Esses impactos, que todo o massacre cultural, econômico, religioso que as comunidades indígenas sofreram, foram de negação dessa autonomia enquanto sujeitos que têm uma perspectiva diferenciada e que tem que ser valorizada nesse processo. Eu até estava fazendo uma avaliação de políticas públicas, que desconsideram essas diferenças culturais, e que são generalizantes. Em uma comunidade você tem que considerar a existência de grupos diferenciados, para garantir que se sintam acolhidos no processo de participação.

Um outro elemento que você resgata, e que é fundamental, são as várias artimanhas e tentativas do Estado de negar e até cooptar as lideranças, que acabam sendo colocadas em uma perspectiva de inimigas da própria comunidade. Eu tenho convivido muito com isso na minha pesquisa de doutorado eu acabei fazendo uma cartografia social dos conflitos. E os conflitos surgem, principalmente, quando vem recursos públicos para determinada comunidade, que há uma malversação acordada com o gestor municipal, envolvendo comunidade quilombola e gestor municipal, e que o poder público municipal faz questão de jogar a responsabilidade para a liderança.

E há essa retirada do Estado que diz: “olha, agora quem fez errado, quem cometeu o crime, o desvio, foi a liderança”. Então, esse grande entrave do Estado, retirando a sua responsabilidade, como é que você pode refletir? Pensando: esse papel, que não é da liderança comunitária, o papel é do Estado, separar os papéis. Eu trago aqui o elemento da FUNAI: como é que fica a Fundação Nacional do Índio, que agora nós temos um contexto extremamente negativo na gestão da fundação, porque tem militares. Como você bem lembrou, a ditadura militar foi um dos piores momentos da luta indígena. Como é que fica a luta pela ocupação de espaços de participação e de tomada de decisão junto a FUNAI, essa é uma outra provocação que eu faço. Então temos três perguntas no *chat*:

“Como se dão os processos de tomada de decisão no povo

Xukuru-Kariri? Como se dão as escolhas das lideranças?”

“Como é a organização política do povo Xukuru-Kariri? Cada aldeia tem suas lideranças? Há uma liderança geral? Como são as discussões e as decisões que envolvem o povo como um todo?”

“O que contribui para que os indígenas apresentem índices de morbidade e de mortalidade muito superiores àqueles verificados no restante do país? Existe uma estrutura adequada para o atendimento à saúde desses povos?”

Comentários de Cássio Júnior

As duas primeiras perguntas dialogam, porque falam justamente de lideranças, como é que as lideranças são escolhidas, como ocorre essa organização social e política. No povo Xukuru-Kariri nós temos, inclusive, aldeias fora de Alagoas, através de um processo de um certo deslocamento em busca de melhores condições de vida; nós temos aldeias Xukuru-Kariri na Bahia e em Minas Gerais. Mas o território tradicional fica aqui em Palmeira dos Índios. Dentro da terra Xukuru-Kariri nós temos oito aldeias já reconhecidas e mais uma em processo de reconhecimento.

O que acontece é que cada uma dessas aldeias tem suas próprias lideranças, caciques, pajés, conselhos de lideranças... Essa questão pode variar de povo para povo, porque tem povos indígenas que têm ali a liderança local de cada aldeia, mas tem um cacique geral, como é o caso do povo Xukuru, lá de Pesqueira. Ali tem mais de vinte aldeias, cada uma tem seu conselho de liderança local e tem o Marcos que é o cacique geral. Aqui, em Xukuru-Kariri, esse modelo de cacique geral não foi implantado, não correspondeu contexto local. Aqui, cada aldeia tem seu cacique, o pajé, lideranças. Geralmente, os conselhos de liderança têm um papel central na tomada de decisão, porque é justamente o espaço em que se descentraliza, em que as diferentes famílias têm assento, têm espaço de representação, então é um espaço importantíssimo.

No entanto, quando a temática envolve o contexto geral do povo Xukuru-Kariri, essas lideranças de cada aldeia se reúnem em uma grande reunião. Por exemplo, atualmente, nós estamos com um problema aqui

na minha comunidade, na Fazenda Canto, um problema com a CASAL que é a Companhia de Saneamento de Alagoas. Passa uma adutora da CASAL por dentro da nossa aldeia. Os parentes, vendo a necessidade de produzir, de se alimentar, vêm usando água dessa adutora para irrigar suas plantações, suas hortas. Aí, a CASAL acusa a comunidade da Fazenda Canto de estar furtando água. Essa adutora tem o objetivo de levar água de uma barragem para a cidade de Palmeira dos Índios, mas a própria constituição diz que o usufruto das terras indígenas é exclusivo dos povos indígenas, então a companhia de saneamento não podia passar essa adutora pela nossa comunidade. Esse é um problema que diz respeito à Fazenda Canto, então ele está sendo lidado pelas lideranças de Fazenda Canto. Mas tem alguns problemas como a demarcação do território, que diz respeito à todas as aldeias Xukuru-Kariri. E é nesse momento que as lideranças das diversas aldeias se reúnem para conversar e tomar os rumos da decisão política, mediante aquela problemática. Então, aqui em Palmeira dos Índios, é basicamente assim que ocorre em relação à tomada de decisão.

A última pergunta, sobre os índices de mortalidade e problemáticas de saúde, é muito interessante e é também um tema que causa muita dúvida. Por exemplo, se tem uma ideia de que os povos indígenas são mais sensíveis a doenças do ponto de vista imunológico, e de fato os povos indígenas são mais sensíveis sim, a epidemias, por exemplo. Pelo menos no contexto atual, nesse contexto de quinhentos anos de contato no Nordeste, essa maior sensibilidade não ocorre do ponto de vista imunológico. Me lembrou muito uma entrevista que eu li, que saiu logo no início da pandemia, onde um médico chamado Andrey Cardoso, médico da Escola Nacional de Saúde da Fiocruz, que tinha uma longa experiência com H1N1 entre povos indígenas, começou a fazer sua análise sobre o coronavírus, e disse: *olha, a problemática não é imunológica, não é biológica. Os povos indígenas são mais sensíveis a pandemias, como o caso da H1N1 e do Coronavírus, devido às condições sociais e econômicas.*

Então, povos que não têm o seu território demarcado, povos que muitas vezes vivem na beira de estradas, povos como os lanomâmis que vivem ali com a ameaça da mineração tendo suas águas contaminadas com mercúrio, inclusive os primeiros casos de coronavírus entre

os lanomâmis foram justamente pelos garimpeiros que invadem constantemente aquele território. Povos que vivem afastados, nós temos povos que vivem há 100/120 km da cidade mais próxima (não é o caso do Nordeste) mas temos no Brasil, e muitas vezes nessas cidades mais próximas não existem hospitais de referência. Então, o Andrey Cardoso, que é esse médico, professor da Fiocruz, destaca isso, constata que realmente os índices de mortalidade são maiores nos casos de pandemias, entre povos indígenas, mas isso não é uma questão biológica, é uma questão social, econômica e política. Se as terras fossem demarcadas, protegidas e não houvessem garimpeiros, certamente as problemáticas seriam bem menores.

E aí professor, quando o senhor falou e trouxe suas provocações, é muito interessante, porque traz a memória de diferentes lideranças, como é o caso de Chicão. E a trajetória de Chicão realmente emociona, ela traz essa emoção porque apesar da tragédia é uma história de luta também muito bonita, porque ele não se acovardou. Eu acredito que menos de um mês antes do seu assassinato, ele discursava para o povo Xukuru naquele processo de retomada de uma identidade indígena. Chicão foi para São Paulo, foi ser caminhoneiro, mas houve um momento em que ele teve uma tomada de consciência: *não, eu sou indígena, eu tenho que lutar pelo meu povo, eu tenho que recuperar meu território*. E em um dos seus discursos, poucas semanas antes de ser morto, ele discursava para o povo Xukuru: *olha, estão querendo fazer comigo a mesma coisa que fizeram com Che Guevara, com Antônio Conselheiro*.

Nós percebemos que era o momento em que aquele indígena, até então visto como leigo para muitos, estava em um estado de uma tomada de consciência, e que tinha conhecimento de lutas populares no Brasil, fora do Brasil, em nível internacional, e ele sabia que a vida dele estava em risco. E uma das falas dele, que inclusive é usada até hoje em encontros, em assembleias, o povo Xukuru gosta de trazer essa frase, onde ele fala: *"em cima do medo, coragem"*. Era uma situação para amedrontar ele, mas, *"em cima do medo, coragem"*. Ele foi corajoso, ele perdeu sua vida pouco depois dessa circunstância, e, para muitos, a luta do povo Xukuru lá em Pesqueira tinha acabado. Com a morte de Chicão, tinha acabado também a luta do povo Xukuru.

E ali, justamente no contexto do seu sepultamento, a Dona Zenilda, a sua viúva, falou também uma frase que ecoa até hoje. Ela falou: “ele não vai ser sepultado, ele vai ser plantado para que dele nasçam novos guerreiros”. E efetivamente, depois da morte do Cacique Chicão, a luta não parou, muito pelo contrário, surgiram novos guerreiros, o povo Xukuru passou a retomar seu território, faziam uma retomada atrás da outra, e hoje é um exemplo de organização indígena no Nordeste, têm 95% do seu território demarcado. Mas, para isso, foi necessária uma tomada de consciência e uma tomada de decisão: *olha, é necessário retomarmos o território*. É isso professor, eu também sempre me emociono quando falo nessas histórias!

Segundo bloco de perguntas

“Cássio, tem aldeia no município de Taquarana?”

Comentários de Cássio Júnior

Taquarana é um município do Agreste Alagoano, fica aqui próximo de Palmeira, e sim, nós temos uma família Xukuru-Kariri, uma família extensa que se fixou em um território nessa região de Taquarana. E eles, atualmente, vivem uma luta jurídica com os herdeiros de uma fazenda, por esse pequeno território onde eles se fixaram. Os herdeiros de uma fazenda da região reivindicam essa pequena terra como sendo pertencente à fazenda, e é uma questão que está judicializada. Um grupo ligado ao Instituto de Ciências Sociais da UFAL fez um relatório preliminar da aldeia, um relatório socioeconômico e antropológico. Os parentes dessa comunidade em Taquarana, que lutam para ter aquela área registrada como uma aldeia, ganharam na justiça o direito de serem assistidos pela FUNAI. Sabemos que hoje a FUNAI, como o professor Geovani colocou, tem pouquíssima estrutura, mas esses parentes ganharam uma liminar que obriga a FUNAI a atendê-los. Então, a FUNAI presta uma assistência mínima dentro da conjuntura política atual, obrigada por força de decisão judicial.

Capítulo

6



Saberes Indígenas: processos de transmissão de conhecimento e educação

Darlene Yaminalo Taukane³⁴

111

Fala inicial dos mediadores

O tema deste encontro de hoje é “Saberes Indígenas: processos de transmissão de conhecimento e educação”. No momento em que muito se discute sobre políticas de educação tanto no contexto governamental, como de pedagogias que deem conta das demandas sociais em todas as suas dimensões, acreditamos que os povos indígenas também têm muito a dizer sobre esse tema. Entendemos este como um assunto também bastante importante para a construção que viemos tentando fazer sobre gestão social, a partir do pensamento indígena e indigenista.

Fala inicial de Darlene Yaminalo

Para mim, também é uma gratidão estar compartilhando agora,

³⁴ Indígena da etnia Kurâ Bakairi e Coordenadora do Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi.

nunca tinha feito Live com pessoal do Estado do Ceará. Eu conheço Celiane Brasileiro e Fabi Fonteles, eu já estive uma vez aí, na formação de professores e foi muito legal conhecer o trabalho, de ver que desde a década de 90 que a gente está permeando, transitando na educação escolar indígena.

Toda vez que eu falo sobre educação escolar é uma reflexão, uma busca de o quanto que a gente caminhou, quanto que a gente conquistou as coisas e o quanto era difícil a educação escolar, fazendo essa avaliação. E quem eu sou? Eu sou Darlene Yaminalo Taukane, da etnia Kurâ Bakairi do município de Paranatinga, Mato Grosso. Meus pais ainda moram na aldeia, a minha base, a minha comunidade. Nós temos uma aldeia que chama Kuiakuare. Eu venho da família que sempre lutou pela sobrevivência, pela resistência. Do lado do meu pai, eu sou descendente do pessoal do Xingu, e minha mãe sempre foi da beira do Rio Paranatinga. Paranatinga, na nossa língua chama “Rio Pakuera”, rios pombos. E esse rio vem para Teles Pires, depois vem do Pará e do Pará deságua no Amazonas.

Essa é correnteza que a gente faz, essa correnteza que a gente luta, sobrevive e resiste ainda. Mas meu povo, uma parte sempre viveu na floresta, por isso que a transmissão de conhecimentos que meus avós e os meus bisavós sempre falavam assim: “olha a nossa educação lá no mato não era assim, era dessa forma, né”. Eu nunca pude compreender que essa educação do mato e que agora é a Educação do Cerrado, o que que mudou? O que que não mudou?

Eu vejo que a transmissão de saberes indígenas está muito ligada no dia a dia do fazer. Mas há aquela educação mais sistematizada. Nós somos de uma tradição que forma a gente, forma o corpo na reclusão. As meninas, as mulheres quando vem sua primeira menstruação, elas ficam em estado de reclusão. É a educação feita a partir dessa mudança do corpo, onde a gente vai aprendendo a tecer redes. Porque na reclusão, a gente tem que ter atividade e alguma coisa de fazer o trabalho com as mãos, a gente aprende a fazer rede, a gente aprende fazer esteiras, a gente aprende todos os direitos que eu tenho de nome, tanto do lado da minha mãe e do meu pai, que são os meus

parentes próximos; parente distante, com quem que eu posso casar.

A educação é feita com dor também, porque a gente fica reclusa, durante o período da menstruação mesmo, que as mulheres vão entender isso... No nosso sistema cultural Bakairi, a gente não come, para que a gente possa sentir exatamente o corpo da gente. O que que a gente aguenta, o que que a gente sobrevive. São os cuidados de a gente tomar banho, de beber água, a atenção é voltada para a gente. Eu vejo que a educação não é só a céu aberto, as experiências nossas da maneira como a gente vive são rigorosas, essa é uma educação da construção no corpo principalmente.

Quando termina esse período, a gente fica mais tempo. Porque quando vai terminando esse ciclo, a gente tem que levantar muito cedo. Por que é importante que a gente não coma muito? Passar um pouco de fome para que o corpo tenha dormência? Quando chegamos no momento de escarificar o corpo, e nós temos esta tradição, o corpo inteiro é preparado para passar remédio. Acreditamos que todos esses remédios, que vão no nosso sangue, no nosso corpo, é o que vai ser o resultado da nossa espiritualidade, da nossa beleza, da nossa gentileza, a transformação do “Mundo Eu”, do meu corpo.

Eduardo Viveiros que fala isso, da construção do corpo dos jovens indígenas do Xingu. É o resultado dessa reclusão que vai me dizer se eu sou uma pessoa gentil, se eu aprendi todas as tradições. Porque ele não está só, é de interesse da minha família, mas é interesse da minha comunidade, o que é que eu vou ser para essa comunidade, o que se vai esperar da minha maturidade, do meu amadurecimento enquanto mulher, enquanto mãe. Principalmente como mãe, porque a tarefa de transmissão e ensinamento dos saberes compete principalmente para as mulheres.

Os homens também têm essa atribuição, mas nós mulheres que temos mais a tarefa, a atribuição é nossa. A gente tem que estar sempre atentas para ensinar nossos filhos, para que eles possam repetir os mesmos rituais. Porque são essas tradições que fazem com que a gente seja a nossa identidade, a nossa cultura, e que nos fortalecem. Os homens, também, quando ficam reclusos que aprendem a confecção dos *apaces*,

os trançados, aquelas formas geométricas que são belíssimas. Lá eles também passam o remédio para ser um bom atirador, principalmente no arco e flecha, passam o remédio para ser bom caçador.

Tudo isso é preparado nessa fase, o conjunto desses saberes, que vão preparar essas pessoas, na nossa sociedade. Eu vejo, com os jovens de hoje em dia, que mudou muito a nossa forma de educar. Antigamente, na reclusão pubertária, ficava um ano exatamente para que os jovens se preparassem melhor. Mudou muito isso, pela nossa maneira de interagir com a sociedade envolvente, e também com as escolas, com as igrejas, com as pessoas missionárias, que vão atuando no nosso meio.

Então, vai mudando nossa maneira de ver as coisas. Mas é tão bom quando a gente percebe, porque os saberes indígenas também nos dão autonomia. Quando eu sei cantar todos os cantos e rituais, eu não preciso de ninguém, não preciso favores de ninguém que venha casar comigo. A pessoa que sabe fazer reúne as outras pessoas, têm liderança disso. Reúne as pessoas, vão cantando, vão trazendo as pessoas para próximo, vai cantando, fazendo os rituais, o que ele aprendeu.

Eu vejo que é tão bom aprender os cantos, todos os rituais que fazem parte da nossa sociedade, como batizado de milho. Nós não somos povos clânicos³⁵, mas nós somos povos de parceria, a gente fala, “nós temos uma parceria com aquela pessoa”, que é uma pessoa bem distante de mim, que não é meu parente chegado, mas é aquela pessoa que tem que chamar, tenho que me aproximar dela. Porque eu vou me aproximar daquela pessoa quando estamos juntos fazendo os rituais, principalmente porque a gente vai trabalhar juntos, vamos pensar juntos, vamos promover junto, vamos à caçada juntos. Os homens fazem muito bem isso, e por outro lado nós, mulheres, também vamos trabalhar juntas com as nossas parceiras.

A gente vai pensar junto, a gente vai cantar junto, vamos trabalhar juntas na preparação de uma festa, de um ritual. É nessa oportunidade que as crianças, que nos olham, que nos veem dessa forma, vão aprender a fazer as coisas. É tão gratificante quando eu

³⁵Que formam clãs.

vejo isso, principalmente no *batizado de milho*, que é o que eu mais gosto. O dono da festa, principalmente, vai de casa em casa, para ver se está tudo certo, se está tudo pronto, para ele gritar lá no pátio, para que ninguém, nenhuma pessoa, nenhuma família, chegue atrasada. Ele vai de casa em casa ver se tá tudo certo, se tá tudo bem.

Quando ele fizer essa vistoria, vamos dizer assim, é que ele vai gritar no pátio dizendo: “olha pronto, pronto, vamos chegar”. É tão bonito, sai todo mundo ao mesmo tempo como se fosse treinado, preparado para isso, ele é preparado para isso também. Quando o dono da festa grita no meio da festa todo mundo sai com seus alimentos, com suas coisas, com sua família, seus filhos, com seus adereços e vai todo mundo no pátio, e isso é um momento muito mágico.

Tudo isso, pra gente, não parece que é um ensinamento, mas a gente tem que perceber esse momento com mais detalhes, de uma forma que se torne; os rituais se dão conforme a nossa tradição. Eu vejo que o saber indígena é muito rico, nós temos, assim como todos os povos têm, seus rituais; tem sua grandeza de ser e estar no mundo com suas culturas, com sua identidade.

Como estive falando, meu pai é uma parte do povo que veio do Xingu, e minha mãe é da região de Paranatinga, da beira do Rio Paranatinga mesmo. Então uniram esses saberes também. Em 1884, houve a passagem de Karl Von Den Stein no Xingu, o meu bisavô foi acompanhante desse pesquisador, que registrou pela primeira vez o nosso povo, a nossa cultura, e foi em direção ao Xingu. Desde essa época, o pessoal do Xingu é um povo que chama muita atenção, pela grandeza do seu território, pela grande quantidade de etnias que vivem lá.

O mundo sempre foi atento, e o mais interessante é que esse pesquisador fala do meu bisavô, que se não fosse ele, a maestria na travessia do Cerrado, a maestria de fazer canoa e de passar grandes cachoeiras, cachoeiras bravas, essa expedição não teria sucesso. Ele fala que ele era um exímio fabricante de canoas.

Eu vejo que naquela época, a educação era isso. Esse que era o fazer, esse que era o importante de um homem que é preparado. Quando ele foi participar dessa expedição não era nem casado. Eu

vejo quanto é importante a figura da pessoa, do indígena, de ter a responsabilidade de se destacar numa expedição científica, e, é claro que ele é um mero coadjuvante dessa expedição, mas ao ler os relatos, o que está escrito, eu vejo o quanto que ele estava preparado.

O que nós vemos hoje em dia é que nem todo mundo está preparado para fazer sua canoa de casca de Jatobá, e muito menos de uma tora de madeira. É importante isso, porque nos momentos difíceis, nos momentos de travessia, é bom ter habilidades para a gente compartilhar nossos saberes.

E eu vejo também que, em relação à faixa etária da educação, no nosso mundo, na maneira como a gente vê educação, eu classifiquei no meu trabalho de dissertação em 7 etapas. Não sei se eu lembro ainda, mas em primeiro momento é aquele da criança ser bem inocente, não sabe o que faz, sabe só mamar, chorar, muito dependente do pai e da mãe. Aos poucos vão se desenvolvendo, e vai ter suas reações de fazer birra, querer comer, desobediente mesmo, e aos pouquinhos a gente vai percebendo que a criança tem noção das coisas. Essa noção que a gente aproveita, pra criança fazer uns pequenos favores de “olha leva isso para sua avó”, “faz isso lá”, “vai fazer tal coisa”, “vem me ajudar”.

Isso era bem definido, até na década de 1970. A gente via esses momentos de pegar água, de a gente ir em companhia das nossas avós pegar lenha, ir na roça, nossos pequenos cestos traziam as coisas, tudo isso era para nosso corpo acostumar com o peso. Lembro muito bem que meu pai fazia um pequeno *bakité*, comprava aliás do Povo Xavante, que morou um tempo no nosso território. Aí meu pai comprava um *bakité*, um cesto, do nosso tamanho à medida que a gente ia crescendo o tamanho do cesto ia aumentando.

Era muito isso, o nosso corpo se acostumava a ir e voltar, caminhar uma longa viagem de duas horas a pé e voltar, e a gente ia acostumando o nosso corpo com isso. Quando a gente cresceu, já podíamos trazer nossos alimentos da roça. A gente não vê isso mais, hoje mudou bastante. Na realidade, na década de 1920 começou a educação escolar entre os Kura Bakairi, época que o serviço de proteção aos índios começou a atuar no nosso povo. A primeira coisa também, foi a educação escolar

que foi introduzida, mas foi produzida de maneira a colonizar o meu povo. Então foi assim “vamos dar educação para ler, autonomia”. Era pra ler e escrever, e principalmente assinar livro de ponto.

Era um trabalho muito forçado naquela época, os homens trabalhavam na roça coletiva, que não era deles, era para sustentar outra expedição para “amansar outros índios”, como eles falavam. Meu povo, nessa época, trabalhou muito com criação de gado, que era do SPI³⁶. Mas é a ideia, a intenção, era “mantear”³⁷ as carnes de vaca e levar para expedição de contatar outros povos. Eles que faziam frente, eles que abriam as estradas.

A educação escolar começou assim, e por outro lado, as mulheres eram preparadas para serem empregadas domésticas, para trabalhar para as pessoas do Serviço de Proteção aos Índios, que eram os grandes funcionários que existiam, e as casas de alvenaria que eles construíram com o tempo. Mas isso foi passando, foi uma maneira de amansar a gente, de colonizar a gente do meu povo.

Tem uma fase bem interessante, que todo mundo sabe, é uma história coletiva, na memória de todo mundo. Quando começou a escola, todos os alunos foram colocados na fileira para repetir os nomes: “como é seu nome?” E eles quase não sabiam o nome deles em português, sabiam o nome na língua. “Então você é *fulano de tal*, guarde seu nome” e iam recebendo as roupas também, uniforme para você ir para escola. E quando os meninos estavam na escola, eles falavam que coçava, que não estavam acostumados com a roupa no corpo.

Assim que saía da sala de aula, todo mundo já tirava a roupa. Foi essa época que começou a ser introduzida a educação escolar dessa forma. O quanto que a gente caminhou para que tivéssemos isso hoje, a educação escolar hoje em dia, temos Escola Municipal e a Escola Estadual, gerenciadas pelos professores, a maioria tem curso superior. Mudou muita coisa, mas quem foram os pioneiros, o primeiro contato, os primeiros professores? Os primeiros professores foram bilíngues, aquele professor que traduzia na sala de aula de um professor não indígena.

³⁶ Serviço de Proteção ao Índio.

³⁷ Carregar nas costas.

Foi um processo, um espaço de aprendizado, também, de como dar aula. E quando veio a lei para que nós pudéssemos ser professores e ser contratados, foram aquelas pessoas que já observavam a prática do professor de como dar aula, tudo isso foi também reaproveitado na sala de aula. Porque todos sabiam como que dava aula, como que as professoras procediam, como era o monitor. Ele deixou de ser um simples ajudante, agora ele assumia a sala de aula também e alfabetizou muita gente.

Hoje em dia nós temos essa fase, de apropriação dos conhecimentos, dos saberes. Existe a valorização da cultura, o currículo de ensino das línguas, das histórias, de um contexto. Hoje existe uma interculturalidade, porque antigamente, para chegar nisso, foram anos e anos. Fazendo uma retrospectiva, o que nós tivemos: a educação escolar nas mãos de SPI, na mão da Missão e na mão da própria Funai. Quando passou o gerenciamento da Fundação Nacional do Índio, preparar o MEC foi um salto muito grande. Por outro lado, os professores que já estavam acostumados a interagir, a negociar a aquisição do material, quando passou para município foi terrível, eu acho que para a gente acostumar, para a Prefeitura Municipal nos aceitar de fato, entender que era também a missão, que nós também éramos munícipes, foi muito difícil esse trabalho.

Era sempre com desprezo, era falta disso, falta daquilo, atraso do pagamento. Tinham professores que iam receber e não tinha dinheiro; não sei se era proposital, mas ficavam numa fila enorme, tinha vezes que eles não tinham onde dormir, porque não tinham dinheiro. Tudo isso foi construído a duras penas mesmo, eu me lembro muito bem disso. E, para hoje estar assim com os pagamentos dos professores no Banco do Brasil; hoje eles podem usar a biometria e o cartão. Muita gente passou por isso, para construir essa educação escolar com muita dureza, vamos dizer assim.

Essas pessoas já se aposentaram, nós sabemos que essas pessoas também alfabetizaram muita gente. E hoje em dia, no meu povo, a maioria é alfabetizado, sabe ler e escrever. Têm aquelas pessoas que sabem ler e escrever minimamente seu nome, tem pessoas que não.

Podem até não falar, mas todos entendem o português.

Foi uma caminhada de dureza, mas também de muitas conquistas. Hoje eu posso dizer que a educação escolar, que chegou para todo mundo, foi feita pelos pioneiros que passaram, que se atreveram a construir a educação escolar. Que não tiveram medo de errar ao construir, para que nós estivéssemos hoje em dia cursando uma faculdade, tendo os nossos direitos em todas as universidades hoje do Brasil.

Porque, antes, eu acho que o povo brasileiro nem sonhava ainda, as universidades se abriram; até tem algumas que têm resistência. Mas são as nossas lutas, são as nossas conquistas também, eu fico muito feliz quando vejo jovens hoje em dia. Eu estava ouvindo agora o currículo da Cris, fazendo doutorado, nossa que maravilha, eu fico muito feliz.

Eu comecei assim, estudei numa faculdade particular porque nunca passava na Federal, e eu falei “mas se eu saí da minha aldeia para estudar, e eu vou estudar”. Eu vim com esse objetivo. Hoje tem as cotas, que são necessárias para a manutenção dos estudantes na cidade. Não é fácil, mas é sempre bom ter um apoio e que as pessoas, os indígenas também saibam aproveitar essas oportunidades. E é isso, se tiver alguma coisa que eu não falei vocês podem me perguntar, eu estou à disposição.

Questões em debate

Primeiro bloco de perguntas

“As aldeias e comunidade indígenas têm total autonomia para formular suas próprias políticas de ensino? O Estado impõe ou interfere de alguma forma?”

Comentários de Darlene Yaminalo

Sim, tem bastante. Nós ainda não temos uma escola autônoma que seja nossa mesma, com nossos pensamentos, com nossas metodologias, com todos os nossos processos, existe ainda a grade curricular, as cargas horárias que os estados e os municípios gerenciam as escolas têm. É um sonho, um dia a gente ter uma escola com a transmissão dos nossos saberes mesmo, mas isso ainda não é

possível. Hoje em dia está tudo sistematizado, tá tudo no computador, na internet, os professores inclusive fazem suas aulas, registram suas aulas, hoje em dia, através de computadores, através de sistema online que a secretaria disponibiliza e faz essa contagem de tempo, de horas de aula e tal, então é uma forma de controlar. O que nós temos no currículo é a interculturalidade, são nossos saberes, a gente tem essa liberdade hoje em dia, se eu quiser trabalhar com os temas eu posso trabalhar. Por exemplo, lá nas escolas que eu sempre tenho contato, as escolas da aldeia, eles trabalham muito com a pintura corporal, com as crianças até a turma do terceiro ano, terceiro grau que eles falam lá. Mas nós não temos essa autonomia ainda, conta com o apoio e gerenciamento das escolas estaduais e municipais.

Desde a década de oitenta que a gente vem introduzindo os próprios indígenas Bakairis para assumir as salas de aulas. Na década de noventa começou um processo de difamação de professores indígenas no estado, depois tivemos a faculdade intercultural, que existe até hoje. Graças a esse avanço de políticas públicas do Estado, não porque eles queriam, mas porque nós forçamos isso, que tem hoje os professores todos formados. E tem Pedagogia Intercultural Indígena, que forma os professores para alfabetização, então nós temos ainda esse grupo.

A educação escolar, todas as escolas da aldeia recebem material, ou do estado ou do município, então vem já pronto, nós não temos material didático para todas as séries nem para todos os ciclos. O que é legal, hoje, que os professores fazem, é a interpretação disso, dialogam com os alunos, quando fala de geografia, fala do seu próprio território, para que o aluno tenha compreensão. O que é rio, o que é riacho, igarapés, essas coisas... Vão fazendo essa interpretação, do que significa isso, quando fala de outros países... “Olha, tem essa cidade...” A educação é feita na base da interculturalidade, eu conheço a minha cultura e eu conheço outras culturas, não que seja uma cultura irrelevante, mas são complementares. Eu sinto que essa é uma forma bem bacana, porque eles vão compreendendo e entendendo. E hoje, com o acesso à internet das escolas, tem algumas que têm acesso, a própria secretaria de educação já coloca internet, precisa para que os professores registrem

suas aulas, e vai pesquisando também. Então, eu sinto que a gente ainda é dependente de material didático, o que vem de fora.

Segundo bloco de perguntas

“Essas línguas tradicionais são ensinadas nas escolas atualmente? As escolas são bilíngues nos territórios?”

“E tem materiais escritos no idioma de vocês?”

Comentários de Darlene Yaminalo

Sim, porque nós temos uma diversidade muito grande no Brasil agora. Têm as pessoas que nem falam mais suas línguas, mas os povos que falam suas línguas, é obrigatório, hoje em dia, tem uma lei que dá todo amparo para que a educação escolar comece com a alfabetização na própria língua. Isso facilitou tanto, porque não gera aquele estranhamento. É muito bom, muito gratificante, as crianças entendem. Nós temos nosso alfabeto já registrado, então tem professores também de língua indígena que foram treinados, que foram ensinados mesmo para ter toda a técnica, também pela Universidade Intercultural da UNEMAT, do Estado do Mato Grosso, e eles dão uma aula que é uma beleza. Eu gosto muito de ver os professores dando aulas de línguas.

Sobre o material, esse é o grande desafio para as escolas indígenas. Mas nós temos a felicidade, eu mesma, quando comecei a pesquisar a educação escolar no meu povo, critiquei muito a Sociedade Internacional Linguística dos americanos. Lá eles têm materiais muito riquíssimos. O que os professores fazem atualmente, eles vão adaptando na medida que vão se apropriando daquilo lá. Têm sobre plantas, sobre histórias, sobre os animais, sobre os peixes. Mas eles trabalharam com o próprio Povo Bakairi, então têm as pessoas que sabem, que entendem como foi feito aquilo lá. Então, os professores se apropriaram disso. Inclusive, nós estamos com uma tentativa com a Universidade Federal, publicando esse livro para alfabetização das crianças. Não é fácil trabalhar sem material, mas eles dão conta sim.

Terceiro bloco de perguntas

“Como se dá a interação do saber formal (escola) com os processos tradicionais de transmissão de conhecimento? Ajuda ou atrapalha? Eu sinto, pela sua fala, que está mudando o contexto, conhecer coisas de fora da aldeia não é ruim necessariamente, mas tem uma relação nesse processo”.

Comentários de Darlene Yaminalo

Na nossa geração eu não vejo tanta mudança de comportamento, eu vejo que os alunos sabem que existe a complexidade de coisas no mundo, o que tem no mundo. O que eu acho que prejudica muito, não só os jovens, mas a comunidade inteira, são bebidas alcoólicas. O que não é preciso nem de educação de fora, são os comportamentos. Então, o que vem de fora também é aquilo que eles olham na internet, ficar muito tempo no celular, isso eu vejo que atrapalha muito. Atrapalha a pesca, atrapalha a ajuda aos pais. Na educação em si, eu vejo que tem um comportamento dentro da sala de aula, existe o computador, como qualquer escola não-indígena, precisa ter essa clareza, esse pulso firme do professor. Mas eu vejo que a maior parte do tempo, tem jovens indígenas que ficam muito tempo no celular, sem se dar conta, esquecendo do que tem que fazer no seu cotidiano, isso para mim atrapalha.

“Na verdade, o problema não é a questão da escola em si, mas da influência geral do mundo envolvente de fora da aldeia que acaba trazendo essas questões. Isso influencia muitos jovens a não querer, muitas vezes, seguir as tradições, fazer as ritualísticas, esse tipo de coisa?”

Comentários de Darlene Yaminalo

Hoje em dia depende muito dos pais, porque tem os pais que são tradicionais, que mantêm a cultura, que são firmes e já se preparam. Porque, para esses rituais é importante que os pais já vão falando que isso é ritual. Para mim, quando aconteceu comigo, meus pais e meu avô já vinham falando que iam ter a maior alegria de fazer essa festa para mim, então eu já recebi isso com naturalidade, e eu vejo também que os pais que fazem isso já vem preparando. Esses dias eu tive a notícia que uma menina de onze anos já estava fazendo a rede para

ela, fiando o algodão para a rede dela, trabalhando nessa rede para, assim que se tornar uma menina moça, já ter a rede que ela mesma fez para ficar em reclusão. Então, os pais já prepararam, já fizeram isso de forma pedagógica, uma coisa prazerosa, uma coisa benéfica para ela, então foi uma coisa muito agradável para essa menina. Eu acho que essa tarefa não é da escola, é atribuição dos pais, os pais têm que preparar os filhos.

Quarto bloco de perguntas

“Qual o maior desafio de sair do território, ingressar no mundo acadêmico, aprender os códigos do colonizador e depois voltar ao território para transformar a antiga escola colonizadora?”

Comentários de Darlene Yaminalo

O maior desafio para qualquer pessoa sair da sua aldeia, é sua manutenção na cidade, dignamente, porque quem sai precisa ter um amparo, precisa ter uma casa, precisa ter um acolhimento, por isso foi tão importante as cotas, as cotas raciais, as cotas para povos indígenas. Porque deu oportunidade para que o aluno pudesse pagar um aluguel, pudesse se alimentar, se vestir... Foram muito importantes essas cotas, embora malvisto pela maioria dos brasileiros, mas isso foi muito importante, esse apoio institucional. É um conjunto de coisas que a gente necessita, para transitar, transporte, para vestir, para calçar, muda radicalmente a vida da aldeia para a cidade, exige outro tipo de aparato, outro tipo de instrumento, então eu acho que esse é o maior desafio. Se não tiver apoio, ele não sobrevive, ele volta e acaba com seus sonhos, por isso que é importante.

Aqui na universidade federal teve tutoria, que acompanhou os estudantes nas suas dificuldades, na dificuldade das disciplinas, na adaptação, teve todo acompanhamento de um antropólogo, de um psicólogo, quando as pessoas entenderam que estavam acolhendo os alunos indígenas. Nesse processo, tiveram alunos que terminaram seus estudos, tiveram alunos que desistiram no meio do caminho, e pessoas que não chegaram a completar. E o desafio quando termina é como que ele vai se empregar na aldeia, isso é o maior desafio

também, quando ele chegar lá na aldeia ele vai ter concorrência com os próprios parentes, porque tem os parentes há muito tempo dando aula, como diretor, e têm poucas vagas. O que acontece, se existe um processo seletivo, tudo bem, qualquer pessoa, aquele que for o mais bem colocado, vai conquistar sua vaga, mas se não tiver isso, só indicação, eles vão ficar no meio do caminho mesmo, ou procurar outros povos indígenas para trabalhar, ou ficar na cidade. Isso que acontece, essas são as dificuldades que eu vejo.

Quinto bloco de perguntas

“A medicina tradicional também é ensinada às crianças?”

Comentários de Darlene Yaminalo

Geralmente não, esse assunto não se fala na escola, esse assunto é mais entre as mulheres e os homens de mais idade. Ele nunca vai entrar, porque tem muito a ver com a espiritualidade das pessoas, têm pessoas que se dedicam a isso, de alguma forma têm o conhecimento. A gente sempre fala que tem chamado para isso, então não é qualquer um que vai mexer com as plantas medicinais. Pode e deve quando um indivíduo quer, mas esse assunto, eu acredito que, não digo jamais, mas ele não é apropriado para levar para a sala de aula. Nós temos as mulheres, que são conhecedoras de raízes, das plantas, assim como os homens. Tem os pajés também, mas isso é um ensinamento à parte, quando o indivíduo se interessa e quer aprender, mas é isso, não é ensinado em sala de aula.

Capítulo 7



Políticas Públicas de Escolarização Indígena

Sônia Truká³⁸

125

Falar de políticas de escolarização indígena é um desafio grande. E por que é um desafio? Porque nós tivemos muitos avanços na educação escolar indígena de Pernambuco, e ainda temos muitos entraves. As escolas indígenas de Pernambuco hoje fazem parte da esfera estadual. Com a retomada do território, a última retomada de 1999, retomamos também as escolas indígenas. Elas eram do município, e os professores não eram indígenas.

Ao retomarmos as escolas, começou o processo paralelo de retomada do território e retomada das escolas indígenas. Aí passou-se a trabalhar com os professores indígenas. E o desafio era ainda maior, porque nós queríamos uma escola diferente, uma escola específica intercultural, uma escola que não trabalhasse só o que vinha da

³⁸ Professora com formação na área de Ciências Humanas e Sociais, Licenciatura Intercultural na UFPE, Pós-graduada em Interculturalidade e Decolonialidade na Educação Escolar Indígena e Quilombola pelo IF Pernambuco. Atualmente exerce a função de Secretária da Escola Estadual indígena Capitão Dena em Cabrobó - PE.

base curricular nacional, mas também uma escola que trabalhasse a história do povo, a história do povo Truká, quem eram os Trukás, onde moravam. Foi aí que começou o nosso desafio, trabalhar o intercultural.

Nós sabíamos o que queríamos, mas o município na época não aceitava. Nós fazíamos o planejamento, o plano de aula, e tinha que levar na secretaria do município, que era na cidade para eles darem o aval, se estava correto, se era daquele jeito. E quando voltávamos para a ilha, trabalhávamos o específico, trabalhávamos a história do povo.

Com o Parecer 14³⁹ e a Resolução 3⁴⁰, os povos indígenas de Pernambuco começaram a se organizar e pensar, em vez de a gente ficar lutando com o prefeito de uma cidade e de outra, vamos para o estado, que vamos lutar com um único órgão que era o governador, aí começou o desafio. Sentamo-nos, os povos de Pernambuco, e daí surgiu a Comissão de Professores Indígenas, a COPIPE. Ela é composta por dois representantes e uma liderança, são dois professores e uma liderança de cada tribo. Com a retomada das escolas, a estadualização, também surge a COPIPE, e daí começou toda luta para implantar a educação específica, diferenciada, intercultural, não só no povo Truká, como nos outros povos de Pernambuco.

Tivemos avanços, mas não temos uma política voltada para a educação escolar indígena. Hoje, nosso calendário é diferente, 7 de setembro, para nós é dia letivo pois nós entendemos que 7 de setembro não tem significado nenhum. Vivenciamos o feriado dos guerreiros que já se foram, 13 de dezembro para nós é feriado, a morte de um guerreiro, e daí sucessivamente, 15 de novembro para nós é dia letivo. Vivenciamos a educação específica do Povo Truká, contamos a história do Povo Truká. Levamos os mais velhos, os anciãos, que são uma enciclopédia viva do nosso povo, que sabem contar a história, porque muita coisa da história do povo se perdeu. Perdemos a nossa língua, mas estamos recuperando, graças a Deus. No Povo Truká do Município

³⁹ Parecer 14/1999 do CNE (Conselho Nacional de Educação), que estabelece as diretrizes para educação indígena. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/leis2.pdf>.

⁴⁰ Resolução 3/1999 do CEB (Câmara de Educação Básica), que “Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências”. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0399.pdf>.

de Orocó, lá já se trabalha a língua Disbukuá, e vamos começar aqui em Cabrobó no decorrer ainda desse ano, espero em Deus que dê certo.

E assim, temos o calendário diferenciado, as escolas são da esfera estadual, temos o currículo específico intercultural, mas um dos grandes entraves da política de educação escolar indígena é legalizar a vida do professor. Como é legalizar essa vida do professor? Os professores do estado de Pernambuco são todos minicontratos. Desde 2003 que as escolas indígenas foram estadualizadas, mas permanece a dinâmica do minicontrato. Esse é um dos grandes entraves da luta dos povos indígenas de Pernambuco, um concurso que contemple o povo. Eles, quando se sentam com a comissão, com o conselho do estado, dizem: vocês querem um concurso específico, não pode. Não, nós sabemos que a lei que nos acoberta tem esse concurso que contempla os povos indígenas. Nas escolas indígenas, quem conhece a história do povo são os professores indígenas, são as lideranças indígenas. Esse é o maior entrave do Estado de Pernambuco, resolver a situação dos professores, um concurso para os professores indígenas de Pernambuco.

Sobre a preservação, nós preservamos a natureza, nós temos que preservar o Rio São Francisco, porque o Rio São Francisco é fonte de vida, é lá onde moram os encantos de luz, que nos dá sustentabilidade para dar continuidade à nossa história. A educação Truká, hoje, se dá numa forma de fortalecer a história do povo, a identidade, veja o que aconteceu no passado com os mais velhos, que perderam a língua, perderam parte da sua cultura. A educação Truká se dá de uma forma de fortalecimento. E o que os professores Truká dizem o que é a educação escolar no Povo Truká: o papel da educação escolar indígena é formar guerreiros e guerreiras, críticos, reflexivos, participativos e transmissores do conhecimento para fortalecer a identidade étnica respeitando os saberes do povo, reagindo e dialogando com outras culturas.

Questões em debate

Primeira rodada de perguntas

“Sônia, sabemos que uma das maiores dificuldades enfrentadas na educação escolar indígena é a falta de material didático específico

que contemple a diversidade e a interculturalidade necessária para a formação das crianças indígenas e para auxílio aos professores também. Nas escolas do povo Truká, como isso funciona, vocês recebem material ou vocês mesmos os confeccionam?”

Comentários de Sônia Truká

Na verdade, não tem esse material. Os materiais que nós temos específicos, diferenciados e interculturais, os professores indígenas participaram. Foi um projeto desenvolvido pelo Centro de Cultura Luiz Freire, no qual, hoje, os professores indígenas de Pernambuco, são professores e pesquisadores, são autores de suas histórias. Em 2012 e 2013, tem o livro de arte dos professores de arte dos povos indígenas; nós temos a disciplina “arte” e aí os professores fizeram o material e esse material se transformou em livro. Tem o livro “No Reino de Assunção Reina Truká” que foram os professores indígenas, pesquisadores, que escreveram sua história.

Os materiais que nós temos para trabalhar, específicos, são materiais produzidos pelos próprios professores. Os livros que nós recebemos são os livros didáticos que são trabalhados nas escolas dos não índios que vêm da educação básica. E nós temos o nosso material que são os próprios professores, lideranças, que são autores desses materiais.

Segunda rodada de perguntas

“Como se deu o processo, historicamente falando, de escolarização e autoidentificação do Povo Truká?”

Comentários de Sônia Truká

O processo da escolarização no Povo Truká, primeiro teve a retomada. Como a gente mora na Ilha da Assunção, primeiro teve a retomada do que a gente chama “ponta da ilha de cima”, aí teve a outra retomada da “ponta da ilha de baixo”, do início e do final da ilha, aí ficou o restante do território. Quando se deu o processo, em 1999, com a retomada do restante da ilha, também se dá esse processo de retomada das escolas. A primeira coisa que nós professores fizemos

foi sair na comunidade fazendo o “porta a porta”, qual a escola que eles tinham e qual a escola que nós queríamos para nossos filhos. E eles foram falando que queriam uma escola que trabalhasse a história do nosso povo, que eram índios e não conheciam sua história. Com a retomada das terras se retoma as escolas e aí começa esse processo de auto se identificar como Truká.

Nas escolas Trukás, eu sou secretária de uma escola, da Escola Estadual Capitão Dena. Na Ilha da Assunção tem 12 escolas, mas não tem um carimbo específico só da Escola Indígena Capitão Dena. Tem um carimbo da escola indígena Capitão Dena com o decreto de criação do ano em que ela foi criada, mas para assinar todo e qualquer documento, nós temos a Organização de Professores Indígenas Truká, que é a OPIT, e têm o carimbo da OPIT. A OPIT somos todos nós, tem a comissão que conduz e tem os professores que são nossa base e as lideranças. Quando chega a merenda escolar nas escolas, qualquer coisa que chega nas escolas do Povo Truká, não vai minha matrícula como secretária não, vai o carimbo da OPIT. Eu assino, Maria Sônia dos Santos, mas o carimbo que prevalece é o carimbo da Organização.

Para nós, enquanto Trukás, fazer a licenciatura intercultural na Universidade Federal de Pernambuco, no campus de Caruaru, nós levamos uma carta assinada pelo Cacique dizendo que eu, Maria Sônia dos Santos, índia, Truká, e aí o cacique assina, não precisa de carimbo nenhum, só da assinatura do Cacique. Cacique Neguinho que é Aurivan dos Santos Barros. E é assim que se dá o processo, o Estado respeita a nossa forma de se organizar, o carimbo que a gente tem é o carimbo da OPIT, o carimbo que a gente usa diferente, é para carimbar as cotas estaduais de merenda, que têm todo um processo de prestação de contas, e as cotas federais de “UEX⁴¹” que é outro processo de prestação de contas. E você tem que ter aqueles carimbos diferentes, mas quando diz respeito à organização social, o que prevalece é o carimbo da OPIT, organização interna do povo.

⁴¹ Unidade Executora Própria. Nome que se dá à unidade cadastrada junto ao FNDE para recebimento de recursos federais.

Terceira rodada de perguntas

“Como se dá a interação entre os processos formais de educação, dado pelas orientações do estado, pelos manuais, pelo currículo e a educação tradicional?”

Comentários de Sônia Truká

Quando nós iniciamos o processo de retomada das escolas, começou a dar um nó em nossas cabeças enquanto professores, porque nós estudamos na escola do não índio. Ao assumirmos as escolas, pensávamos, “como vamos fazer para trabalhar os conteúdos da educação básica e vivenciar a história do Povo Truká?”. Fomos refletindo e decidimos: vamos fazer esse casamento, temos que trabalhar o que vem da secretaria, mas também a história do povo, a educação indígena e fazer o casamento com a educação escolar indígena. A educação indígena é aquela que a gente aplica com os pais, com os avós nas rodas de conversas, é quando a gente está no terreiro de toré, é quando a gente está vivenciando a nossa religião, aí é a educação indígena. A educação escolar indígena, é aquela educação que a gente trabalha também, dentro da escola, a história do povo.

Nós compreendemos que a educação não acontece apenas dentro das quatro paredes da escola, ela acontece nos movimentos, quando nós estamos reivindicando algo, ali está acontecendo também educação, ali tem crianças, tem jovens, tem anciões; quando estamos no terreiro de toré, para nós, é educação; quando as crianças estão tomando banho nos rios, para nós, estamos vivenciando a educação, que eles compreendem, se você chegar e perguntar: como é que está o Rio São Francisco, está poluído? Nós não queremos o rio poluído porque o rio é nossa vida. O rio com sujeira vai nos deixar doentes, então temos que preservar o que é nosso, a natureza é sagrada, o rio e as matas, são sagrados, então nós temos que preservar. Nós compreendemos que educação não acontece apenas entre quatro paredes, ela acontece também fora dos muros da escola, ela acontece no chão da escola, quando nós levamos os mais velhos, eles não sabem ler e não sabem escrever, mas eles dão aula pra você que você fica assim: “ai meu Deus que coisa bela, que maravilha! Como é sábio esse

ancião”. E nós fazemos pesquisa e vamos lá e consultamos o ancião, e é assim que se dá o processo de casamento da educação indígena com a educação escolar indígena que vivenciamos no dia a dia.

Quarta rodada de perguntas

“Como se deu a formação da Copip e qual sua importância para o movimento da educação indígena?”

Comentários de Sônia Truká

Com a retomada de 1999 do Povo Truká, retomamos o restante do território - a gente fala muito em retomada porque essa palavra é muito forte para nós - retomou o restante do território, retomou as escolas indígenas, chegou o projeto “Escola de Índio” com o pessoal do Centro de Cultura Luiz Freire, uma organização não governamental. O Centro de Cultura Luiz Freire já desenvolvia esse projeto “Escola de Índio”, no Povo Xukuru do Ororubá em Pesqueira. Quando tem a retomada do restante do território do Povo Truká, em 99, os professores se unem, e nasce a COPIP, a Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco. Eu fiz parte da COPIP por dez anos, desde quando ela surgiu, e ainda faço parte. A COPIP é composta por dois professores e uma liderança de cada povo.

Quando a COPIP surgiu no estado de Pernambuco, as escolas ainda não eram estadualizadas, ainda eram do município, mas já tinha a organização dos professores. Nessa época, tinha um grupo, em que se reuniam os não índios, os indigenistas, que eram parceiros das causas indígenas, que se chamava NEEI⁴². E por que os índios não participam, se eles são a parte interessada? E com a assessoria do Centro de Cultura Luiz Freire, nós começamos a nos organizar e daí surgiu a COPIP. A luta da COPIP vem de 99 para cá, tem muitos avanços, mas tem ainda muitos desafios, que é o concurso para os professores, e regularizar a situação também dos transportes escolares, que antes era pau-de-arara, mas hoje já tem uma cooperativa com ônibus, microônibus, vans, foi um avanço grande também. Houve construção de escolas também, que é luta da COPIP junto com os povos, mas a luta continua...

⁴² Núcleo de Educação Escolar Indígena.

Capítulo 8



Aproximações entre Gestão Social e o bem viver Indígena a partir do Projeto Tessituras

Marília Ruana Nascimento Moura⁴³

Mariana dos Santos Diniz⁴⁴

Eduardo Vivian da Cunha⁴⁵

1 INTRODUÇÃO

O projeto intitulado “A Gestão Social em Povos Indígenas: Diálogos com Povos Indígenas do Nordeste”, que informalmente renomeamos para “Projeto Tessituras”, surgiu como uma ação de pesquisa e extensão acadêmica, tendo como objetivo traçar uma aproximação em torno dos elementos que dão fundamento à Gestão Social enquanto campo do conhecimento científico e a filosofia indígena do Bem Viver.

⁴³ Minicurriculo Marília.

⁴⁴ Minicurriculo Mariana.

⁴⁵ Coordenador da ITEPS. Professor do Curso de Administração Pública e Gestão Social da UFCA.

Partimos do entendimento que os elementos que dão fundamento à Gestão Social, a partir de autores clássicos que trabalharam o tema, tais como dialogicidade e emancipação, assemelham-se aos princípios milenares do bem-viver, apontados direta ou indiretamente na fala dos indígenas que participaram do projeto. Estas falas trazem singularidades fundamentais, que podem contribuir para compreensão e ampliação do debate sobre Gestão Social dentro da academia.

Uma outra justificativa para esse trabalho se dá pela necessidade de ampliar a presença indígena no meio acadêmico para além do acesso físico, mas também o acesso a seus conhecimentos e práticas tradicionais. Entendemos que existe um importante movimento por um processo de descolonização ou de indigenização do pensamento acadêmico, que, por sua vez, tem sido, historicamente, pautado pelo modelo moderno-ocidental, portanto colonialista, de construção. Este movimento identificamos, ainda pela ideia do Giro Descolonial, conforme trabalhamos no Capítulo 1 deste livro.

A metodologia utilizada para construção deste capítulo foi uma análise bibliográfica sobre Gestão Social e Bem-Viver e uma análise qualitativa dos seminários realizados pelo uso do método indutivo, tomando-se os discursos proferidos pelos convidados indígenas nos encontros. Os encontros abordaram diversos temas contemporâneos e fundamentais para a compreensão do modo de vida desses povos, como políticas públicas indigenistas, educação, processos de tomada de decisão e a importância do território para essas culturas, se dando entre os meses de agosto de 2021 a junho de 2022.

Este trabalho está estruturado em cinco seções, para além desta introdução. Na segunda seção é abordada a descrição mais detalhada do projeto em questão e dos métodos utilizados para coleta e análise de dados; na seção “Sobre Gestão Social e Bem Viver” são elencados elementos sobre os dois conceitos em referência; a seção “Dos Encontros Realizados” apresenta o material de pesquisa, especialmente a síntese dos seminários realizados junto aos indígenas, que dão subsídio a este artigo, e a seção “Aprendizados sobre Gestão Social e Bem Viver a partir da fala dos indígenas”, aponta uma possível

correlação das falas dos convidados com os debates sobre Gestão Social e Bem Viver. Por fim, temos as considerações finais, em que aparecem os elementos de encerramento deste capítulo.

2 SOBRE O PROJETO TESSITURAS

O Projeto Tessituras é uma iniciativa da Incubadora Tecnológica de Empreendimentos Populares e Solidários – ITEPS, com o objetivo de fomentar e ampliar o debate sobre gestão social a partir do diálogo com indígenas, entre eles, pensadores, gestores, pesquisadores e lideranças de diferentes etnias do Nordeste e de outras regiões do país.

Inicialmente, o projeto foi pensado para ser realizado de maneira presencial, onde os convidados poderiam ter um contato maior com seus ouvintes, facilitando a comunicação e o aproveitamento dos conhecimentos passados em cada encontro. Porém, em decorrência da pandemia da COVID-19, todo o planejamento no que tange aos encontros e aos convidados, foram remanejados para o formato virtual. Os seminários foram realizados mensalmente durante os meses de agosto a dezembro de 2021, e no mês de maio de 2022, totalizando seis encontros. Todos os encontros foram gravados e estão disponíveis de forma aberta na internet através da rede social YouTube. Toda a análise realizada aqui é sobre o material disponível publicamente.

O objetivo geral do projeto na ocasião da constituição era de “Compreender as práticas de gestão social em culturas tradicionais indígenas do nordeste brasileiro a partir da fala pública de seus representantes”. Ele se desdobrou em três ações, que foram: a) mapear os conceitos envolvidos na proposta, através de uma pesquisa bibliográfica (Gestão Social, Bem Viver, Descolonialidade); b) realizar os webinários com lideranças indígenas convidadas e c) analisar os dados, com resultados a serem apresentados em formato de ebook e artigos científicos em revistas especializadas. Destaca-se que, embora pensado inicialmente para envolver povos do Nordeste, o escopo acabou sendo ampliado em função das possibilidades que foram surgindo com o desenvolvimento do projeto.

A ideia para o projeto surgiu através dos estudos do atual

coordenador da ITEPS, Prof. Dr. Eduardo Vivian da Cunha. Este apresenta conhecimentos básicos sobre o tema do Bem-Viver, além de conhecimento empírico sobre a importância do estudo da Gestão Social através de novas perspectivas, o que ilustra um pouco a respeito do tema do projeto. Entre os integrantes do projeto, estão as bachareladas em Administração Pública e Gestão Social, Marília Ruana Nascimento Moura e Mariana dos Santos Diniz.

Em novembro de 2022, o projeto apresentou o artigo “Projeto Tessituras: Aproximação Conceitual entre Gestão Social e o Bem Viver Indígena”, no III Congresso de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação da Universidade Federal do Cariri – UFCA, mostrando um pouco das linhas de pesquisa abordadas pelos membros do projeto. Além disso, o Projeto Tessituras também submeteu um resumo expandido com o mesmo tema no III Congresso Científico Internacional da RedeCT, apresentando as ações do projeto com mais detalhes. Além destes, apresentamos um artigo no XXV Semead, com as reflexões teóricas resultantes da primeira etapa do projeto.

Em todos os seminários, havia uma provocação inicial com relação à temática, formulada no início de cada encontro através de perguntas problematizadoras feitas aos convidados, sempre com temas com alguma correlação com a Gestão Social.

O livro em formato e-book, que é este que você tem “em mãos”, reúne um apanhado das discussões feitas durante os encontros. Esse compilado foi feito através das transcrições detalhadas dos temas e falas apresentados nos seminários online. Desta forma, este capítulo é o resultado da análise das falas proferidas pelos convidados. Cada um dos seminários realizados está apresentado na tabela abaixo, dando origem, cada um deles, a um capítulo do presente livro.

Tabela 1 - Encontros realizados no âmbito do Projeto Tessituras

Data do encontro	Tema	Convidados (as)
09/08/2021	Políticas Públicas Indigenistas e Marco Legal	Weibe Tapeba , vereador do município de Caucaia, advogado da FEPOINCE e liderança Indígena.

06/09/2021	Povos Indígenas e Relação com Território	Teka Potiguara e Itamar Tremembé , e as Psicólogas Zulmira Bomfim e Nara Maria , bem como as lideranças indígenas.
11/10/2021	Medicina Tradicional Indígena e a sua Importância para os Povos Originários	Makairy Fulni-ô, e Edinaldo Rodrigues (Xukuru).
08/11/2021	Democracia e Processo de Tomada de Decisão	Cassio Junior , indígena Xukuru-Kariri e Secretário Municipal da Cultura em Palmeira dos Índios/AL.
13/12/2021	Saberes Indígenas: Processos de Transmissão de Conhecimento e Educação	Darlene Yaminalo da etnia Kurâ Bakairi e Coordenadora do Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi.
14/06/2022	Políticas Públicas de Escolarização Indígena	Maria Sônia , Professora de Ciências Humanas e Sociais, Licenciatura Intercultural, Pós graduada em Interculturalidade e Decolonialidade na Educação Escolar Indígena e Quilombola. Atualmente exerce a função de Secretária da Escola Estadual indígena Capitão Dena em Cabrobó - PE.

3 SOBRE GESTÃO SOCIAL E BEM VIVER

O tema “Gestão Social” tem sofrido (re)visitações, que vem transformando este conceito, conforme modificam-se suas práticas e entendimentos na sociedade. Durante muito tempo, Gestão Social estava mais associada

[...] à gestão de políticas sociais, de organizações do terceiro setor, de combate à pobreza e até ambiental, do que à discussão e possibilidade de uma gestão democrática, participativa, quer na formulação de políticas públicas, quer naquelas relações de caráter produtivo (FRANÇA FILHO, 2007).

A partir disso, Cançado, Pereira e Tenório (2015) levantam alguns elementos que dão fundamento à Gestão Social enquanto campo do conhecimento científico. Nesse sentido, a Gestão Social tem sido compreendida como parte de um processo gerencial dialógico por meio do qual a autoridade decisória é distribuída entre os participantes da ação (ação que pode ocorrer em qualquer tipo de sistema social – público, privado ou de organizações não governamentais). Desse modo, o adjetivo social que qualifica o substantivo gestão passa a

ser entendido como o espaço privilegiado de relações sociais em que todos possuem o direito à fala, sem nenhum tipo de coação (TENÓRIO, 2005), “Um processo de tomada de decisão coletiva, não hierárquico, baseado na democracia e no interesse coletivo dos participantes” (CANÇADO *et al.*, 2015, p. 15).

Ao tratarem dos aspectos teóricos relacionados à Gestão Social, os autores citados construíram três categorias que contribuem para a edificação do campo, sendo eles: Interesse Bem Compreendido (IBC); Esfera Pública; e Emancipação. Conceitos caros quando a discussão é Gestão Social, e, claro, intrinsecamente pertinentes ao presente trabalho.

O IBC propõe que o bem-estar coletivo está intimamente imbricado, como pré-condição, para o bem-estar individual, logo, “[...] ao defender os interesses coletivos, em última instância, o indivíduo está defendendo seus próprios interesses” (CANÇADO *et al.*, 2015, p. 07). Desse modo, promove-se a sustentabilidade e a solidariedade social como uma forma de exercer a responsabilidade pelo coletivo.

No que concerne à Gestão Social, afirmam a necessidade do nascimento de uma nova Esfera Pública, que consiga unir população à política, a fim de que essa Gestão Social de fato aconteça dentro de um espaço público de debates, e para se desenvolvam as possibilidades de uma participação democraticamente, deliberativa que promova dialogicidade com a intersubjetividade.

A intersubjetividade consiste na capacidade dos indivíduos de entender a subjetividade do outro através da comunicação entre as partes envolvidas mediando esse processo com racionalidade. A dialogicidade é a capacidade de compreender esse diálogo levando em conta o quê e como está sendo dito. Por fim, a democracia deliberativa se refere à forma como as decisões são tomadas dentro da esfera pública, em detrimento do nível de informação e qualidade dessa participação dos espaços democráticos de debate.

Dentro da perspectiva do viés da racionalidade como Ação Racional Subjetiva, os autores sugerem que haja um equilíbrio entre as racionalidades (substantiva e utilitária), a dimensão econômica integrada e equilibrada com os demais setores da sociedade (social,

cultural, ambiental, etc.), como manjedoura para a concepção de uma Gestão Social que apresente um novo projeto de sociedade ou nação, focado na cooperação dos indivíduos e instituições, e na capacidade de lidar com a exclusão como parte desse processo (CARRION, 2007). Tudo isso vislumbrando a subordinação da lógica instrumental a um processo decisório deliberativo, pautado na racionalidade substantiva e não na racionalidade utilitarista (RAMOS, 1981).

Portanto, a racionalidade substantiva (ação orientada com foco na consonância das duas dimensões: a individual e a grupal, em que o sujeito se orienta com base numa vida ética e racional) converge com o agir comunicativo proposto pelo Habermas (2003)⁴⁶. Ambos os conceitos tentam desnudar a emancipação (RAMOS, 1981). Aliás, por Emancipação, entende-se como “livre da tutela de alguém, libertar-se”, ou seja, é a capacidade de buscar a própria autonomia, desamarrando-se das correntes manipuladoras e subalternizantes.

A Gestão Social está mais interessada no par “sociedade e trabalho” (ao invés de “mercado e capital”), em que a solidariedade seja a mola propulsora dos indivíduos que, unidos, consigam dialogar a partir da ótica da intersubjetividade: “a gestão social deve ser determinada pela solidariedade. Portanto é um processo de gestão que deve primar pela concordância, em que o outro deve ser incluído e a solidariedade o seu motivo” (TENÓRIO, 2005, p. 103).

Além disso, observa-se que a Gestão Social é compreendida como ações realizadas por coletivos para coletivos. Assim, podemos caracterizar a Gestão Social como grupos e movimentos que buscam sempre, mediante a lutas sociais, viabilizar o acesso aos direitos fundamentais dos cidadãos. Neste sentido, França Filho (2007, p. 5) define gestão social como:

[...] espaço próprio da chamada sociedade civil, portanto uma esfera pública de ação que não é estatal. As organizações atuando neste âmbito, que são sobretudo associações, não perseguem objetivos econômicos. O econômico aparece apenas como um

⁴⁶ Ação comunicativa é aquela orientada para o entendimento mútuo como mecanismo de ações coordenadas, que prima pelas diferentes perspectivas de mundo dos envolvidos no processo com a finalidade de atingir objetivos comuns (Ibidem).

meio para a realização dos fins sociais, que podem definir-se também em termos culturais (de promoção, resgate ou afirmação identitária etc.), políticos (no plano de uma luta por direitos etc.) ou ecológicos (em termos de preservação e educação ambiental etc.), a depender do campo de atuação da organização.

Por sua vez, o termo Bem Viver, a partir de sua origem equatoriana, diz respeito a todo um modo de vida de um povo, um conceito que enfeixa uma visão de mundo e uma forma de se viver – o *sumak kawsay*. Este evoluiu para o reconhecimento de que, de fato, ele se fundamenta em práticas tradicionais de diversos povos das Américas - que possuem elementos em comum do Alasca à Patagônia, como apontam Stumpf e Bergamaschi (2016) - e incorpora princípios, cosmovisão e formas de vida comuns entre tais povos. Não aprofundaremos esta discussão aqui porque o conceito foi mais em profundidade, neste livro, no Capítulo 1.

4 APRENDIZADOS SOBRE GESTÃO SOCIAL E BEM VIVER A PARTIR DA FALA DOS INDÍGENAS

A partir da análise das falas dos seminários, é possível identificar dois níveis de aproximação do contexto e das vivências reportadas pelos indígenas, com relação à Gestão Social: um primeiro temático, que se refere à aproximação de agendas, ou seja, pontos que são preocupações em comum entre o discurso indígena e a Gestão Social, e um segundo conceitual, que se refere à contribuição do discurso indígena com relação às definições e às práticas da Gestão Social.

O primeiro nível, o temático, pode ser observado pela apresentação, nas falas, de questões ligadas às políticas públicas e ao território. No caso das políticas públicas, são trazidas questões relacionadas à saúde (levantada por Ednaldo Xukuru), educação (trazida por Darlene Taukane), e do marco legal (apontado por Weibe Tapeba).

Quando tratamos de Gestão Social, há uma vasta literatura que aborda a discussão das políticas públicas a partir do seu viés. Esta discussão pode se dar segundo dois caminhos: o primeiro deles identifica a Gestão Social como “políticas voltadas ao social”, visão considerada por alguns

autores como não definidora mais precisa da gestão social (FRANÇA FILHO, 2007); já o segundo se centra no debate sobre um outro tipo de gestão para políticas públicas, em que a Gestão Social seria um qualificador da forma de fazer estas políticas públicas, a partir das discussões, por exemplo, dos mecanismos de participação e controle social.

Sobre a questão do território, vemos que nas falas das lideranças indígenas convidadas, surgem, principalmente, pontos relacionados com a identidade (elemento invariavelmente ligado ao território), e com a luta pelo direito ao uso dos territórios tradicionais de cada povo. Por sua vez, quando olhamos para as discussões que normalmente são feitas em nome da Gestão Social, o tema aparece, sobretudo, relacionado às questões como “desenvolvimento territorial”.

Já o segundo nível de aproximação com a Gestão Social, ou seja, o conceitual, podemos elucidar a partir das implicações e desdobramentos dos discursos dos(as) convidados(as). De fato, os/as indígenas chamados para o debate não articulam diretamente este conceito, mas podemos fazer uma leitura, a partir das suas falas, de elementos que caracterizariam uma Gestão Social.

Conceitos complementares (ou categorias) como democracia, dialogicidade, intersubjetividade, racionalidade comunicativa, bem comum, esfera pública e emancipação, que são característicos da Gestão Social (CANÇADO *et al.*, 2015), são facilmente evidenciados na fala dos convidados. Mas podemos perceber elementos de diferenciação que se expressam no “como” estas categorias se efetivam e se articulam a partir da prática indígena. Os processos que acontecem em uma aldeia são, neste caso, permeados fortemente por saberes ligados às práticas ancestrais e aos elementos espirituais.

Neste segundo nível, a mediação do conceito de Bem Viver pode se apresentar como particularmente útil para a compreensão de como o pensamento e a prática indígena podem contribuir para as discussões da Gestão Social. Assim, destacamos que as questões do território, como identidade cultural e espiritual, caracterizam tipicamente as práticas do Bem Viver (HIDALGO-CAPITÁN; ÁRIAS; ÁVILA, 2014). Estes autores afirmam que as práticas do Sumaq Kawsay (equivalente

Kichua para o Bem Viver) se dão segundo duas dimensões, a ética e a territorial. Esta última, a territorial, é a dimensão concreta, onde se expressam os elementos materiais e espirituais do povo indígena; o bom relacionamento com este lugar seria, assim, um elemento central para a expressão do Bem Viver⁴⁷.

A noção de democracia assume, ainda, uma perspectiva muito própria quando se trata de povos indígenas. A participação se dá na relação direta das lideranças com as demais pessoas; assim, o que predomina é uma participação direta, no formato da “escuta”, em que este líder é compelido a perceber e entender a vontade coletiva, de forma a ser legitimado na sua posição. O que ocorre, neste caso, é um processo de aceitação coletiva do papel e da pessoa do(a) líder, o que já foi anteriormente percebido por Menon (2019). Além disto, a forma como o diálogo e a participação se dão no contexto indígena está muito ligada à própria construção da subjetividade/intersubjetividade, que, por sua vez está conectada às ideias de reciprocidade (ZAMBRANO; PÁUCAR, 2014), comunidade (STUMPF; BERGAMASCHI, 2016), e ao já referido território.

Podemos explorar, ainda, neste debate, a construção do que seria uma “esfera pública indígena” (e/ou indigenista) e quais características ela assumiria. Ao tratar do tema da luta por direitos⁴⁸, surgem elementos que apontam para a organização do movimento indígena. Aqui, também, a prática indígena desenha contornos específicos, tanto em função do tema das reivindicações (políticas públicas indígenas, proteção de direitos etc.), quanto pela forma com que estas reivindicações são realizadas, já que estes encontros/reuniões entre os povos indígenas são permeados por danças, músicas, rezos aos encantos/encantados etc.

Por fim, a questão da emancipação, que aparece de forma bastante central na Gestão Social, tanto em função dos seus propósitos (pensando-a como prática), quanto como espaço de reflexão teórica

⁴⁷ A dimensão ética, que inclui diversas normas de comportamento, como a harmonia doméstica, a solidariedade ou compaixão, a ajuda; a generosidade; a obrigação de receber, a reciprocidade, o conselho e a escuta (HIDALGO-CAPITÁN; ÁRIAS; ÁVILA, 2014).

⁴⁸ O que podemos observar, em especial, na fala do primeiro seminário, conduzido por Weibe Tapeba.

(a partir da teoria crítica) (CANÇADO *et al.*, 2015), também merece atenção na análise das falas das lideranças indígenas.

Um destaque a ser feito, neste sentido, é que são evidentes os processos históricos de espoliação da cultura dos povos indígenas, do seu modo de viver e do seu território. Isto aparece com bastante frequência nos discursos dos(as) convidados(as), e é fato de notória percepção a partir da veiculação em diversos meios de comunicação. Em função disto, Santos, Meneses e Nunes (2006) propõe uma interessante mudança na chave de leitura para esta questão: o deslocamento da discussão predominante nas ciências sociais, que foca na dicotomia emancipação/regulação para outra, que foca na dicotomia apropriação/violência. Isto porque a situação dos povos oprimidos, no contexto do Sul Global, é diferente daquela dos povos do norte. Enquanto, neste segundo caso, há a supressão de direitos e algumas liberdades, no primeiro, é negada radicalmente a própria condição de existência, sob muitos aspectos, inclusive com a expropriação do território onde vivem (para auferição de ganhos econômicos), e com a supressão radical de diversos dos seus elementos culturais, em que estão incluídos o idioma, os rituais, sua espiritualidade, e seu modo de viver em geral.

5 CAMINHOS PARA A GESTÃO SOCIAL A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA INDÍGENA E INDIGENISTA

Muito foi discutido nos seminários apresentados anteriormente sobre a importância de valorizar instrumentos comuns da existência em sociedade, como o território, a natureza, as inúmeras vertentes culturais, entre outros. Um dos pontos que mais chama atenção é a relação dos povos originários com o território, desmistificando a ideia geográfica de que o território é apenas terra, e dando um significado interpessoal de desenvolvimento enquanto ser pensante, o que envolver a conexão entre corpo e alma, espírito e matéria.

As políticas de assistência, no que tange direitos sociais que deveriam abarcar essas comunidades, têm falhado nos últimos anos em garantir que direitos básicos sejam mantidos. Com a exploração desenfreada de terras indígenas para plantio, exploração mineral e

construção civil, as relações sociais e a cultura indígena entraram em perigo de extinção. E a necessidade de haver retomadas de terras coloca um alvo em cada pertencente a essas comunidades, alvo esse que o Estado não hesita em acertar.

Isto nos faz refletir sobre outro ponto, pois sempre foi uma pauta assídua nas discussões político-sociais, que é a questão do patriotismo, bem como a valorização das terras e povos brasileiros (brancos), em nome desse patriotismo que exclui povos indígenas. Ou seja, o patriotismo é ordenado diante de uma métrica racista, onde a história de uma nação tomada - e não descoberta -, é esquecida e posta como um fato insignificante. É cada vez mais importante reafirmarmos a necessidade de desmistificar a relação entre o não-índio e a sua intolerância, ao em enxergar que as comunidades originárias em posição de servidão e uma eterna gratidão aos invasores da terra, por proporcionarem “a oportunidade de ocupar o território” com a justificativa de que é pelo bem da economia.

Torna-se fundamental, assim, o engajamento dos debates da Gestão Social com a discussão sobre povos originários, uma vez que, na sociedade brasileira, a visão do não-índio sempre foi racista e aceita sem nunca ser questionada por quem deveria “proteger” os direitos dos povos indígenas. As problemáticas indígenas no país se dão de forma histórica, e por mais que exista um movimento de luta para mudar as perspectivas racistas do não-índio, é necessário que seja mudada, em primeiro momento, da cultura e da política no Brasil. Pensar Gestão Social vai além de analisar a implantação de um modelo ideal de gestão no Estado, que preze, acima de tudo, pela inserção da comunidade nas decisões que tangem o Estado. Principalmente se esse modelo não pensar nas necessidades para além do cidadão não-índio. Assumir esse papel descolonial criando uma nova identidade política não é fácil, mas não será dado o primeiro passo se preliminarmente, questões político-culturais não forem levadas em consideração.

O não-índio está acostumado a colocar os povos indígenas em posição de submissão e enxergá-los como inferiores desde a invasão em 1500. É vital pensarmos em como promover discussões nesse viés,

impactando a sociedade atual e futura, seguindo na esteira do que já apontava Mignolo (2008).

A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades (MIGNOLO, 2008).

Entendemos que existe um diálogo muito profícuo a ser realizado com povos indígenas, a partir das temáticas que a Gestão Social evoca. Essa contribuição nos ajuda, inclusive, a compreender melhor e aprimorar elementos relacionados à inclusão, democracia, participação e empoderamento, que são muito caros ao debate contemporâneo na academia, especialmente segundo seu viés mais crítico. Bem como sobre a importância de tantos outros relegados para segundo plano pela cultura ocidental, como a importância da vida em harmonia com a comunidade e com todos os seres vivos, e como todas estas coisas se conectam num laço espiritual com nossa própria vida. Procuramos trazer, neste texto, alguns destes elementos para a discussão, que estão presentes nas culturas dos povos tradicionais. Uma das lições muito fortes que fica com este projeto é que estes povos têm muito a nos ensinar, em diversos aspectos da vida, tanto humanos (individuais) quanto sociais.

Entendemos também que este texto, assim como este projeto, apresenta uma reflexão inicial sobre o tema. O projeto em tela tem servido como oportunidade para abrir caminhos para a exploração das práticas indígenas tendo-se em vista questões que envolvem a Gestão Social. Ainda permanece em aberto a compreensão mais profunda destas práticas, em especial na sua relação com este conceito. Na seção 4, buscamos correlacionar alguns destes pontos, apontando possíveis caminhos para um aprofundamento.

Na perspectiva de construção dessa pesquisa, é imprescindível a participação de pensadores, gestores, pesquisadores, indígenas em

diálogos com aqueles que têm pensado e agido em torno do conceito da Gestão Social na academia. Nós acreditamos que o conhecimento construído no contexto dos territórios e na luta política dos povos indígenas, fornecem importantes elementos, porque se fundamentam sobre uma outra matriz de pensamento, diferente da matriz de pensamento moderna ocidental, que é o que dá fundamento ao nosso pensamento científico.

Existe ainda a questão de todas as dificuldades reiteradamente apresentadas nas falas dos(as) indígenas, que se referem às questões como manter algumas práticas tradicionais, sua cultura, espiritualidade, forma de educar as crianças, forma de viver em comunidade, que surgem especialmente do contato com o mundo moderno-ocidental e sua forma agressiva (e frequentemente violenta) de interagir com os povos indígenas. Esperamos também que um trabalho como este possa ajudar de alguma forma nesta luta tão difícil e tão bravamente sustentada, por muitos anos, por estes povos.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 1 abr. 2020.

CANÇADO, A. C.; PEREIRA, J. R.; TENÓRIO, F. G. Fundamentos teóricos da gestão social. **Desenvolvimento Regional em debate**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 4-19, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/drd/article/view/703>. Acesso em: 1 abr. 2020.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

FRANÇA FILHO, G. C. Definindo gestão social. *In*: SILVA JÚNIOR, J. T.; MÂSIH, R. T.; CANÇADO, A. C.; SCHOMMER, P. C. (org.). **Gestão Social: práticas em debate, teorias em construção**. Juazeiro do Norte: Laboratório Interdisciplinar de Estudos em Gestão Social, Universidade Federal do Ceará – campus Cariri, 2008. p. 26-36.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e

racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; ARIAS, A.; ÁVILA, J. El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. *In*: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva, España: Universidad de Huelva, 2014. p. 29-73.

MENON, R. A. **Estratégias psicossociais de resistência das lideranças indígenas Avá-Guarani da Região Oeste do Paraná**: uma perspectiva não-gerencialista na área de Administração. 2019. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Estadual do Centro-Oeste, Paraná, 2019. Disponível em: https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/UCEN_6c26ef66421d370349b486e606a40aa7. Acesso em: 1 abr. 2020.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê**: Literatura, língua e identidade, [s. l.], n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251728/mod_resource/content/0/op%C3%A7%C3%A3o%20descolonial%20walter%20mignolo.pdf. Acesso em: 1 abr. 2020.

SALAZAR, A. R. **Teoría y práctica del buen vivir**: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales – el caso de Ecuador. Tese de Doutorado - Universidad del Pais Vasco, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10810/19017>. Acesso em: 1 set. 2020.

SALGADO, F. Sumaq Kawsay: the birth of a notion? **Cadernos EBAPE. BR**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 199-208, jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/vHfgCGT8nPRH8hGNqf5PbcD/abstract/?lang=en>. Acesso em: 1 set. 2020.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, [s. l.], v. 79, p. 71-94, nov. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc>. Acesso em: 1 abr. 2020.

STUMPF, B. O.; BERGAMASHI, M. A. Elementos espirituais, simbólicos e afetivos na construção da escola mbyá guarani. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 42, n. 4, p. 921-935, out./dez. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/s1517-9702201612158353>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/n6mWTLtjJC3Q7wwcq5dtPKM/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 1 set. 2020.

TENÓRIO, F. G. Gestão social: uma perspectiva conceitual. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 5, p. 7-23, set./out.

1998. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/7754>. Acesso em: 1 set. 2020.

ZAMBRANO, G. A. M.; PÁUCAR, R. P. S. Visão altermundialista do paradigma do Bom Viver e pensamento ecosociocentrico em um povoado indígena no México. **Revista Hospitalidade**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 133-156, dez. 2014. Disponível em: <http://www.spell.org.br/documentos/ver/34336/visao-altermundialista-do-paradigma-do-bom-viver-e-pensamento-ecosociocentrico-em-um-povoado-indigena-no-mexico-->. Acesso em: 1 set. 2020.



Parte 2

Diálogos a partir de Outras Práticas



Capítulo 9



O Encontro do “Cariri do Bem Viver” com o “Desenvolvimento”

Luciana Melo de Medeiros Rolim Campos⁴⁹

1 INTRODUÇÃO

O Cariri cearense guarda modos de vida que apresentam uma forte conexão com o ambiente. Nesta região encontram-se exemplos de uma relação harmônica com a Natureza e do manejo adequado da terra. Observa-se, nas narrativas das comunidades do sopé da Chapada do Araripe, a atribuição de valores místicos e maternos à FLONA e às nascentes de água, conforme pesquisas de Limaverde (2015). Tal perspectiva justifica uma postura reverente e cuidadosa com a Natureza em seus modos de vida. Além disso, a região é palco de inúmeras experiências que aderem naturalmente às premissas básicas de uma perspectiva biocêntrica, sejam através de práticas coletivas ou individuais.

⁴⁹ Administradora Pública e Mestra em Desenvolvimento Regional Sustentável na Universidade Federal do Cariri. Mestranda em Antropologia pela UFPE.

De acordo com Ramos (1988), do passado tem-se a experiência autônoma, comunitária e autossuficiente do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto⁵⁰, e do presente temos experiências de manejo ecológico da terra, observadas no sopé da Chapada do Araripe e fomentadas pela Associação Cristã de Base⁵¹, por exemplo. Podemos citar ainda a fala de Mestre Galdino, artesão, poeta e extrativista na FLONA ARARIPE, que afirma, em vídeo disponível no YouTube⁵², que “a floresta é uma mãe” e que “é do som do canto dos pássaros” que ele tira a rima para as suas poesias. Ou, ainda, a fala de João do Crato, um multiartista cratense, em um vídeo⁵³ também disponível na mesma plataforma, ao se referir também a floresta, que nos diz que “(...) essa floresta é o nosso pulmão, é o que nos faz respirar bem, é o que faz a gente sentir que esse Cariri tem uma *coisa* diferenciada, uma coisa do encantamento, que vem desde os índios Kariri” (João do Crato, 2020).

O título deste capítulo faz uma referência ao “Cariri do Bem Viver”, porque há de fato, modos de vida, categorizados aqui como biocêntricos, ocorrendo de forma paralela aos processos de desenvolvimento em curso, na referida região⁵⁴. Ao aludirmos aos princípios do Bem Viver, acima descritos, encontramos convergência entre as expressões de vida de povos andinos (mas não somente!) e modos de vida das populações tradicionais e originárias localizadas em todo o Cariri.

Há, portanto, uma ambiência ancestral, cultural e legal, para o fomento de um modelo de desenvolvimento com bases ecológicas,

⁵⁰ O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto foi uma experiência comunitária, ocorrida entre os anos de 1926 e 1936, onde um grupo de liderados pelo Beato José Lourenço, viviam numa área pertencente ao Padre Cícero.

⁵¹ A Associação Cristã de Base fomenta desde 1982 a agroecologia na região do Cariri e tem como missão “contribuir com as comunidades no exercício da cidadania para a convivência com o semiárido”. Para saber mais: <https://www.acbcrato.org/>. Acesso em: 23 fev. 2021.

⁵² O MESTRE da floresta. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q1or36944Qs>. Acesso em: 23 fev. 2021.

⁵³ 60 ANOS Flona Araripe. Realização: Ibama. [Ceará], 2017. 1 vídeo (17 min). Publicado pelo canal Museu de Arte Kariri. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ARQGekgvC_8. Acesso em: 23 fev. 2021.

⁵⁴ Esta nova edição do relatório Cumplicidade na Destruição, organizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em parceria com a Amazon Watch, é baseada em pesquisas realizadas pelo observatório jornalístico De Olho Nos Ruralistas (DOR) e a instituição holandesa de pesquisa Profundo. Disponível em: <https://amazonwatch.org/assets/files/2020-cumplicidade-na-destruicao-3.pdf>.

assentado numa gestão pública sustentável e no estímulo a uma transição para uma cultura fundamentada na sustentabilidade, na interculturalidade e na Ecologia de Saberes (SANTOS, 2009).

Quando se reflete sobre o desenvolvimento em perspectiva comparada tem-se, em última análise, dois projetos de existências: de um lado estão postos o ideal de desenvolvimento capitalista, que tem como premissa a exploração de ecossistemas e pessoas, e de outro lado, diametralmente oposto, um modo de vida onde “a manutenção da própria vida” é o que impulsiona o trato com a Natureza e a relação entre as pessoas.

Em recente relatório⁵⁵, a Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Amazon Watch demonstram a intrínseca relação entre as grandes corporações e a violação de direitos indígenas e ambientais na Amazônia brasileira, conforme abaixo:

Este relatório identificou três setores principais que têm liderado os conflitos com Povos Indígenas na Amazônia brasileira nos últimos anos: mineração, agronegócio e energia. Esses conflitos decorrem da exploração de Terras Indígenas pelo setor privado, em que em muitos casos as empresas ignoram os ataques diretos a essas terras por grileiros e outros atores locais, bem como sistematicamente desrespeitam as leis que protegem os territórios e os direitos indígenas, especialmente, o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (APIB, 2020, p. 15).

Diversas empresas e financiadores internacionais são citados no referido documento, entretanto será dado destaque para a empresa Vale do Rio Doce, responsável recentemente pelos maiores desastres ambientais ocorridos no Brasil. A Vale do Rio Doce, do setor da Mineração, é a segunda maior produtora de minério de ferro e níquel do planeta e teve, em 2019 uma receita operacional líquida de US\$ 37,5 bilhões⁵⁶. Na Amazônia, a referida empresa atua com o Complexo de Carajás no Pará, maior projeto de extração de ferro no mundo, e tem como principal cliente a China. Em uma ação movida pelo Povo Xikrin, em 2018, é possível

⁵⁵ Guia de Referência Cruzada do Formulário 20-F. Vale. Investors. Disponível em: <http://ri-vale.mz-sites.com/en/information-to-the-market/annual-reports/20-f-form/>.

⁵⁶ Para saber mais: CINTURÃO das Águas do Ceará recebe mais de R\$ 31,6 milhões em recursos federais. GOV.BR, Brasil, jun. 2021. Infraestrutura. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/transito-e-transportes/2021/06/cinturao-das-aguas-do-ceara-recebe-mais-r-31-6-milhoes-em-recursos-federais>. Acesso em: 12 set. 2021.

constatar as inúmeras violações decorrentes desta atividade mineradora. Os depoimentos dos indígenas transcritos no relatório demonstram em detalhes tais fatos, conforme descrito abaixo no depoimento de Yan Xikrin, liderança do povo Xikrin do Rio Cateté no Pará.

A mineração atrapalha muito a vida da comunidade e do Povo Indígena Xikrin e atualmente abrange até algumas aldeias indígenas Kayapó. O rio está poluído pela mineração. Hoje a gente já não pode fazer uma festa no rio, porque o rio está contaminado. A gente já não pode comer o alimento que tira do rio. Já não pode tomar banho lá, crianças faleceram, pessoas com doenças de pele devido ao rejeito de minério. Áreas de floresta sendo desmatadas sem o consentimento das comunidades indígenas (...) a Vale simplesmente passou e acabou, tirando sem autorização nenhuma. (...) Essas empresas têm que ver melhor o que elas estão fazendo, os financiamentos que elas estão fazendo, porque o nosso desejo é que pare. Porque enquanto ela beneficia a Vale e eles enriquecem entre eles, a nossa comunidade vai morrendo, vai ficando pobre, nós vamos ficando com lugares limitados para se locomover ou fazer uma festa. Então meu desejo é que essas empresas possam parar. E que pelo menos nós sentássemos e tivéssemos um diálogo (APIB, 2020, p. 19).

Pezzuti *et al.* (2018), na publicação “Xingu, o rio que pulsa em nós”, revelam um outro exemplo (são inúmeros, diga-se) de como os projetos de desenvolvimento afetam e alteram modos de viver, pondo em risco de extinção ecossistemas e modos de vida complexos e essenciais para a manutenção da vida no planeta. A referida publicação trata, portanto, dos impactos ambientais e sociais advindos da construção da Usina de Belo Monte e as mudanças nas práticas sociais e na dinâmica ecológica da região onde estão assentadas diversas terras indígenas. O indígena Gelson Juruna revela a dimensão destes impactos, conforme abaixo:

Se isso acontecer do jeito que está apresentado, os pacus, os curimatãs e as tracajás vão desaparecer, vão acabar. Além disso, se formos viver só o verão o ano todo [época da seca], apenas os acaris vão ser pescados. Se todo mundo só pescar acari, ele também pode ir desaparecendo (PEZZUTI *et al.*, 2018, p. 35).

Os depoimentos desta publicação revelam que os impactos dessas obras são sistêmicos, recaem sobre todos os aspectos da vida destas comunidades, de acordo com o depoimento de Bel Juruna descrito a seguir:

Estamos sentindo o impacto de Belo Monte com relação a nossa segurança alimentar. Vivemos o impacto, com a diminuição dos peixes que mais consumimos, depois da barragem. Esses peixes que não comemos mais estão sendo substituídos por produtos da cidade, como mortadela e frango congelado. Sabemos muito bem que esses produtos não fazem bem à nossa saúde, principalmente à saúde das crianças. Mas estamos ficando sem opção e, na correria que virou nossa vida, com esse tanto de reunião, aumentamos o consumo dos produtos da cidade. Isso não poderia estar acontecendo conosco porque é uma grave mudança no nosso modo de vida, é mais impacto da barragem (PEZZUTI *et al.*, 2018, p. 37).

Os exemplos de violação dos direitos dos povos originários, face aos projetos neoliberais de desenvolvimento, podem ser vistos no mundo inteiro. Desde parques eólicos no México à construção de resorts no Ceará, de acordo com Tavares e Silva (2015), ou à extração de minérios no território indígena Maya-Q'eqchi' da Guatemala (NOLIN; STEPHENS, 2010).

No Cariri cearense esse fenômeno se repete. O crescimento da região nos últimos vinte anos vem se dando com a mesma voracidade. O que torna complexo o que ocorre nesta região é o fato de ser um território que possui múltiplas peculiaridades, descritas anteriormente, e que exigem, portanto, modelos de gestão específicos, sob legislações específicas.

2 OS IMPACTOS DA CONSTRUÇÃO DO CINTURÃO DAS ÁGUAS DO CEARÁ

“Enós, que ‘era’ donos das terras, ficamos sem terra pra trabalhar!”

(Dona Rosa Cariri)

O Cinturão das Águas do Ceará é um projeto do governo do estado do Ceará oriundo da Política Estadual de Recursos Hídricos, que está construindo um canal de integração entre as onze bacias hidrográficas do estado até o ano de 2040. Apenas o Trecho 1, que canaliza as águas da transposição do rio São Francisco, está em execução e atravessa os municípios de Jati, Porteiras, Abaiara, Brejo Santo, Missão Velha, Barbalha, Crato e Nova Olinda. Os governos federal e estadual investiram⁵⁷, até o momento, aproximadamente, R\$1,5 bilhão na obra.

⁵⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0LSBy7xtVlo>. Acesso em: 12 set. 2021.

É inevitável que a construção de uma obra deste porte carregue consigo uma significativa devastação do ambiente (Figura 1) e altere de modo irreversível a vida das comunidades por onde atravessa, conforme destaca Silva (2021).

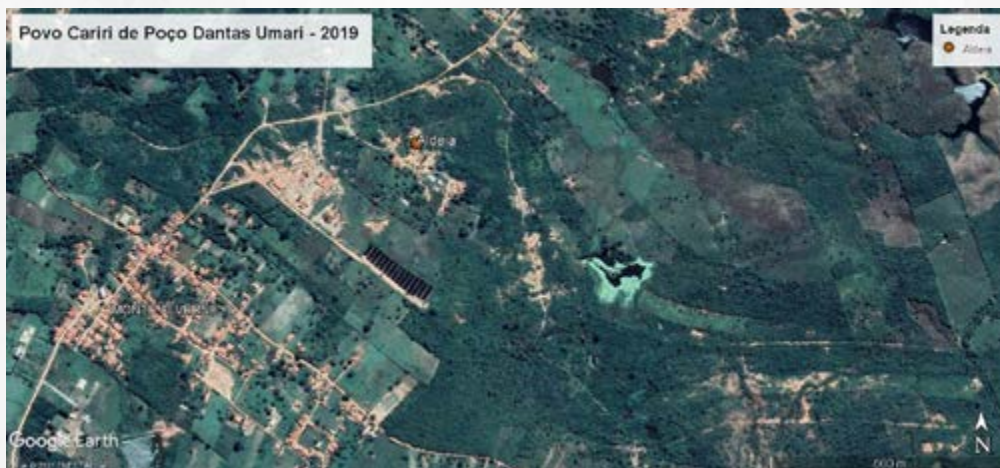
Em Poço Dantas a obra do Cinturão das Águas do Ceará – CAC, culminou na perda de importante parte do território, contribuindo para a crise de elementos fundamentais de subsistência dos moradores, tendo em vista que muitos se encontraram impossibilitados de realizar suas atividades e o plantio no território (SILVA, 2021, p. 82).

Domingos *et al.* (2020), ao refletir sobre o lugar do Estado nesse processo, afirma que

O Estado não somente opera essas mudanças, como legitima a expansão e integração, bem como impõe um discurso de integração e nacionalidade. Nesse sentido apontamos que as grandes obras de integração no Brasil ratificam e legitimam a centralidade e nacionalidade como discurso e potencializam a transformação de modos de produção e vida complexos com níveis diferenciados de integração à economia capitalista globalizada.

Figura 1 – Compilado de Imagens de Satélite da Aldeia do Povo Cariri de Poço Dantas Umari





Fonte: Elaboração própria a partir do Google Earth.

Uma significativa característica do Povo Cariri de Poço Dantas Umari é a prática da agricultura familiar, agora impedidos de praticá-la em função da perda de terra para o plantio. Em múltiplos depoimentos registrados em lives e nos documentários produzidos por/sobre este povo, bem como em outros documentos, há uma série de relatos de interrupção e impedimento da reprodução de seus modos de vida, garantidos nos artigos nº 231 e nº 232 da Constituição Federal de 1988.

Os relatos das seções deste trabalho expressam um modo de relacionamento com a Natureza que remonta ao cuidado, ao encantamento, à reverência, à dependência. Reduzir-lhes ou impedir-lhes o acesso ao que lhes é intrínseco constitui-se uma indubitável violação de direitos. Conforme atestam Cariri, Florêncio e Nascimento (2021):

Os Cariri, que antes ocupavam os territórios do Umari e atualmente de Poço Dantas, viviam de forma coletiva, tendo como base a agricultura de subsistência, a pesca e a caça. Até pouco tempo atrás não havia energia elétrica e a água para consumo era proveniente

dos rios e cacimbas cavadas em seus leitos ou proximidades. No período seco, mantinham sua sobrevivência com as frutas da época, como castanha do caju e a macaúba. Esse território era dividido em tiras de terras que pertenciam aos troncos velhos e foram deixados para seus parentes passando de geração em geração, onde eram cultivados o milho, a fava, o arroz, o feijão e o amendoim. Os trabalhos no processo da produção agrícola eram realizados coletivamente entre os parentes. As mulheres ainda trabalham na agricultura [...].

Recentemente, o Povo Cariri de Poço Dantas - Umari produziu um documentário intitulado *Fôlego Vivo*⁵⁸, disponível na plataforma de vídeos Youtube, que se constitui em um relato sobre os sofrimentos causados pelos processos de desapropriação decorrentes da construção do CAC. Dona Rosa, em determinado trecho, faz a seguinte afirmação:

Aqui também tinha bastante cajueiro, que era onde a gente sobrevivia só da safra do caju, da castanha... Porque o caju, a gente aproveitava e fazia o doce; a castanha, a gente vende; sai muito cara a castanha. Mas daí agora, pronto, acabou com tudo (Rosa Cariri, 2020).

Ela ainda relata, no mesmo documentário, sobre as perdas sofridas pela construção do Açude Thomaz Osterne, conforme abaixo:

Aqui era área de plantio e a gente plantava muito feijão, plantava amendoim, plantava até arroz também. Essa baixa que hoje tá plantado o feijão ali, ali a baixa, onde era a cacimba, ali era plantação de arroz. (...) Hoje não planta mais, né, porque é área seca do açude pra gente fazer vazante no final do inverno. Assim, os donos, né, porque, antes, era pra... quem ser tomado de conta era nós que "morava" aqui na terra, mas vieram umas pessoas de fora, que não têm nada a ver, foi quem tomou conta da terra nossa. Aí tem essas áreas secas que a gente faz... os que são donos fazem vazante, né, no final do inverno que ele vai secando, né? Vai secando e vai ficando as áreas secas, eles vão plantando feijão... essas coisas... como é o nome? Fazendo fileira de verdura -Esse povo que veio de fora depois, né? Que veio de fora. Que é mais de fora, né, que chegou pra tomar conta da terra, porque a terra... falo assim: quando veio o açude, era pra... indenizou as terras tudo, aí era mode deles terem dito: "Não, nós estamos indenizando, mas vocês não saiam daqui que vocês ficam por dono até não encher, né, e tudo mais, né?" Mas não, era pagando e mandando embora. No

⁵⁸ TERREIRO Cariri. Terreiro Povo Kariri – MOACPES. Crato, CE: ALDEIAS, AICAPDU, 2021. 1 vídeo (23 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=j0fzIG_sd3w. Acesso em: 13 set. 2021.

fim, vieram outros de fora, que não tinham nada a ver, e tomaram conta das terras, e nós, que “era” donos das terras, ficamos sem terra pra trabalhar (Dona Rosa Cariri, 2021).

Em outro documentário, intitulado “Terreiro Povo Kariri⁵⁹”, dona Rosa Cariri (Figura 2) continua a detalhar, de forma minuciosa, os impactos da destituição de suas terras e as consequências na segurança alimentar das famílias que compõem o Povo Cariri de Poço Dantas – Umari.

Exatamente que nós tinha as nossas terra né, as terras era suficiente e para a gente plantar, mas daí foi o tempo que chegou o açude, mas daí o açude ainda foi bom, ainda deixou umas terrinhas que a gente ficou trabalhando, mas só que era para gente ter muito mais de ser tudo para nós que nós era dona da, donos da terra. Aí foi e deixamos os povo de fora foi quem vieram e que tomaram de conta, sem ter nada a ver, como hoje a gente só ir lá na parede do açude que ver casa de gente rico né, que a coisa mais linda do mundo, aí para aqui, que era as nossas terras, aqui trabalhava e veio também gente de fora tomou de conta e ficava trabalhando, ficava ai tomando de conta, trabalhava, tirava meio mundo de legumes e nós ficava só com água na boca, aí para acabar de completar veio o açude, o rio. Aí com o rio acabou de desgrçar tudo, aí pronto!? Não tem mais terra para trabalhar, no tempo do Caju, está começando o tempo do caju era nossa alegria, nós mulher, que pegava num trocadinho ganhava aos pés de Caju caçando caju para vender. Os caju a gente fazia doce, dava para os porco, aí nem isso tem mais. Era mangueira, no tempo que tinha manga para a gente comer, dá a quem tinha precisão e sempre a gente de barriga cheia. Agora pronto acabou com todo mundo tá vendo aí né!? Acabou cajueiro, acabou mangueira, macaubeira, que também era uma fruta muito boa para nós, que servia para chupar Macaúba e quebrar o bico fazer o leite de birro que ela como antigamente no tempo que nós era pequeno não existia óleo, a mãe da gente quebrava o birro fazia o leite e colocava na carne, aí assim a gente levava aí pronto aí hoje nós estamos sem trabalhar, estamos vivendo do, comendo do, do sumario do dinheiro né!? Quem é aposentado que tem uma bolsinha família imirrado, que ainda passa precisão né!? Porque não dá porque não tem terra para a gente trabalhar, para não dizer que esse ano, é, tinha um padrim meu mesmo ali que cumade Ivone deu um pedacinho de terra pra zé plantar, aí plantou um pedacinho de feijão, deu um saco de feijão. Fiquei alegre porque esse ano eu cheguei da 70 real em 10 kg de feijão e assim mesmo nem bom era (Dona Rosa Cariri, 2021).

⁵⁹ ETNODESENVOLVIMENTO. GOV.BR. [Brasil], 16 nov. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/meio-ambiente/etnodesenvolvimento>. Acesso em: 13 set. 2021.

Figura 2 – Dona Rosa Cariri



Fonte: fotografia de Nívea Uchôa (2019), gentilmente cedida para ilustrar este trabalho.

A construção do CAC, além da destituição das terras, trouxe consigo a dificuldade de acesso a água, um desafio constante desta comunidade. Nascimento (2021) reitera esses impactos, conforme descrito abaixo.

Poço Dantas ficou durante cerca de quatro anos com dificuldade de acesso a água. O poço mais próximo era um que estava destinado a construção do CAC. Segundo relatos dos Cariri, um primeiro “gerente” havia permitido que se abastecessem no reservatório, mas houve uma troca de funcionários e o segundo “gerente” os proibia de acessar o local. Após uma série de reivindicações dos Cariri ao executivo municipal, este implantou, em janeiro de 2020, pequenas adutoras para o fornecimento de água as casas em Poço Dantas a partir do poço inicialmente dedicado ao CAC (NASCIMENTO, 2021, p. 75).

No documentário *Terreiro Povo Cariri*, acima citado, Vanda Cariri faz uma apreciação sobre as reais finalidades da obra do CAC,

[...] a gente sabe que por exemplo a vinda de uma água dessa para cá ela talvez realmente não chegue a beneficiar a nossa comunidade, ela seja mais com outro fundo, que é o fundo do agronegócio né, e não necessariamente pra beneficiar a sustentabilidade da população aqui (VANDA CARIRI, 2021).

Nesse sentido, portanto, o que está posto é o confronto de duas orientações de vida, assimétricas e que, em virtude desta assimetria, acessam de modo diferenciado a ação do Estado. Tem-se aqui como premissa que as visões de mundo que alicerçam o desenvolvimento vão orientar a elaboração e a implementação de políticas públicas, as mais diversas. Gonçalves e Gussi (2011, p. 4) acrescentam que

[...] trata-se de se problematizar empiricamente as tensões subjacentes às políticas públicas, entre universalismo e particularismo, ou seja, entre valores e conceitos que se pretendem universais, que orientam as políticas públicas, e as tradições culturais particulares com suas categorias e valores que derivam de seus respectivos sistemas classificatórios.

3 A SAÍDA SERIA COLOCAR O “ETNO” NO DESENVOLVIMENTO?

Na esteira dessas reflexões, destaca-se aqui a obra “Problemáticas Sociais para as sociedades plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada”, organizada por Silva, Souza Lima, Baines (2009), que traz importantes contribuições em torno dos múltiplos desafios enfrentados por comunidades indígenas assentadas em países colonizados que se concebem como democracias multiculturais.

Destaca-se da obra o capítulo “Desenvolvimento, Etnodesenvolvimento e Integração Latino-Americana”, de Ricardo Verdum (2009), que traça uma linha histórica da formulação do conceito de Etnodesenvolvimento até à sua aplicabilidade direta na forma de programas e projetos desenvolvidos na América Latina, financiados pelas agências de desenvolvimento: Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento, ajudando a compreender a arquitetura que sustenta o conceito de Etnodesenvolvimento. O referido autor aponta os seguintes questionamentos:

É possível criar e implementar um modelo de desenvolvimento alternativo, centrado nos recursos (ambientais, sociais, culturais, econômicos e políticos) próprios dos indígenas? É possível haver o desenvolvimento focado na promoção da autonomia e soberania dos grupos étnicos no interior dos Estados Nacionais? Pois é nesse contexto de pressões, desafios e dúvidas que vai emergir com mais força, nos anos 1980, conceitos como etnodesenvolvimento

e desenvolvimento com identidade cultural (VERDUM, 2009, p. 15).

Este conceito é, portanto, orientador de políticas públicas indigenistas também aqui no Brasil. No site da FUNAI encontram-se inúmeros exemplos de projetos⁶⁰ a partir da orientação do Etnodesenvolvimento, que pode ser definido como “um processo autônomo que representa o entendimento que a comunidade (ou povo) tem de sua história, valores e metas para alcançar uma melhor qualidade de vida”, conforme em Athias (2005).

Entretanto, o que se observa é a implementação de projetos de Etnodesenvolvimento que, por serem executados sem as premissas que o compõem, terminam por não trazerem transformações efetivas e eficazes nas comunidades onde é realizado, conforme em Oliveira (2021).

Uma análise sobre os chamados ‘projetos de etnodesenvolvimento’ implementados nas últimas décadas, aponta para algumas situações recorrentes. A primeira delas é que estes projetos, cuja nomenclatura e propósitos variam conforme o período, os interesses e agências implementadoras são, de maneira geral, fadados ao fracasso. Isso significa que, em nenhum dos projetos observados, os grupos indígenas envolvidos adquiriram uma situação de autonomia ou de auto sustentabilidade alimentar (OLIVEIRA, 2021, p. 19).

4 “ERA A COISA MAIS LINDA VIVER AQUI DENTRO DESSA MATA!”

A relação do Povo Cariri com a Natureza do entorno é uma relação orgânica, de intensas trocas, uma relação de encantamento e de sobrevivência. Diversos relatos aqui transcritos demonstram que da Natureza emanam os ritos de cura, o cultivo da terra, a pesca, as brincadeiras e a confecção de artefatos. Conforme atesta Costa (1999, p. 30) ao dizer que

Como bons filhos da terra, os Cariris eram, por tradição, afeitos a agricultura cultivavam a mandioca, o milho, a abóbora, o feijão que com a caça formavam a alimentação básica desse grupo, além da comida e a bebida feita a partir de frutos como o caju, o umbu, o

⁶⁰ Luciana de Medeiros é Mestre em Desenvolvimento Regional Sustentável pela Universidade Federal do Cariri.

cambuí e os legumes em geral. Aldeados nas missões religiosas eles continuavam a cultivar a terra como forma de sustento.

Os relatos aqui descritos denunciavam também a degradação ambiental que vem ocorrendo há décadas em terras Cariri, ocasionadas, entre outros, pela construção de duas obras hídricas, o CAC e o Açude Umari. Dona Ana Avelino Cariri, uma anciã dos Cariri de Poço Dantas - Umari, no documentário Fôlegos Vivos, faz um relato detalhado sobre a riqueza do ecossistema em que viviam e as mudanças nas paisagens ocorridas ao longo das últimas décadas, conforme texto transcrito abaixo:

Ali naquele rio... Ai, meu Deus! Eu e mais duas amigas minhas, que Nossa Senhora levou, cansamos de passar dias dentro daquele rio ali. Onde a gente mexia a terra, era um estouro d'água, era um estouro d'água! O povo passava a seca todinha trabalhando na farinhada, fazendo farinha, e buscava água lá pra lavar a goma, ali dentro daquele rio. Era você chegar e tinha o prazer de entrar dentro do rio, porque era tudo assim, todo coberto. Olha a grossura dos paus! Acabou-se tudo, destruíram tudo. E acabaram de destruir quando fizeram esse Açude Umari, aí começaram a destruir, mas aqui era bonito, era bonito. Quando era nesse tempo, fazia prazer de a gente ver, era bonito. Era só de mata, aquelas matonas, mata! Aqui vinha onça da serra e passava aqui pra ir pro caldeirão. Aqui era mata. Aí acabaram tudo, destruíram tudo, destruíram tudo (Dona Ana Avelino, 2020).

No documentário intitulado Terreiro Povo Kariri, Dona Ana fala do encantamento que sentia ao estar com a Natureza. Fala, especialmente, de seu encanto com a diversidade do ecossistema em que vivia, conforme expresso abaixo.

Dentro da mata, aí só ouvia era o cantado(sic) dos passarinhos, era canção, era três pote, era pavão, era todo bicho ai do mato. Tinha outro pássaro que eu adorava esse pássaro, ficava de boca aberta olhando quando eu chegava dentro da mata, ele tinha toda cor ele tinha nas pena dele, era verde, era amarela, era azul, era roxa, era tudo! Era a coisa mais linda, eu ficava de boca aberta dentro da mata, quando eu ia pegar e tirar lenha quando eu ia fazer as coisas nos mato, quando ia caçar mais os menino aqui era as coisa mais linda, tinha uns pássaros que nem uns peru que tinha nas matas. E aí, eu ficava assim olhando os passarinhos as coisa mais bonita do mundo(...) asa branca...aqui era cheio de canário, era de todo o passarinho aqui tinha, coisa mais linda do mundo acabou de tudo, acabaram com tudo, acabaram com tudo, ninguém vê mais isso aqui, mas era a coisa mais linda viver aqui dentro dessa mata (Dona Ana, 2021).

A mesa redonda intitulada “Natureza e Espiritualidade: caminhos ancestrais para preservação ambiental”, realizada de modo virtual durante o Encontro dos Saberes Indígenas do Semiárido, em junho de 2021, também contou com a participação de Dona Ana. A Natureza, para ela, é concebida como parte indissociável de sua existência. A história do pé de cajarana, contada na ocasião, é bastante ilustrativa dessa expressão, vejamos:

Aí quando foi o dia que foi pra cortar o pé de cajarana, aí foi que fiquei triste quando eu vi eles cortando o pé de cajarana. Aí na hora que eles cortaram o pé de cajarana, aí cortaram uma cobrona. Aí cortaram a cobra no meio, a cobra partiu, e nós, nem eu, nem Gazula, nem ninguém, vimos quando o pedaço do rabo ficou lá e a cabeça foi lá, tirou direto e entrou pra dentro do quarto lá de minha casa. Nossa sorte foi porque Gazula tem a vista muito boa. Aí não sei o que foi que ela foi pegar no quarto, quando chegou no quarto, tava um pedaço (sic) de cobra lá. Eu digo: “Homem, pelo amor de Deus, vocês não são filhos de Deus, não? Vocês não têm coração, não. Vocês têm coragem de matar uma criança, porque vocês tirando, tirando...destruindo umas coisas dessas, essas frutas e essas coisas, cortando pau, cortando tudo, vocês não têm fé em Deus, não?” “Mas, ó, dona, nós estamos sendo mandados. Nós estamos fazendo isso, porque nós somos mandados.” Aí eu digo: “É, tá bom.” “Tem jeito, não. Esses homens vão acabar com tudo, e nós não ‘pode’ fazer nada. Nós não ‘pode’ mandar proteger (Dona Ana, 2021).

Ainda na mesma ocasião, ela expressa também o fato de que a Natureza é palco da manifestação do sagrado, dos encantados, manifestações de espíritos protetores das matas. No relato, a seguir transcrito, ela conta a história da caboclinha da mata, um espírito protetor da mata, segundo a mitologia de muitas comunidades do Cariri cearense.

[...] que eu olhei um rebanho de ... era tatu, era peba, era raposa, era todos os bichos, era tudo na frente daquela pessoinha, aquele horror de bicho e ela tangendo aqueles bicho, aí eu olhei, olhei, quando eu olhei era uma menininha bem miudinha toda, toda cabeluda, aí quando eu olhei mesmo para olhar para ela, aí foi que desapareceu da minha vista, aí eu não vi mais nada, aí foi aí que eu saí correndo eu fiquei com medo. Aí quando foi no outro dia, a nossa casa era só aquelas mata ao redor de casa, era só ela assobiando, todo dia ela assobiava. Aí eu disse: ‘Eita mãe é a caboclinha!’. Ela disse: ‘cala a boca que se você falar ela vem bater aqui onde tá você, aí nós ficava tudo caladinho. Aí quando era no outro dia ela vinha de novo, aí era só ela cantando ao redor de

casa, aí nós tudo com medo da caboclinha (Dona Ana, 2021).

A história da caboclinha da mata é bastante recorrente nas comunidades do sopé da Chapada do Araripe. Em 2020, durante o II SNPICC, na sessão dois, intitulada “Autorreconhecimento e Afirmação étnica Kariri na Chapada do Araripe”, cujo objetivo foi refletir sobre o recente processo de auto reconhecimento e afirmação de populações de ascendência Kariri na região do entorno da Chapada do Araripe, tem-se acesso a relatos semelhantes. Destaca-se a fala de Everaldo Mororó, nascido e criado no Sítio Mororó em Santana do Cariri-CE. Ele apresenta a forma como sua comunidade se relaciona com o ambiente do entorno, o sopé da Chapada do Araripe, falando também sobre a caboclinha da mata, um ser mítico que habita florestas e matas fechadas, conforme depoimento abaixo.

É muito forte aqui na comunidade os relatos sobre a caboclinha. E isso sempre, desde criança, escutando a minha avó, escutando, inclusive, o assobio dela na mata ou nos riachos. (...) eu comecei também a identificar a caboclinha como uma entidade, um espírito ligado ao povo kariri (...) é um espírito ligado às matas, ligado à proteção dos animais, é muito ligado também à questão da caça (...). Existe caçadores aqui na comunidade do Mororó que temem muito a figura da caboclinha (...) porque ela é quem permite que eles saiam pra mata, que eles busquem o alimento, enfim, só aquele alimento que é necessário só para alimentar a família (...) nas noites de lua cheia, de lua muito clara quando a caboclinha vem assobiando pela direita ela vem dando a permissão, permitindo que a mata se abra, permitindo que vá até a mata buscar alimento da própria família. Se ela vem assobiando pela esquerda é um sinal que você não deve caçar porque senão você vai ver visagem, vai ver assombração, ou então vai circular pela mata e não vai ter nenhum êxito (...) (Everaldo Mororó, Sítio Mororó, 9 de agosto de 2020).

Everaldo Mororó, ao exemplificar a conduta dos caçadores durante o “ritual” da caça, apresenta um sentido da proteção mútua. A execução da empreitada é precedida de um pedido de licença e só é verdadeiramente realizada se a protetora da Natureza, a caboclinha da mata, concedê-la através de “um assobio vindo do lado direito”. É através de uma atitude reverente que a Natureza concede a permissão para que o caçador consiga o alimento para a família, segundo Campos, Medeiros e Florêncio (2021).

No documentário intitulado “Terreiro Povo Kariri”, é expressa também uma prática do manejo da terra onde são considerados os pressupostos de um manejo ecológico. Vanda Batista Roseno, liderança do Povo Cariri, demonstra em seu relato as minúcias do cuidado de seu pai, ao manejar a terra.

E era muito interessante também naquela época que por exemplo meu pai como agricultor ele mesmo sem entender nada do que era Ecologia ele não sabia, mas a relação dele com a terra era tão forte que ele entendia como a terra reagia né!? E aí ele fazia o seguinte ele dizia: Olhe filha, esse ano nós não vamos plantar no tabuleiro “X” porque aqui no tabuleiro de..., nós vamos deixar o tabuleiro descansar só daqui a dois ou três anos é que nós vamos plantar aqui que é para o tabuleiro descansar então ele entendia que a terra ela ia se nutrir né? Para que desse mais alimento para que a gente pudesse alimentar porque naquela época nós plantava, colhia, mas nós não vendia, nós trocava entendeu!? Trocávamos. Os que tinha arroz trocava pelo feijão, os que tinha feijão trocava pelo milho (Vanda Kariri, 2021).

Era da natureza também que o Povo Cariri retirava a matéria prima para fazer suas casas, que, conforme Dona Ana, em relato feito no mesmo documentário, “era feito de material do mato” e do barro.

[...] nem uma casa nós não tinha, morava dentro dessa mata aí só na mata só que nem bicho bruto que nós vivia. Eu chegava nos mato, pegava um monte de cipó, cortava um monte de vara, quando acabar fazia aquela coisona de vara, quando pegava um bocadinho de folha, quando acabar fazia aquela rodiona de folha, botava na cabeça, quando acabar sentava aquela monte de pau, aí quando chegava ia fazer fazia a porta de várias, quando acabar fazia, pegava assim ela botava aqui assim dois pau assim um aqui outro aqui mas por aqui outra, outra... quando acabar amarrava com cipó, quando era de noite nós botava os pau tudim, pra porta que nós fechava.

Um modo de vida tão intensamente imbricado com o ambiente onde está inserido é criticamente divergente dos modos de vida das sociedades industriais, onde o consumo, a dependência do petróleo, a desconexão com a Natureza são as características dominantes e predominantes.

O cenário posto é sobretudo um cenário de disputa de narrativas. Há um significativo tensionamento entre os projetos de desenvolvimento e a existência de um povo indígena na RMC. E é

preciso reconhecer, conforme demonstrado no recente relatório da APIB, que a lógica dominante do Mercado impõe seus *modus operandi*, a despeito de vidas, culturas e direitos fundamentais, tal qual os exemplos do Povo Xikrin e do Povo Cariri de Poço Dantas - Umari.

O paradigma que alicerça os processos de desenvolvimento em curso na RMC possui raízes na colonialidade e por esta razão reproduzem a violência colonial, usurpando territórios e as vidas contidas nele. Estas evidências estão presentes em documentos públicos analisados e demonstraram que o Estado brasileiro ignorou a presença de um povo que se autorreconhece como indígena e que, portanto, violou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual é signatário. Esta convenção prevê que qualquer medida legal ou administrativa que impacte populações originárias deve ser precedida de uma consulta prévia, livre, informada e de boa fé. Nada disso foi cumprido e, portanto, o Povo Cariri de Poço Dantas Umari pode reivindicar juridicamente medidas mitigatórias em virtude dessas violações.

Ao situarmos, por fim, este cenário na perspectiva dos desafios ambientais contemporâneos, temos que a permanência dos modos de vida dos Kariri, que guardam uma profunda reverência e cuidado com a Chapada do Araripe, com a Mãe Natureza, garantirá a permanência deste delicado, rico e diverso lugar. É necessário compreender o sentido de proteção simultânea estabelecido nesta relação – os Kariri protegem a Chapada e a Chapada protege os Kariri.

REFERÊNCIAS

COSTA, Pablo Assunção Barros. **Anicete**: quando os índios dançam. Fortaleza: UFC, 1999.

LIMAVERDE, Rosiane. **Arqueologia social inclusiva**: a Fundação Casa Grande e a gestão do patrimônio cultural da Chapada do Araripe. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Portugal, 2015.

OLIVEIRA, Adalberto Luís Rizzo de. Desenvolvimento, conflitos territoriais e povos indígenas no Cerrado Maranhense. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS HUMANOS E EMPRESAS: “POVOS, COMUNIDADES, NATUREZA: INSURGÊNCIAS FRENTE AO

EXTRATIVISMO PREDATÓRIO”, 1., 2021, [s. /]. **Anais** [...]. São Luís: EDUFMA, 2021.

RAMOS, Régis Lopes. A Santa Cruz do deserto: memórias do caldeirão. **Projeto História**, São Paulo, v. 17, nov. 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11134>. Acesso em: 13 set. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G.; NUNES, João Arriscado. Conhecimento e Transformação Social: para uma ecologia dos saberes. **Hiléia**: revista de direito ambiental da Amazônia, Manaus, n. 6, p. 11-103, 2006.

Capítulo 10



Autoritarismo, Discriminação e a Luta por Direitos no Quilombo Mulatos - Jardim/CE

Francisco Wagner Santana Filgueiras⁶¹

Geovani de Oliveira Tavares⁶²

167

1 INTRODUÇÃO

As comunidades quilombolas no Brasil sempre foram tratadas como inferiores, criminosas e invisibilizadas pela sociedade e pelo poder público. Hoje temos um processo exitoso de reconhecimento de direitos e de conquistas econômicas, culturais e políticas, que tem refletido numa outra forma de discriminação: os quilombolas agora são chamados de privilegiados.

A partir de 1988, houve o reconhecimento oficial de um número maior de comunidades quilombolas no Brasil e especificamente na

⁶¹ Graduado em Gestão de Recursos Humanos (FAM). Graduando em Administração Pública e Gestão Social (UFCA). Educador Social. wagner.santana@aluno.ufca.edu.br

⁶² Doutor em Desenvolvimento Sustentável (UNB). Mestre em Direito (UFC). Professor adjunto da Universidade Federal do Cariri (UFCA). geovani.tavares@ufca.edu.br

Chapada do Araripe. Este aumento também decorre da consolidação das garantias legais dos direitos territoriais e de outros direitos básicos, como educação, saúde, alimentação, cultura e assistência dos quilombolas, mas principalmente, pelo fortalecimento interno das comunidades, a partir da organização social e aproveitamento do potencial produtivo e criativo.

É de observar, no entanto, que a efetividade de tais direitos específicos das comunidades quilombolas é posta à prova a cada dia, com perseguição política por parte de gestores, seja de forma velada, seja de forma explícita, além de indiferença por parte da sociedade e de conflitos de interesse, internos ou externos, que afetam consideravelmente a coesão comunitária em prol de pautas comuns.

Este capítulo trata do contexto de formação histórica da comunidade quilombola Mulatos no Município de Jardim, Chapada do Araripe-CE, com ênfase no processo de organização interna, que vem experimentando notadamente de forma rápida e positiva, levando a relevantes conquistas do grupo e de cada indivíduo em sua identidade com o território, com a tradição e com a história do seu lugar.

Está organizado de modo que a primeira parte descreve os processos de formação daquela comunidade. Na segunda parte, faz-se uma análise teórica da evolução dos direitos das comunidades quilombolas e das mudanças nos contextos da comunidade, além das novas formas de discriminação e racismo. Por fim, são apontados os resultados da intervenção realizada pelos pesquisadores.

Espera-se contribuir para que outras pesquisas sejam desenvolvidas no intuito de trazer para o debate questões tão sensíveis da história desta nação que, por séculos, escravizou, perseguiu e matou negros e negras de todas as idades pela dominação elitista que, passados mais de duzentos anos da abolição dos escravos, ainda persiste e claramente se observa na forma de um racismo, que é estrutural.

2 OS “MULATOS” DE JARDIM: FORMAÇÃO DO QUILOMBO

A Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) Serra dos

Mulatos, situada na Serra Boca da Mata, zona rural do município de Jardim/CE, é uma das mais recentes certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), com certidão de autodefinição quilombola publicada no Diário Oficial da União (DOU) em 15 de junho de 2021, organizando-se politicamente para lutar pelos direitos e espaços do Quilombo. Em 19 de dezembro de 2020, a comunidade já havia constituído a Associação Remanescente de Quilombo Serra dos Mulatos (ARQSM).

A origem da comunidade não é diferente da maioria dos quilombos na Chapada do Araripe. Conforme relatos em entrevistas, as lideranças mais antigas referem a sua origem à chegada de José dos Santos, escravo fugido de engenho. Segundo aponta o historiador Silva (2019), em sua obra *Cidade de Jardim, história ilustrada*, “em 1883, em Jardim, havia entre os escravos na zona rural: homens, 137. Mulheres, 98”.

Na obra citada, são apresentadas as seguintes informações: sobre a população, na zona urbana: homens, 9. Mulheres, 89. Sem profissão específica: homens, 99. Total 526 (SILVA, 2019). O historiador também aponta que, com a libertação dos escravos do Ceará, em 25 de março de 1884, houve migração de boa parte dos libertos para o campo, ocupando regiões próximas de nascentes, chamadas bebidas.

A nascente de maior relevância no município é a Boca da Mata, localizada no salto da serra que leva o mesmo nome, cujo sopé é conhecido, desde antigamente, como “cabeça do negro”. Foi ali que José dos Santos fixou moradia após sua fuga, encontrando nas redondezas, por sinal, descendentes dos índios Xocós que, segundo Silva (2019, p. 17), “estiveram presentes no processo de deslocamento indígena pelo semiárido das capitâneas do Norte [...] configurados como Tapuias da nação Kariri”.

De sua descendência, vieram os moradores do alto da serra que, justamente por terem se misturado com descendentes de índios e outras povoações do entorno, passaram a ser chamados de “mulatos” pelos munícipes, dando ao nome atual da comunidade, chamada de Serra dos Mulatos. Nota-se, o nome, que surge de uma menção preconceituosa, se tornou motivo de orgulho no presente, por aqueles que lutam para

preservar sua história de luta, sobrevivência e muita tradição.

A comunidade quilombola quase sempre se mostrou organizada e com lideranças ativas, contudo, tinham pouco acesso ao conhecimento sobre seus direitos e não mantinham contato direto com o movimento quilombola no Ceará, menos ainda com a comunidade científica, o que se refletiu em um enfraquecimento e até desestímulo de algumas lideranças.

Antes da ARQSM, o contato mais significativo com outras realidades foi no mapeamento realizado em 2011 pelo Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC) e a Cáritas Diocesana de Crato. Nessa ocasião, a CRQ foi visitada por equipes técnicas que fizeram um relatório situacional denunciando várias questões urgentes daquelas comunidades em múltiplas dimensões (GRUNEC; CÁRITAS DIOCESANA DE CRATO, 2011).

A ARQSM realizou, em 2021, durante 6 meses, um processo de autodiagnóstico por meio do qual se constataram problemas, os mais diversos, relacionados à saúde, educação, trabalho, renda, infraestrutura além de questões culturais e políticas. Os fatores determinantes para cada situação foram identificados pela própria comunidade, sendo destacada a falta de conhecimento técnico e de apoio especializado nas lutas por direitos, além da perseguição política já de longa data (ARQSM, 2021).

3 EVOLUÇÃO E INVOLUÇÃO DOS DIREITOS QUILOMBOLAS

Gomes (2005) retrata a insurgência de comunidades remanescentes de quilombos, como a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão, e depois aquelas com migração de libertos, se formaram (GOMES, 2005).

Nessa citação, o autor já traz elementos para o conceito de quilombo que ampliam a perspectiva clássica que o define como lugar de escravos fugidos. Inclui a ideia de que os quilombos surgiram também em processos de migração de libertos. No seu livro, o autor destaca também a solidariedade das tribos indígenas que acolhiam os

negros e formavam comunidades mistas, hoje chamadas também de quilombos (GOMES, 2005), tal como se observa na história de Jardim.

Essas relações permitiram criar, já naquela época, comunidades de resistência chamadas de Quilombos. Criou-se um ecossistema de novos meios de sobrevivência em verdadeiros empreendimentos sociais que praticavam trocas e comércio, demonstrando haver, já na origem dos quilombos, o que hoje se denomina perfil empreendedor - a capacidade de resolver problemas de forma inovadora e mais viável.

Pensando a relação estado-sociedade e as políticas públicas que permeiam este processo de formação histórica das comunidades, do ponto de vista antropológico, podemos elencar inúmeras e importantes contribuições. O conceito de memória social, patrimônio cultural e identidade também são importantes para compreender estes processos, sendo o Quilombo um lugar de manifestações seculares.

Quijano (1992b) denuncia que, assim como colonizados foram os nativos, operou-se uma colonização do imaginário dos povos colonizados, uma vez que eles somente conseguiam se ver a partir do olhar dos colonizadores, isto é, como naturalmente e biologicamente inferiores, condenados inelutavelmente ao fracasso.

Tal processo leva, segundo Quijano (1992b), ao silenciamento e à invisibilização de diversas formas de sociabilidade, memórias, conhecimentos bem perceptíveis no Quilombo. Não há como discordar, haja vista a insistente marginalização da sociedade no processo de participação social na elaboração e implementação de políticas, excluindo atores, saberes e culturas.

Busca-se, pois, desenvolver planos de ação centrados na coletividade, construídos conjuntamente ao poder público, com protagonismo das comunidades quilombolas que estão em processo crescente de reconhecimento como sujeitos coletivos de direitos e que, pela organização interna, podem superar desafios e vencer preconceitos que insistem em mantê-los estagnados.

Segundo Sabourin *et al.* (2016), pensando um contexto mais amplo de América Latina (Argentina, Brasil, Chile e Uruguai), o Estado adota um modelo de política territorial inspirado no princípio da

territorialização das políticas públicas. Estas políticas consideram o território um espaço indispensável de tomada de decisões mais eficientes para solução dos problemas locais. Criam as condições para o surgimento de uma pluralidade de atores como novos sujeitos coletivos. O autor citado destaca que:

Esse “modelo” aparece de fato como uma hibridação de várias influências: transições democráticas que levaram a abrir janelas de oportunidade para os movimentos sociais locais, entre outros, camponeses e indígenas [quilombolas]; condicionalidades ligadas aos financiamentos das Organizações Internacionais (SABOURIN *et al.*, 2016, p. 77).

Estas “janelas de oportunidade” foram percebidas e utilizadas pelos movimentos sociais e pelos municípios na região do Cariri, fato que impulsionou o surgimento de comunidades quilombolas. Contudo, a comunidade quilombola dos Mulatos depara-se com uma gestão municipal que ocasionalmente nega a existência de quilombo ou quilombolas naquela localidade, inviabilizando e, conseqüentemente, dificultando o processo de desenvolvimento sustentável em detrimento do enorme potencial ali detectado.

A geração de uma cultura empreendedora pode contribuir profundamente no desenvolvimento econômico e regional (ROBERTS; EESLEY, 2009), de modo que a aproximação entre Academia e comunidade, baseada na construção de conhecimento científico, exige recursos humanos de alto valor crítico, cultural e educacional, o que implica numa dinâmica regional impulsionada pelas habilidades desenvolvidas para empreender e inovar, com soluções viáveis e efetivas.

Leite (2008) afirma que a ampliação dos direitos territoriais quilombolas adveio da quebra dos vínculos coloniais e as mudanças decorrentes dos projetos de industrialização do Brasil. A luta dos movimentos sociais saiu, portanto, da esfera abolicionista para a esfera territorial. Essas rupturas históricas demonstram uma necessidade de empreender em novos desafios - sair de uma situação de dominação para uma situação de protagonismo e desenvolvimento.

Um aspecto destacado por Leite (2008) coincide com o fato de que, na Chapada do Araripe, a luta dos quilombos não se restringiu

aos movimentos sociais, sendo também de interesse da maioria dos municípios, que viram no reconhecimento de comunidades quilombolas em seus territórios a possibilidade de ampliação nos repasses de recursos pelo governo federal. Foi uma janela de oportunidades para ampliar as políticas de assistência social em comunidades vulneráveis como definido no Programa Brasil Quilombola (2007) e na Política Nacional de Assistência Social (2004).

O conjunto significativo de direitos conquistados, pós 1988, foi sendo implementado lentamente e ganhou relevância e prioridade nas políticas de governo do então presidente Lula. As comunidades tradicionais, indígenas ou quilombolas, passaram a compor um conjunto de prioridades na ação do Estado.

Além do foco na assistência social para o protagonismo por meio do Programa Brasil Quilombola, foi criada a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. No entanto, as certificações e titulações de terras quilombolas, de responsabilidade respectivamente da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), não evoluíram de forma significativa.

Nos governos Temer e Bolsonaro, o discurso contra essas demarcações, que fez parte de uma ação coordenada no sentido de restringir direitos sociais e ambientais, foi respaldada em uma visão preconceituosa de que as políticas anteriores tratavam estas populações como “coitadinhos”. As prioridades decorrentes das ações afirmativas e políticas compensatórias eram tratadas como negativas.

As comunidades quilombolas, antes invisibilizadas, passaram a ser tratadas como se fossem privilegiadas. Assim, a luta pelos direitos e o fortalecimento formal do reconhecimento dessas comunidades é cada dia mais urgente e necessário.

4 QUILOMBOLAS E DIREITOS TERRITORIAIS

A importância das territorialidades quilombolas pode ser entendida também como a descrição da evolução dos direitos territoriais e de outros direitos e outras políticas de proteção e

assistência às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ). No campo jurídico, a Constituição de 1988 e as normas posteriores foram fundamentais para dar visibilidade aos quilombos, e para a conquista formal dos direitos dos povos e comunidades tradicionais. No entanto, apesar da garantia legal do direito à titulação das terras, somente em 2003, com a edição do Decreto nº 4.887⁶³, a regularização fundiária dos territórios quilombolas passou a se constituir como política de Estado.

Nesse sentido, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) assume a competência de executar o procedimento de titulação de territórios de remanescentes de quilombos. Assim, os quilombos passaram a inserir-se na agenda de políticas públicas, independentemente da vontade dos governos locais. O que antes existia era a definição de ações pelos governos com projetos específicos, e as comunidades quilombolas entravam no rol geral das políticas territoriais para comunidades rurais.

O art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF/88 obriga o Estado a titular os territórios dessas comunidades. Em 1995, o INCRA e a Fundação Cultural Palmares (FCP) passaram a ser responsáveis pelos procedimentos. Todavia, em 2001, foi retirada essa competência do INCRA. Por conseguinte, em 2002, o legislativo brasileiro incorporou ao ordenamento jurídico a convenção 169 da OIT, que trata dos direitos dos povos indígenas e tribais.

Em 2003, com a publicação do Decreto 4.887, marco histórico importante para a regularização fundiária quilombola, foi restaurada a competência do INCRA para execução dos procedimentos necessários para essa ação. Posteriormente, em 2004, foi lançado o Programa Brasil Quilombola (PBQ) hoje não mais em execução⁶⁴.

Em 2007, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais e o Cadastro Geral

⁶³ Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 2003).

⁶⁴ Os retrocessos recentes nas políticas para comunidades quilombolas, como descrito no livro "Racismo e Violência Contra Quilombos no Brasil", podem ser percebidos tanto nas ações judiciais que tentaram anular o Decreto 4.887/2003, quanto na redução orçamentária para desapropriações de terras quilombolas (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018).

de Remanescentes das Comunidades de Quilombos da FCP. Estes foram fundamentais para a consolidação dos direitos dos quilombolas (BRASIL, 2007).

Na sequência desses fatos, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que desenvolve vários programas e projetos também direcionados para as comunidades quilombolas. São, ainda, implementadas ações relacionadas à Política Nacional de Assistência Social (PNAS) que colocam as comunidades quilombolas como prioridade pela sua vulnerabilidade.

Como se vê, a luta pelo reconhecimento das comunidades quilombolas vem de longa data. Com efeito, esse processo é complexo e exige um aprofundamento das pesquisas nessas comunidades, principalmente no contexto histórico e sociopolítico em que se encontram, procurando compreender essa complexidade e aprofundar as concepções de território e identidade quilombola para, a partir desta compreensão, potencializar habilidades para o desenvolvimento sustentável.

5 RESULTADOS ALCANÇADOS E DESAFIOS

As principais questões desta pesquisa estão relacionadas à necessidade de ampliação do conhecimento sobre afirmação e/ou negação das identidades e dos territórios, territorialidades quilombolas em face do processo contraditório de afirmação e negação de seus direitos e ainda, em face da constante discriminação a que estão expostos e da qual são, por vezes, vitimados.

O desafio teórico e metodológico foi compreender a realidade investigada à luz das teorias relacionadas, de modo a contribuir com a reflexão e atualização dos conceitos, e fomentar na comunidade e na academia o interesse e valorização dessa temática sobre direitos das comunidades e populações tradicionais no Brasil.

Constatou-se, partindo de pesquisas anteriores (TAVARES, 2020) realizadas nas comunidades quilombolas do Cariri cearense, peculiaridades nas relações entre Estado, academia, sociedade

civil organizada e movimento quilombola, que mereceram um aprofundamento para melhor compreensão como fatores que interferem nos processos de reconhecimento e autoidentificação dessas comunidades.

A motivação para escolha do tema decorre da atuação do segundo autor, por mais de 20 anos, como advogado de direitos humanos na defesa das populações tradicionais, indígenas e de pescadores, buscando compreender os processos organizacionais de modo a contribuir com o aprimoramento desses grupos como gestores autônomos dos seus territórios.

Destaque-se território não como espaço físico, mas como uma construção social. A comunidade objeto de estudo é o Quilombo Serra dos Mulatos, localizado no município de Jardim/CE, com potencial em diversas áreas, destacando-se o extrativismo com rica biodiversidade.

Foi possível compreender com maior clareza as questões envolvidas no seu precário e insuficiente aproveitamento, para galgar o desenvolvimento local lançando mão de tecnologias sociais que podem ser utilizadas nesse contexto de oportunidades inegável. Segundo Rodrigues e Barbieri (2008, p. 1071), um dos conceitos de tecnologia social atualmente em voga é o que compreende produtos, técnicas ou metodologias replicáveis, desenvolvidas na interação com a comunidade e que representem efetivas soluções de transformação social.

Estas comunidades tradicionais possuem metodologias transformadoras, desenvolvidas de forma empírica, que representam soluções para seu próprio desenvolvimento. Contudo, a comunidade em estudo vem sofrendo perseguição política do poder público municipal, enfrenta a indiferença da sociedade local (olhar distante), além da ausência de representatividade política, enfraquecimento da participação e engajamento nas ações da associação, carência de políticas públicas básicas, ausência de investimentos do Estado, violação de direitos específicos e ainda a deturpação da imagem e identidade quilombola.

Percebemos a grande e indispensável responsabilidade da universidade, dos pesquisadores e extensionistas no sentido de discutir

cientificamente as políticas públicas que se referem aos quilombolas e seus direitos.

As pesquisas e debates acadêmicos fomentam e robustecem a formulação de propostas, articulando a sociedade civil, o Estado e os movimentos sociais no sentido de trocar experiências para elaborar alternativas construtivas às problemáticas avistadas.

Na relação entre Extensão e Pesquisa, abrem-se múltiplas possibilidades de articulação entre a Universidade e a sociedade. Visando à produção de conhecimento, a Extensão Universitária sustenta-se principalmente em metodologias participativas e no formato investigação-ação, que prioriza métodos de análise inovadores, a participação dos atores sociais e o diálogo, permitindo aproximação aos valores e princípios que orientam as comunidades (POLÍTICA NACIONAL DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA, 2012).

Por fim, a geração de uma cultura empreendedora inovadora nessas comunidades, pode contribuir profundamente no desenvolvimento econômico e regional (ROBERTS; EESLEY, 2009), de modo que a aproximação entre academia e comunidade, baseada na construção de conhecimento científico, exige recursos humanos de alto valor crítico, cultural e educacional, o que implica numa dinâmica regional impulsionada pelas habilidades desenvolvidas para empreender e inovar, com soluções viáveis e efetivas.

Viu-se possível incluir no processo de construção de políticas públicas, especialmente quilombolas, a cultura empreendedora e o pensar no indivíduo para potencializar suas habilidades, para que se alcance com mais eficácia e eficiência os objetivos do coletivo. As políticas públicas precisam munir-se de ferramentas que desenvolvam o perfil empreendedor, bem como alcançar cada indivíduo daquela comunidade com sua subjetividade.

Essa identidade, de cada um, se soma formando o quilombo como de fato se observa – não como uma idealização genérica, mas como um complexo emaranhado de interesses pessoais e coletivos se entrecruzando no que é a comunidade. Na construção de políticas públicas, espera-se dos tomadores de decisão que sejam priorizados

a escuta ativa e o diagnóstico realista como pontos de partida.

Dessa forma, é possível construir um plano de ação para o desenvolvimento sustentável em todas as dimensões possíveis como resultado de uma mudança de postura da própria comunidade, motivada pela compreensão e pela convicção de que as oportunidades podem ser criadas e as ameaças podem ser vencidas com planejamento, com conhecimento e com vontade de empreender para o sucesso individual e coletivo.

No processo de desenvolvimento de habilidades, é possível vencer obstáculos como a cultura da não participação, difundindo o pertencimento, através, por exemplo, de encontros de intercâmbio cultural com outras comunidades para trocar experiências e permitir uma autoanálise comparativa do quilombo com outras realidades, localizando conflitos em comum, aspectos de melhoria e, igualmente necessário, aspectos de autoelogio.

É evidente que a extensão universitária, colocando os pesquisadores no local do estudo, diante dos reais problemas, cria entrecruzamentos de conhecimento e compartilhamento de experiências em uma vivência dialógica entre Universidade e quilombos, inaugurando um processo interno de decolonização dos discursos e descolonização dos saberes.

Essa aproximação aponta para transformações e inovações também no meio jurídico, de modo que se insere um processo reflexivo dentro do direito, ponderando aspectos subjetivos. Essa aproximação também aponta para uma ressignificação das lutas dos movimentos negros que, adentrando nos debates teóricos, faz prevalecer a realidade.

6 CONCLUSÃO

As Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQ) no Brasil evoluíram de uma injusta criminalização, silenciamento e invisibilização para uma importância significativa na definição das ações do Estado, nas políticas de promoção da Igualdade Racial, pós Constituição de 1988.

Este capítulo trata-se de um relato parcial da pesquisa, e teve

como tema geral entender a contribuição da ação universitária na ampliação da visibilidade dessas comunidades. Assim, a pesquisa visou compreender a relação contributiva da comunidade em parceria com o poder público, as organizações sociais e o setor privado, no processo de desenvolvimento sustentável, nas dimensões social, econômica, política, cultural e ambiental, a partir do exemplo da Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) Serra dos Mulatos, localizada na Serra da Boca da Mata, no município de Jardim/CE.

O problema geral abordado referiu-se à continuidade de processos antagônicos de reconhecimento e negação por parte do Estado em todas as suas esferas de poder, em relação aos direitos das Comunidades Quilombolas. No estudo de caso, temos levantamentos que indicam esta dicotomia na ação do Estado que afirma direitos formais e nega direitos materiais.

Conclui-se que a ampliação do protagonismo comunitário foi essencial para o reconhecimento dos direitos por parte do Estado. Ou seja, antes de conquistar o reconhecimento formal dos direitos, as comunidades precisam reconhecer-se como sujeitos plenos desses direitos.

REFERÊNCIAS

ARQSM – Associação Remanescente de Quilombo Serra dos Mulatos. **Diagnóstico do Quilombo Mulatos da Serra Boca da Mata**. Jardim: ARQSM, 2021.

CARVALHO, Rayann Kettuly Massahud de. Colonialidade, democracia e o risco permanente de ruptura: uma reflexão a partir da obra de A. Quijano. **Revista de Ciências do Estado**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 1-26, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revce/article/view/e26617>. Acesso em: 29 ago. 2022.

FIDELIS, Lourival de Moraes; BERGAMASCO, Sonia Maria Pessoa. Sustentabilidade e a Agroecologia: uma análise da agricultura tradicional do Quilombo João Surá. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE SOCIOLOGIA, 28., Recife. **Anais [...]**. [S. l.: s. n.], 2011. p. 1-5.

FILION, Louis Jacques. Empreendedorismo: empreendedores e proprietários - gerentes de pequenos negócios. **Revista de Administração**, São Paulo, v. 34, n. 2, p. 5-28, abr./jun.

1999. Disponível em: <http://rausp.usp.br/wp-content/uploads/files/3402005.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2022.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mucambos e Quilombos**. São Paulo: Claro Enigma, 2005.

GRUNEC – Grupo de Valorização Negra do Cariri), Cáritas Diocesana de Crato. **Caminhos**: mapeamento das comunidades negras e quilombolas do cariri cearense. Crato: Cartilha, 2011.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 03, set./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9951>. Acesso em: 10 ago. 2022.

OLIVEIRA, José Antônio Puppim de. Desafios do planejamento em políticas públicas: diferentes visões e práticas. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 273-288, mar./abr. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/njqFsXyTfDk8W8SVRRVfFgw/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29 ago. 2022.

PROEX/UFSC. **Política Nacional de Extensão Universitária**. Santa Catarina: Fórum de Pró-Reitores das Instituições Públicas de Educação Superior Brasileiras, MEC, 2012. Disponível em: http://www.prae.ufrpe.br/sites/prae.ufrpe.br/files/pnextensao_1.pdf. Acesso em: 29 ago. 2022.

ROBERTS, Edward; EESLEY, Charles. **Entrepreneurial impact**: the role of MIT. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology (MIT), Entrepreneurship Center, 2009.

RODRIGUES, Ivete; BARBIERI, José Carlos. A emergência da tecnologia social: revisitando o movimento da tecnologia apropriada como estratégia de desenvolvimento sustentável. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 6, p. 1069-1094, nov./dez. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/RTjPk8cQF3SgkRhCWh8Psb/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 set. 2022.

SABOURIN, Eric Pierre; MASSARDIER, Gilles; SOTOMAYOR, Octavio. As políticas de desenvolvimento territorial rural na América latina. **Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública**, Equador, v. 3, n. 1, p. 75-98, mayo 2016. Disponível em: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/mundosplurales/article/view/2319>. Acesso em: 20 set. 2022.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento**: includente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SILVA, José Márcio da. **Cidade de Jardim**: história ilustrada. Jardim: José Márcio da Silva, 2019.

SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 8, n. 16, p. 20-45, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/6YsWyBWZSdFgfSqDVQhc4jm/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 out. 2022.

SPIESS, Marcos Alfonso. Relações entre antropologia e políticas públicas no Brasil: uma análise da institucionalização do campo de pesquisa. **Perspectiva em Políticas Públicas**, Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 169-191, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/revistappp/article/view/783>. Acesso em: 2 out. 2022.

TAVARES, Geovani de Oliveira. **Territorialidades e identidades quilombolas em questão na chapada do Araripe**: Cariri, Ceará. 2020. 253 f., il. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/40432>. Acesso em: 2 out. 2022.

Capítulo

11



O Projeto Cultura e Memória do Povo Truká: desafios e aprendizados

Ana Carolina Brandão Tavares de Amaral⁶⁵

Tainá Silva de Freitas⁶⁶

Ítalo Alenquer de Oliveira⁶⁷

Eduardo Vivian da Cunha⁶⁸

Adriana Barroso Botelho⁶⁹

1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo busca expor as experiências e aprendizagens adquiridas através do trabalho conjunto dos indígenas Truká e da Incubadora Tecnológica de Empreendimentos Populares e Solidários

⁶⁵ Aluna do curso de Jornalismo da UFCA, integrante da ITEPS.

⁶⁶ Aluna do curso de Administração Pública e Gestão social da UFCA.

⁶⁷ Aluno do curso de Música da UFCA, integrante do PIBID.

⁶⁸ Coordenador da ITEPS. Professor do Curso de Administração Pública e Gestão Social da UFCA.

⁶⁹ Coordenadora Adjunta do Projeto “Cultura e Memória do Povo Truká”. Professora do Curso de Design da UFCA.

(ITEPS). Apresentamos, neste capítulo, as ações do projeto “Cultura e Memória do Povo Truká”, a história dos indígenas que vivem na Ilha da Assunção em Cabrobó, e as reflexões realizadas a partir deste trabalho em campo.

Na produção do projeto, buscamos estabelecer as relações da formação de lideranças indígenas dentro da comunidade Truká e como representante na luta pelos direitos dos indígenas, como se dá o processo de formação desses líderes e qual a importância deles dentro da comunidade. Para isso, foi preciso voltar no tempo, compreender quem são os Truká, o que é o território indígena e como eles conseguiram retomar as suas terras e resgatar as suas raízes. O projeto deu, assim, origem a um documentário, que nasce com o objetivo de inventariar as informações históricas do processo de retomada do território e preservar as memórias dos ancestrais que fizeram parte desse feito, bem como destacar o papel das lideranças neste percurso.

Para que a produção do documentário pudesse chegar até a fase da gravação, o projeto teve uma fase de planejamento ligado à etapa do roteiro, que foi realizado por conversas e idealizações. A princípio, a equipe da ITEPS se reuniu através de uma videoconferência com alguns estudantes e professores da escola indígena, localizada dentro do território Truká, Capitão Dena, para conversar sobre o processo de criação e elaboração do roteiro. A equipe utilizou alguns materiais disponibilizados pela escola para estudar e conhecer melhor a história do povo e do território. Para gravação das entrevistas, parte da equipe viajou até a Ilha da Assunção, onde conversaram com anciãos, líderes e jovens da comunidade. O material de imagens captado foi transcrito pelos membros da incubadora e decupado, onde foi feita a separação das falas de acordo com o tema abordado, para auxiliar na montagem do documentário, segundo o roteiro acordado. Nesta fase final, será iniciado o processo de edição do material e a finalização (creditagem, mixagem, acessibilidade, parte gráfica).

Este capítulo está estruturado em quatro partes. Na primeira parte, discutiremos sobre quem é o Povo Truká, o que é a Retomada,

conheceremos as conquistas e compreenderemos os desafios enfrentados por esses indígenas na atualidade e conhecer algumas personalidades históricas importantes para os Trukás. No segundo momento, realizamos uma breve exposição do processo de criação do documentário, o que foi captado de material audiovisual e uma explicação da trajetória do projeto ao longo do ano de 2022. Na terceira parte, abordamos alguns desafios e aprendizados obtidos durante essa pesquisa e como esse contato influenciou na percepção e vivência dos membros da equipe. Por fim, na última parte, realizamos uma reflexão sobre o projeto e os processos que puderam ser observados ao longo da criação deste trabalho, os frutos que poderão surgir desta pesquisa e as expectativas em relação ao lançamento do documentário.

2 QUEM É O POVO TRUKÁ

O Povo Truká é remanescente dos povos Cariris que viveram nos estados do Ceará e de Pernambuco, principalmente nas margens do Rio São Francisco. Durante o processo de colonização no Brasil, eles foram duramente atacados e tiveram suas terras invadidas por posseiros. Apesar da resistência que apresentaram, os Truká não conseguiram combater as armas de fogo dos portugueses e conseqüentemente, acabaram fugindo e se separando pelos arredores, para lugares como Rodelas, Águas Belas e Serra do Umã (OPIT, 2007). Os que ali permaneceram, se misturaram com outras etnias não-indígenas.

No século XVI, os colonizadores usaram o território dos Truká principalmente para a plantação de cana-de-açúcar, tendo em vista que o solo e o clima do litoral do São Francisco eram de ótima qualidade. Entretanto, para criação de animais, eles tiveram dificuldades, pois os bichos destruíram as roças. Então, esses posseiros invadiram mais espaço e expandiram seus domínios para o interior (conhecido como Sertão) do território indígena. Ali, à medida que eles tomavam posse das terras, começaram a surgir vilas, paróquias e cidades.

A situação ficou ainda mais tensa por volta do século XVIII, quando os Truká foram afetados por algumas leis que incentivaram

a miscigenação⁷⁰, e outras que colocaram os indígenas uns contra os outros⁷¹, com o objetivo de enfraquecer ainda mais a etnia do Povo Truká. Outra forma de dominação que os portugueses encontraram foi a religiosa.

Após a colonização, os Truká foram inseridos na religião católica e passaram a ser devotos de Nossa Senhora Rainha dos Anjos. Dessa forma, o Bispo de Pesqueira foi, no ano de 1920, ao Cartório de Belém do São Francisco e colocou, sob posse da igreja, as terras indígenas, alegando que teria sido uma doação. Em seguida, ele as loteou e vendeu para fazendeiros que se apropriaram do território e passaram a cobrar impostos dos povos que ali viviam. Posteriormente, no ano de 1965, um dos fazendeiros vendeu parte da ilha ao Governo do Estado de Pernambuco. Este ignorou a Ação Judicial dos Truká, que buscava garantir a posse dos indígenas sob seu próprio território, e trouxe pessoas de fora para se apropriarem dessas terras.

Apesar dos diversos ataques sofridos desde 1500, os Truká nunca cederam completamente ao domínio português. Grande parte dessa resistência se deu com o amparo dos Encantos de Luz (antepassados que se comunicavam com seu povo) que mandavam mensagens para os líderes indígenas. Um desses líderes foi Acilon Ciriaco da Luz, que em um sonho recebeu o comunicado de que deveria dar continuidade à luta dos Truká. Depois de muito fugir, Acilon aceitou seu destino e se juntou a Antônio Cirilo para espalhar as “linhas de toré” e, conseqüentemente, a resistência do Povo Truká. Isso os ajudou a organizar viagens e retomadas que fortaleceram seu povo e fizeram com que o governo brasileiro reconhecesse o território Truká.

Depois de Acilon e Antônio Cirilo, seus descendentes continuaram a luta de retomada de suas terras. Essa missão não foi fácil, tendo em vista que o Povo Truká havia se espalhado e perdido o contato com sua origem indígena. Porém, com muita insistência e perseverança, os Truká conseguiram recuperar mais de 2.000 hectares do seu território através de retomadas realizadas nos anos de 1982, 1984, 1994, 1995 e

⁷⁰ Como, por exemplo, o alvará de 14/04/1755 e Lei de 06/06/1755.

⁷¹ Como o alvará (Alvará de 07/06/1755).

1999. Essa conquista foi fruto de muita luta e diversas perdas (inclusive de vidas) desse povo que contava apenas com o apoio dos integrantes da sua comunidade.

Atualmente, a organização desse povo se dá por meio de três áreas (Retomada, Caatinga Grande e Ponta da Ilha) e vinte e cinco aldeias que são lideradas por três Caciques diferentes (Neguinho, Bertinho e Issô) e, apesar de cada um cuidar dos problemas de sua comunidade, os Truká se apresentam de maneira unificada quando se trata da participação nas políticas públicas e outras questões mais amplas. Além do Cacique, a comunidade também possui Pajé, Mestre Juremeiro, Capitão, Conselho de Lideranças, Conselho de Pajelanças, Chefe do Ritual, Anciões e Anciãs, Conselho de Saúde, Organização das Professoras Indígenas Truká (OPIT), Organização de Jovens Indígenas Truká (OJIT) e Associações. Estas organizações são definidas seja por votação do povo, seja por indicação dos Encantos de Luz.

Atualmente, o Povo Truká possui uma população de aproximadamente 4 mil indígenas, que habitam nos 6.200 hectares da Ilha da Assunção, além dos 940 hectares do arquipélago que abarca 84 ilhotas. Esse número apresentou maior crescimento após as retomadas, e os Truká, que haviam saído do território, se sentiram confiantes em voltar para suas terras. Apesar dos prejuízos que os posseiros deixaram na natureza da região, a fonte de sobrevivência maior do Povo Truká é baseada nos recursos naturais da ilha, a partir de onde eles conseguem desenvolver a agricultura, a arte e os trabalhos da sua ciência para rituais e plantas medicinais.

Embora tenham conquistado grande parte do seu território, a luta dos Truká ainda não cessou. Eles continuam sofrendo ataques étnicos e lidam diariamente com as consequências da invasão dos portugueses. Algumas áreas no entorno do território, inclusive, continuam em processo de retomada. Com o objetivo de fortalecer seu povo e preparar as juventudes para proteger o território, as escolas do povo Truká trabalham com uma Educação Indígena Específica, que valoriza os saberes indígenas e preserva a cultura que tanto tentaram silenciar.

3 O PROJETO “CULTURA E MEMÓRIA DO POVO TRUKÁ”

O documentário idealizado pelo ITEPS busca registrar a história e inventariar informações de como se deu a retomada desses territórios, podendo assim, preservar as memórias dos ancestrais da aldeia e contar parte da história brasileira através da ótica daqueles que aqui já estavam e que foram vítimas do processo de colonização europeia. O foco dos registros é entender como se formaram as lideranças Trukás. Buscamos coletar as memórias dos Truká para que, através da oralidade e dos recursos audiovisuais, sua história pudesse ser contada pelos próprios protagonistas e repassada para a juventude.

O documentário será composto, principalmente, por depoimentos de anciãos, anciães e jovens, e de registros tratando das vivências da comunidade Truká em Cabrobó-PE. Para tratar da formação e do papel das lideranças indígenas para o Povo Truká é preciso compreender a história dessa comunidade. Toda organização social possui uma origem que necessita ser compreendida, a fim de se conhecer melhor sua realidade presente. Também se faz necessário coletar as percepções das pessoas envolvidas com o tema.

Para efetivar esta intenção, adotou-se como método a pesquisa-ação (THIOLLENT, 2005), em que, através de visitas foi possível socializar a história, as vivências e a organização sociocultural da aldeia com os moradores que a compõem. Assim, todo o processo (desde o seu planejamento, execução e avaliação) tem sido construído junto à comunidade de forma participativa, tendo como palco central de atuação a Escola Indígena Capitão Dena, situada dentro do território Truká.

Para coletar o material do documentário e da pesquisa, a equipe se deslocou da região do Cariri até a ilha da Assunção, no Pernambuco, onde são realizados os acordos e planejamento junto com representantes da comunidade. As entrevistas são gravadas e o material passa por transcrição e seleção de temas, priorizando as informações mais importantes do relato dos(as) entrevistados(as).

Durante alguns finais de semana, visitamos a Ilha da Assunção, local onde fica a aldeia do Povo Truká, e conversamos com moradores(as).

Marcamos e realizamos entrevistas com caciques, pajés, anciões, anciões e professoras. Além disso, pudemos visitar e gravar algumas paisagens naturais conhecidas na região. Através da oportunidade de vivenciar momentos sagrados e religiosos para esse povo, foi possível captar também imagens sobre a cultura, a espiritualidade e a vida deles que, posteriormente, irão compor o documentário.

Neste processo, foi constituído o projeto *Cultura e Memória do Povo Truká*, que, através desta metodologia participativa, surgiu com o propósito de produzir um documentário e criar um acervo audiovisual com o registro das memórias dos(as) mais velhos(as) para que possam ser acessadas, também de outras formas, pelos(as) mais jovens.

Assim, os instrumentos de coleta de dados que subsidiaram as análises neste relato foram as entrevistas, assim como a observação participante (decorrentes da pesquisa-ação). Todas as entrevistas foram realizadas de forma semiestruturada (FRASER; GONDIM, 2004), a partir de roteiro com perguntas previamente elaboradas e aplicadas às lideranças entrevistadas. O material audiovisual, que já está sendo transcrito e organizado para a composição do documentário, servirá, também, para a realização da presente análise.

4 DESAFIOS E APRENDIZADOS OBTIDOS

A ideia do Professor Eduardo Cunha, de reunir estudantes de cursos diferentes para a produção de um material audiovisual, parte do pressuposto de que a arte e a expressão artística não se restringem apenas aos especialistas em artes visuais, mas se entende a arte como um processo de constituição de sensibilidade humana em todos(as). Dessa forma, o objetivo principal era materializar o documentário, com a compreensão da importância da história do povo Trukás e a necessidade de visibilidade desta comunidade, mesmo encontrando adversidades durante o processo.

Fazer um documentário é um processo desafiador, há várias dificuldades que podem surgir ao longo do caminho. Decidimos encarar a empreitada, especialmente porque tínhamos o apoio da comunidade e a proposta é que seria realizada conjuntamente.

Em nossa primeira reunião decidimos que o documentário seria um registro com as lideranças Trukás. Porém, no primeiro encontro presencial com essas lideranças e outros moradores da Ilha D'Assunção, observamos que este seria apenas um dos assuntos do projeto, tamanha a riqueza de informações que nos foi fornecida apenas na primeira visita à aldeia.

O primeiro grande desafio encontrado foi: como contar a história de um povo se ainda não conhecemos de fato essa história? Recebemos da Organização das professoras Truká o livro *No Reino da Assunção, Reina Truká* (OPIT, 2007). Este livro foi um importante norte para o início de nossa pesquisa. Outra forma encontrada foi através das entrevistas, por este caminho jornalístico conseguimos aprender sobre a religiosidade, as retomadas de território, a educação escolar, entre outros assuntos. Esse caminho nos permitiu sobrepujar a falta de experiência com questões técnicas, como o desenvolvimento de um roteiro propriamente dito. Mesmo sem experiência prévia em uma montagem audiovisual, as entrevistas nos exigiram um roteiro básico: Que perguntas faremos a cada entrevistado? Como deixaremos essa pessoa à vontade para falar? Quantas perguntas devemos fazer? Quanto tempo deve durar cada entrevista? Muitas dessas perguntas foram respondidas no decorrer do processo.

Após entrevistar oito lideranças nos deparamos com outra questão muito forte: como selecionar as falas para o documentário sem perdermos informações importantes? Optamos inicialmente por fazer transcrições de cada entrevista com o objetivo de detectar similaridades entre os assuntos das falas.

Em síntese, podemos citar 8 questões técnicas que foram para nós um desafio nesta empreitada:

1. *Falta de experiência*: No início do projeto a equipe ainda não possuía a experiência necessária para lidar com as diversas etapas do processo de documentário, como planejamento, pesquisa, gravação, edição e pós-produção.
2. *Escolha do tema*: Escolher o tema certo é fundamental para o sucesso de um documentário. A dificuldade em escolher um

tema que seja interessante, relevante e significativo.

3. *Acesso aos personagens*: É importante ter acesso aos personagens que serão abordados no documentário, e muitas vezes pode ser difícil conseguir isso porque demanda-se tempo ou mediadores que facilitem a aproximação.
4. *Orçamento limitado*: Fazer um documentário necessita de recursos financeiros, daí a dificuldade em encontrar os recursos necessários para completar o projeto.
5. *Equipamento limitado*: Equipamentos de alta qualidade, em geral, são essenciais para um documentário bem-sucedido, um projeto com recurso limitado terá dificuldade em adquirir ou alugar equipamentos de qualidade.
6. *Tempo limitado*: O processo de documentário pode levar muito tempo, a dedicação da equipe em relação ao tempo necessário para finalização do projeto, também resultará no êxito do processo.
7. *Desafios técnicos*: Há muitos aspectos técnicos envolvidos na produção de um documentário, como iluminação, som e edição. Dessa forma, há necessidade de orientações técnicas específicas para enfrentar esses desafios.
8. *Estrutura narrativa*: Criar uma estrutura narrativa coesa e envolvente, especialmente numa equipe inexperiente com a narrativa audiovisual, resulta em processo de maior esforço de compensação, e de maior risco de imprecisão.

Essas são apenas algumas das muitas dificuldades que a equipe iniciante pode enfrentar ao fazer um documentário. No entanto, com perseverança, criatividade e trabalho árduo, esses obstáculos podem ser superados, e a equipe pode produzir um documentário impactante e emocionante.

Esta experiência deixou, também, diversos aprendizados na equipe do projeto. O processo de estruturação do documentário foi elaborado em parceria com os indígenas Truká e o enredo montado a partir dos temas que eram discutidos nas entrevistas, durante as conversas com os indígenas, pudemos aprender muito sobre a cultura,

a história e a religião dos Truká, fizemos amigos e desenvolvemos um sentimento de afeto e admiração por eles.

A experiência de visitar uma aldeia indígena é, para além de física, espiritual. Os mistérios que se escondem nas águas do Rio São Francisco e nas matas de Jurema que guardam segredos e histórias curiosas, ganharam nosso fascínio e fizeram compreender alguns dos costumes dos Trukás. Estar ali presente, com certeza, mudou a nossa visão de mundo e percepção da natureza em si, é notável o respeito que os Trukás têm com a terra e pelo rio, como os provedores da vida e do alimento, se contrapondo completamente ao modo de vida que nos é imposto pelo capitalismo e pela vida na cidade, que submete a terra aos caprichos do homem, sem o cuidado e respeito devidamente merecidos. A Ilha da Assunção é um lugar maravilhoso, cercado de plantações, matas e banhada pelo Rio São Francisco.

5 PERSPECTIVAS FUTURAS

No momento atual, o documentário está em processo de finalização das gravações e, logo em seguida, partirá para a edição e finalização do mesmo. Com o produto audiovisual pronto, pretendemos apresentá-lo, primeiramente, para os personagens principais da história, que são os Truká. Para tal, pretendemos realizar um momento de exposição do documentário na Escola Capitão Dena e convidar todos os moradores da Ilha da Assunção.

Passado esse momento, queremos focar na exposição da obra em outros ambientes. A Universidade Federal do Cariri (UFCA) é um deles, onde planejamos fazer uma sessão apenas com o nosso projeto ou até nos unir com outros projetos que também visem a temática indígena e audiovisual. Sob perspectivas mais amplas, também temos o objetivo de levar esse produto para espaços fora da Universidade, inscrevendo o documentário em mostras de cinema e outros eventos semelhantes.

É importante destacar que o intuito da exibição do documentário em diversos espaços não está simplesmente em mostrá-lo, mas também socializar nossas experiências na formação dele e abrir espaço para diálogos a respeito dessa temática.

REFERÊNCIAS

FRASER, M. T. D.; GONDIM, S. M. G. Da fala do outro ao texto negociado: Discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 14, n. 28, p. 139-152, ago. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/paideia/a/MmkPXF5fCnqVP9MX75q6Rrd/?lang=pt>. Acesso em: 10 ago. 2023.

OPIT - Organização de Professoras Truká. **No reino de Assunção, reina Truká**. [Belo Horizonte]: FALE/UFMG, SECAD/MEC, 2007.

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez Editora. 14. ed. 2005.

Anexo I – Registros Fotográficos do Projeto

Figura 1- Registros fotográficos de entrevistados no projeto. À esquerda, Dona Toinha, à direita seu Zé Carinhonha



Fonte: acervo da equipe.

Figura 2 - Registro fotográfico do momento do Toré



Fonte: acervo da equipe.

Figura 3 - Registro fotográfico de entrevista realizadas por estudantes da Escola Capitão Dena com dona Sônia, professora da mesma escola



Fonte: acervo da equipe.

Figura 4 - Registro fotográfico da equipe em entrevista com o Pajé da aldeia



Fonte: acervo da equipe.

Figura 5 - Registro fotográfico de momento em que parte da equipe estava captando áudio e imagens externas



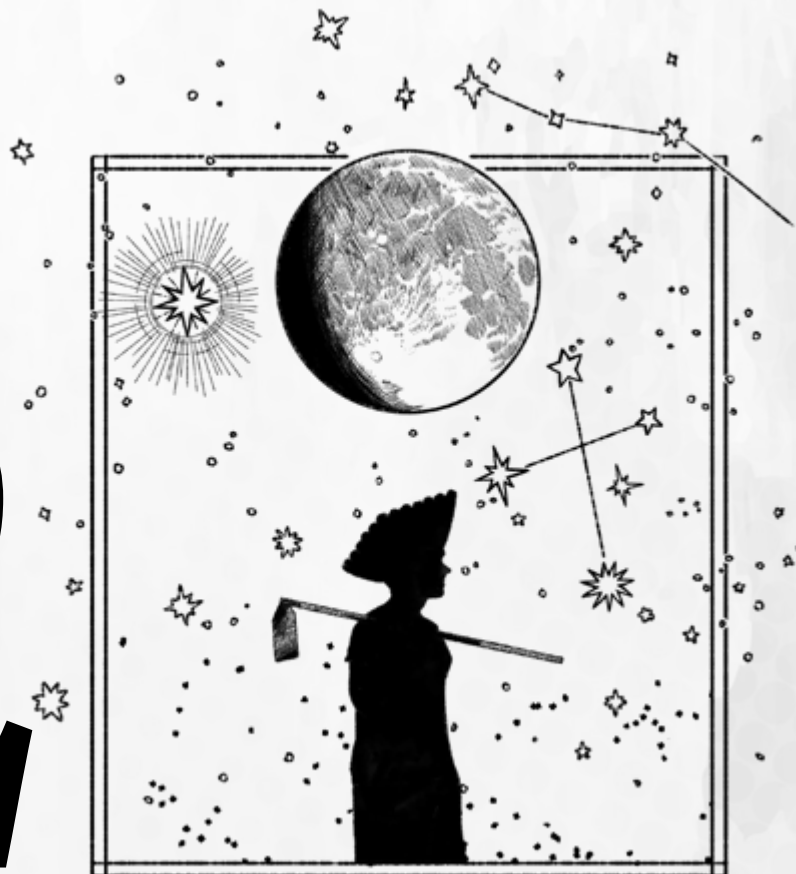
Fonte: acervo da equipe.

Figura 6 - Registro fotográfico com parte da equipe e estudante da Escola Indígena Capitão Dena observando o pôr do sol no rio São Francisco



Fonte: acervo da equipe.

Capítulo 12



Etnoastronomia e Astronomia: diálogos sobre o céu e a terra com anciãos(ãs) e Jovens Truká

Cristiano Antônio dos Santos⁷²

*Mais eu acho tão bonito, quando o céu tá estrelado, mesmo assim Deus acha lá no céu, o filho que adora sua mãe.
(Linha de Toré - por Seu Luiz de Euclides)*

1 INTRODUÇÃO

Como membro pertencente ao Povo Truká, durante toda minha vida convivi com os(as) anciãos(ãs). Muitos não estão mais entre nós, habitam a dimensão dos encantados. Toda minha família teve como fonte de renda e autossustento a base da agricultura. Inclusive, até 5 anos atrás, antes de ingressar na educação superior, eu também trabalhava na roça. Infelizmente, não consegui conciliar os estudos com esse tipo de trabalho. Entretanto, a convivência no período anterior me proporcionou importantes aprendizados, a exemplo de: conhecer

⁷² Professor licenciado em física da Escola Estadual Indígena Capitão Dena; Indígena do Povo Truká.

quando era tempo de plantar, de colher, as formas de plantio e de colheita, dentre outras atividades do nosso cotidiano.

Ao ingressar na Licenciatura em Física no IFSertãoPE Campus Salgueiro, no quinto período (2019/2), cursei o componente curricular Oficina de Física, ministrada pelo professor Thiago Alves de Sá Muniz Sampaio, o qual propôs, como parte do processo avaliativo, a produção de um artigo voltado para o ensino de Física. Então, decidi reunir as duas formas de conhecimentos - o tradicional e o da Ciência moderna, como estratégia para o fortalecimento cultural e ensino de Ciências.

Naquela ocasião formei uma dupla com colega de turma, cujo o nome é Caio Felipe Soares do Nascimento, e decidimos colocar em foco o ensino sobre Astronomia para estudantes da escola indígena. Naquele período do curso, eu tinha tido o “primeiro” contato com tema, quando participei do Encontro: *A Primeira Semana de Física e Astronomia da UFCA Brejo Santo*. Foram três dias de apresentações de Trabalhos e Oficinas. A Oficina sobre o *stellarium* foi a que mais me chamou atenção, pois foi enriquecedora. Saí daquele evento certo sobre o tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso. A partir da Oficina eu conseguia compreender que a “Astronomia”, e parte do que foi apresentado ali, era comum ao meu povo. Nesse sentido, vivenciávamos os conhecimentos tradicionais ensinados por nossos “mais velhos” sobre a interpretação dos fenômenos relacionados à meteorologia e o calendário lunar, a partir da leitura do céu.

Na busca por referências para fundamentar nosso artigo, encontrei alguns trabalhos que tratavam dos conhecimentos etnoastronômicos dos povos indígenas, e a astronomia cultural, como: Afonso (2009), Lima *et al.* (2013), Bueno *et al.* (2019) e outros. Essa área considera os conhecimentos dos povos indígenas relacionados a observação do céu. É importante ressaltar que cada cultura/povo tem sua forma própria de ler e interpretar o céu. Deste modo, astro ou corpos celestes podem apresentar significados ou nomes diferentes (BUENO *et al.*, 2019).

Além disto, nos últimos anos, houve um aumento no número de publicações e interesse em conhecer os prováveis conhecimentos

etnoastronômicos dos índios do Brasil (LIMA; FIGUEIRÔA, 2010). Nesse sentido é importante enfatizar que os discernimentos da cultura indígena sobre aspectos astronômicos até o presente momento são ignorados por muitos pesquisadores e historiadores. Conforme Afonso (2009, p. 1):

Os conhecimentos astronômicos empíricos dos indígenas, relativos aos movimentos do Sol, da Lua, da Via-Láctea e de suas constelações, associados à biodiversidade local, suficientes para a sobrevivência em sociedade, são desconhecidos por muitos historiadores da ciência.

Nesse contexto, a partir do que nos revela Afonso (2009), considero ser importante que tenhamos mais pesquisas nesta área para registrar e tornar público esses conhecimentos tradicionais astronômicos culturais em espaços acadêmicos e formais, em escolas, entre outros.

Além de fortalecer a cultura dos povos, estas pesquisas ainda podem e devem ser utilizadas como ferramentas didáticas, interculturais, para o ensino de Física e astronomia nas escolas indígenas. Para Catherine Walsh (2009) a Interculturalidade, “são projetos, processos e lutas que se entrecruzam conceitualmente e pedagogicamente, alentando forças, iniciativas e perspectivas éticas que fazem questionar, transformar, sacudir, rearticular e construir”. E, segundo Gersem J. do Santos Luciano - Baniwa (2019), são atributos da interculturalidade:

[...] abrir caminhos para o reconhecimento e reposição dos sujeitos colonizados, subalternizados, subjugados, silenciados, dominados e alijados de suas autonomias societárias e cosmológicas a uma posição de diálogo, de interação, de coexistência e convivência dialética.

Desse modo, a interculturalidade promove a constante interação de forma respeitosa e igualitária entre os conhecimentos dos povos indígenas e o ocidental, dando igual importância a ambas.

Assim, este trabalho tem o objetivo de contribuir com área da etnoastronomia e a educação escolar indígena, sendo também uma forma de divulgar e fortalecer a cultura do povo Truká. Uma vez que os conhecimentos que apresento nesse trabalho são ancestrais, podem

e devem ser utilizados nas escolas do povo. Venho Por meio desse trabalho, norteado pela perspectiva da interculturalidade defendida por Luciano (2019) e Walsh (2009), apresentar parte do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), defendido em 11 de outubro de 2022.

Portanto, o presente texto tem por finalidade descrever os conhecimentos etnoastronômicos do povo Truká sobre os astros e as estações do ano, tendo a lua e alguns aglomerados de estrelas como principais orientadores de nossas atividades cotidianas, como a pesca, o plantio, a colheita, entre outras. Esta descrição foi feita a partir de dados da ancestralidade, coletados por meio de entrevistas com os anciãos(ãs). Esses conhecimentos vêm sendo passados de uma geração a outra, mantendo e fortalecendo nossos valores culturais. O texto está organizado em três partes: essa introdução; a próxima seção que trata sobre a observação das fases da lua relacionada à práticas tradicionais, como a extração de madeira e a agricultura, e, por fim, as considerações finais.

2 ETNOASTRONOMIA E OBSERVAÇÃO DO CÉU: PRÁTICAS TRADICIONAIS REGIDAS PELO CALENDÁRIO LUNAR

2.1 As práticas de manejo da madeira

O povo Truká, assim como outros povos indígenas, tem em sua cultura, forte ligação com a terra, céu, ar e água. Os conhecimentos relacionados à cultura, modo de viver e conviver com a natureza, é algo que é transmitido de geração para geração, por meio da oralidade durante a convivência com os(as) parentes e anciãos(ãs). A transmissão e a continuidade desses conhecimentos são importantíssimas para o fortalecimento e a existência do povo. Um exemplo ilustrativo é a fala de Dona Brígida⁷³:

Portanto, eu digo muitas coisas, a gente deve trabalhar não é por sabedoria, mas por interesse de saber alguma coisa. Vai prestando atenção, porque aí você prestando a atenção, vai tomando mais uma experiência, né! Tomando mais experiência, você já tem mais

⁷³ Brígida Maria do Nascimento Alves, anciã Truká, 78 anos.

outras coisas a passar até para mais alguém que não chegou o tempo de conversar ou de prestar atenção, né! (Dona Brígida, Aldeia redenção, julho de 2021).

A fala de Dona Brígida evidenciou o quanto o convívio da juventude com os(as) mestres(as) é essencial para garantir o fortalecimento da cultura. Pois, os(as) jovens de hoje, serão os(as) mestres(as) do futuro, portanto, responsáveis pelas práticas culturais e a transmissão dos conhecimentos produzidos a partir dessas práticas para as novas gerações. Dentre os conhecimentos do povo Truká, destacamos o quanto as atividades cotidianas da agricultura, pesca, caça, rituais, entre outras, têm como fonte de orientação a observação do céu e as estações do ano.

Essas orientações pelo calendário lunar também servem no que diz respeito à retirada de madeira. Esta é utilizada na construção de ocas⁷⁴, casas de taipas⁷⁵ e para fazer cercas, dentre outros. Pois, segundo Seu Luiz de Euclides, “Para madeira também é mesma passagem, quando ela vai passando, três dias, você continuando [...] quando ela tiver no meio do céu⁷⁶, é ponto de tirar a madeira. Até ela ser cheia”. Na Próxima figura é possível visualizar a imagem da lua, correspondente a esta fase.

⁷⁴ “Oca” é como chamamos o espaço sagrado do povo Truká, usado para realizações de rituais religiosos.

⁷⁵ Esse é o nome dado a casas artesanais feitas com barro e madeira.

⁷⁶ Esta referência é a partir do poente, ou seja quando a lua está no meio do céu pela tarde.

Figura 2 - Fase da lua favorável para retirada da madeira



Fonte: Acervo do autor (2021)⁷⁷.

Como visto, essa é a fase mais propícia para a retirada da madeira: para se ter uma madeira resistente que dure por muito tempo, é ensinado que se tire na lua cheia. Para seu Antônio Chico⁷⁸, a madeira “Larga a casca, mas, não dá o bicho, não dá o cupim. Se cortar na lua nova dá o cupim, a madeira apodrece nustante⁷⁹. Fica só o pó. Cortando na lua cheia, larga a casca, mas não dá o bicho”.

Outro aspecto relacionado à lua que povoa o imaginário do meu povo é a mitologia religiosa. A exemplo de a) durante a fase da lua cheia, vê-se algumas manchas escuras na sua face. Segundo as crenças Truká, se trata da figura do santo conhecido como São Jorge Guerreiro, montado em seu cavalo lutando contra uma serpente; b) Na chegada da lua nova (ao vê-la pela primeira vez no mês), recorde de ver sempre minha mãe, parentes e anciãos(ãs), realizarem orações, expondo objetos, alimentos e até dinheiro na direção da lua para serem abençoados, e como forma de respeito, se estiverem sentados(as) logo

⁷⁷ Ilha de Assunção, 19 julho de 2021.

⁷⁸ Antônio Cirilo de Sá, ancião Truká, 94 anos.

⁷⁹ Essa expressão tem o mesmo sentido que “num instante”, nesse caso foi usada para dizer que a madeira apodrece em pouco tempo de uso.

se levantam, ficam em pé até o fim do ritual.

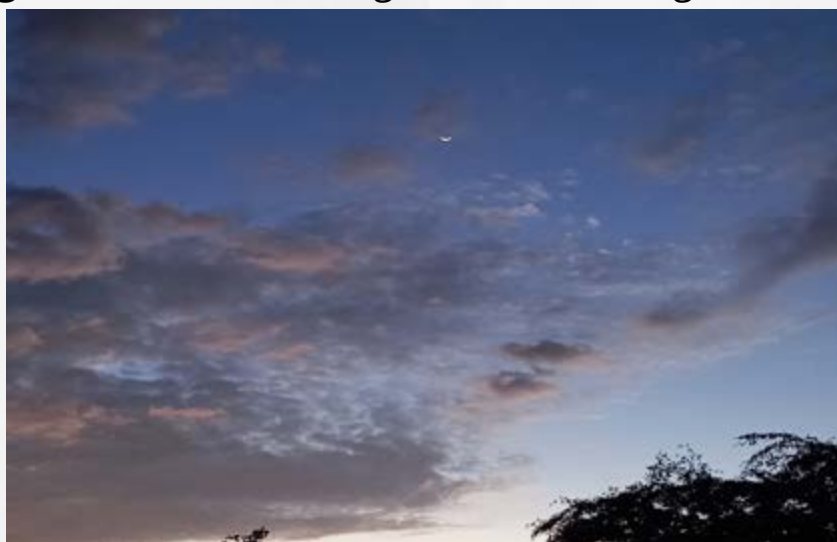
2.2 Memórias das práticas agrícolas

Na agricultura, o nosso povo se orienta basicamente pelas fases da lua e pelas estações do ano, para que se saiba o momento certo para o plantio, colheita, retirada da madeira e períodos adequados para determinadas culturas. Se orientando pela lua é que se sabe em qual semana e especificamente os dias do mês que se têm uma melhor germinação de sementes. Segundo seu Luiz de Euclides⁸⁰,

O plantio é três dias antes ou três dias depois, que ela passa para lá ou pra cá, né! Aí a gente planta três dias depois dela ser nova, a gente planta. E se for antes, a gente planta três dias antes dela ser nova, três antes dela passar, pode plantar que ela tá boa (Luiz de Euclides, Aldeia redenção, julho de 2021).

Essas orientações, sobre os dias favoráveis para a semeadura, são essenciais para que se tenha boa qualidade e produtividade nas plantações. É importante ressaltar que, a partir das conversas com os anciãos, compreendemos que a lua nova para os Truká é a fase crescente para a astronomia ocidental.

Figura 2 - A lua nova segundo a cosmologia do Truká



Fonte: Acervo do autor (2022)⁸¹.

⁸⁰ Luiz Alves Sufia, ancião Truká, 82 anos.

⁸¹ Ilha de Assunção 26 dezembro 2022. Foto do céu poente.

De forma que, segundo a nossa cultura, o plantio ocorre três dias após a lua ser nova, conforme a figura acima. Enquanto, para a cultura ocidental, ela está em fase crescente. A partir da prática sistemática relacionada à observação desse fenômeno, os anciãos(ãs) Truká têm obtido melhores resultados nos produtos colhidos das suas experiências pautadas pelo calendário lunar. Conforme podemos observar no relato a seguir, o qual trata-se do relato na íntegra de um dos nossos interlocutores, onde consta um diálogo deste com outra pessoa de sua convivência:

[...] teve caba⁸² que teimou comigo dizendo que isso não existe. Eu plantei um feijão mais ele. Na semana que plantei o feijão, perguntei quando ele ia plantar. “— Segunda-feira”. Falei para ele: o meu só planto de quarta-feira em diante. Ele falou que eu estava doido, a terra ia secar. Foi e plantou o dele na segunda-feira logo. Plantei o meu, depois da quarta-feira. Na tirada o meu produziu mais que o dele, pois plantei na lua certa. Aí eu peguei uma baje⁸³ do meu, desbulhei e coloquei em um bolso, peguei uma da dele e fiz o mesmo, coloquei no outro bolso. A roça tava cheia de trabalhador, aí perguntei se a semente que ele comprou para ele era a mesma da minha. “— Sim é a mesma”. Daí falei que não era. Peguei a minha semente e coloquei na mesa, da mesma forma fiz com a dele, a diferença era grande. Ele estranhou: — “Oxente, esse é o meu? O que foi que aconteceu?” Perguntei se lembrava do que eu falei sobre a lua, ele ficou pensando, e disse: “— Ôxe, e o planeta da lua é forte assim? E pra plantar cebola?” É a mesma coisa! (Luiz de Euclides, Aldeia redenção, julho de 2021). Aspeamos a fala do interlocutor do entrevistado.

Refletindo sobre a situação trazida acima, ressaltamos que a lua nova para os Truká é fase crescente para a astronomia ocidental. Desta forma, acredita-se que tudo plantado nessa fase a tendência é crescer, enquanto na lua cheia e minguante é diminuir. Por isso que, na cultura Truká é sempre plantado na lua nova, conforme reafirma a fala de Dona Brígida.

Sempre no crescer, até ela ser nova. Depois dela ser nova três dias fazia o plantio, pela experiência para ela não ficar numa iguala⁸⁴ só. Tudo dependia do projeto da lua. Porque se ela tivesse nova era

⁸² A expressão “caba” na linguagem popular na Região do Sertão pernambucano pode significar “indivíduo” ou “pessoa”.

⁸³ Nome dado às vagens, exemplo: baje feijão (vagem de feijão).

⁸⁴ Esta expressão, na linguagem popular na Região do Sertão pernambucano pode significar tamanhos iguais.

plântio, se ela tivesse minguante não plantava. Porque a orientação da lua, dos planetas é assim. Porque se a lua tiver minguante não fazia plântio, não adianta fazer nada de rendo. E, no minguante é o seguinte, tudo tende a diminuir, não tem avanço, fica parado (Dona Brígida, Aldeia redenção, julho de 2021).

Nesse sentido, compreendemos que na agricultura, plântio e colheita são feitos de acordo com as fases da lua. Também a orientação da época do ano para o plântio de cada cultura. A sementeira é sempre feita na Lua Nova, fase em que a lua está crescendo. Assim, cada cultura tem sua época do ano indicada para o plântio. Com isso, o povo Truká, ao longo do tempo, foi se organizando, criando o seu modelo próprio de autossustento. Podendo ser visto na Figura 3, onde é exposto o calendário dessas práticas.

Figura 3 - Calendário das atividades socioculturais do povo Truká



Fonte: Organização das professoras(es) Truká-OPIT (2007).

No referido calendário são apresentadas as atividades socioculturais, vivenciadas durante todo o ano pelo povo Truká. Por meio da observação do tempo referente às estações do ano, cada atividade foi organizada, tem seu mês específico para ser realizada. Na agricultura isso ocorre devido ao fato de alguns itens se desenvolverem bem e ter boa produção somente em algumas épocas do ano, conforme afirma Seu Luíz de Euclides.

Em janeiro a gente planta o feijão. O mulatinho mesmo, só dá certo

mesmo, de abril para maio. Por causa da friezinha que pega, ele gosta, dá bom. Porque ele levava uma neblinha em maio, até em junho também, aí dá bom. Se plantar fora desse tempo ele dá. Bota umas baginhas miúdas⁸⁵, não presta (Luiz de Euclides, Aldeia redenção, julho de 2021).

Um aspecto importante que aparece na fala de seu Luiz de Euclides, é a questão climática influenciando no desenvolvimento do plantio. A esse respeito, Seu Zé Borges também observa a temporada de chuva e as enchentes do Rio São Francisco, como um fenômeno natural importante a ser considerado para obter melhores resultados com o plantio:

Não, aqui nós tinha. Que agricultura aqui é nova, a partir de 58 pra cá. Mas pra trás, nossos antepassados, esse rio que tá aí não enchia pela barragem, ele enchia quando Deus mandava chuva, ele enchia. Aí vinha molhando a terra devagarzinho, aquela umidade ia subindo, subindo e quando ele ia baixando a gente já tava com as enxadas limpando aquela terra que ele tava deixando no seco. Aí se ele começasse como de agora - nós tamo no mês de abril né? - Aí se a gente começasse agora, quando fosse no mês do São João a gente tava plantando a batata, mandioca, macaxeira, abóbora, cana, plantando tudo. Aí ele ia descendo e a gente acompanhando (Zé Borges⁸⁶, Aldeia Jatobazeiro abril de 2022).

Nesse caso, as condições meteorológicas determinando o nível do rio eram um indicador das condições favoráveis ou não para iniciarem os trabalhos de preparo da vazante⁸⁷. Pois a terra estava úmida, adequada para o plantio. Mas, nem sempre a umidade deixada pela cheia do rio conseguia manter o plantio. Dependendo da cultura, por exemplo, as de ciclo longo, eram sempre as primeiras a serem plantadas.

[...] a gente vai esquecendo da tradição de antigamente, mas o mês certo do plantio, tem os plantios de cada tempo, né? As mandiocas eram plantadas no mês de fevereiro, dependendo da cheia, né? começava a plantar a mandioca. Depois chegava o tempo do plantio do feijão. Plantava a macaxeira já por causa da cheia, por que a terra que não ficava bem molhada com a cheia, já molhava com a chuva. A chuva era em fevereiro, era aí mais certo era de março para abril, por conta da enchente, quando demorava mais,

⁸⁵ Pequenas.

⁸⁶ José Gregório de Almeida, ancião Truká, 76 anos.

⁸⁷ Área próxima à margem do rio.

tudo dependia da enchente. As vezes tinha enchente, mas não tinha chuva (Dona Brígida, Aldeia redenção, julho de 2021).

Considerando que não havia irrigação mecânica como nos tempos atuais, os períodos chuvosos eram essenciais para garantir o sustento do plantio quando o nível do rio baixava. Ressaltamos também que as chuvas ocorriam conforme citado pelos entrevistados: entre dezembro e abril, quando para a cultura ocidental é verão, mas, na região onde fica localizado o território Truká, é inverno. Nessa perspectiva, o período de aproximação das chuvas e enchentes do rio era previsto pelo povo Truká a partir da observação de alguns astros.

A estrela, ela é aquele ponto que, o tempo assim que quando elas tão piscando lá no céu, a chuva vai cair na terra. Quando vê elas assim, de uma pra outra piscando assim, é porque vai chover. Esse ano tava piscando assim, eu digo “A chuva tá caindo”. “Ôxe, tá nada pai, ôxe”. Não cheguei em casa (Zé Borges, Aldeia jatobazeiro, abril de 2022).

Portanto, observar o céu também era um meio utilizado para saber se o período da chuva estava próximo, esse conhecimento ajudava para que houvesse o preparo da terra com antecedência. Não sabemos ao certo qual nome da estrela citada por seu Zé Borges. Mas, a estrela citada por Dona Brígida: “A estrela do amanhecer do dia”. Que segundo ela surge no horizonte antes do nascer do sol, por isso é chamada de “estrela do amanhecer do dia”. Dona Brígida também explica com riqueza de detalhes a época do ano em que essa estrela está visível e, movimento aparente durante o dia: “Nesse tempo ela está caminhando atrás do sol, quase igual. Pra se pô, e para amanhã, quatro ou quatro e meia da manhã ela sair antes do sol nascer. Eu lembro que, no sair da estrela ou antes, a gente ia para roça”.

Enquanto a estrela que o ancião Antônio chico mencionou:

As estrelas, tem a Estrela Dalva, que é a estrela da madrugada. E a papa ceia que é da boca da noite, chama a papa ceia. Estrela Dalva, é Dalva que brilha no céu sozinha... a Estrela Dalva nasce cedo, de madrugada e vai andando. E a papa ceia ela vai andando, vai andando, e se põe na boca da noite, é a estrela da janta, a papa ceia (Antônio Chico, Aldeia caatinga grande abril de 2022).

As definições conceituais sobre a distinção entre o que é um planeta ou uma estrela, não foi objeto de discussão com os anciãos. Então é importante fazer uma ressalva: nas concepções de seu Antônio Chico e de Dona Brígida a “Estrela Dalva”, “Papa cheia” e “Estrela do amanhecer do dia” se trata do mesmo astro. O qual, segundo a cultura ocidental é o planeta Vênus, enquanto na cultura Truká é entendido como sendo uma estrela. Ou por exemplo, como afirma Zé Borges: “[...] a lua ela é um planeta que ele influi em tudo”.

Alguns aglomerados de estrelas e também constelações são conhecidas pelo nosso povo, como: “O sete estrelas e o cinco estrelas” (Dona Brígida). Entretanto, na cultura ocidental, o primeiro são as Plêiades, aglomerado que fica dentro da constelação de touro; o segundo, a constelação do Cruzeiro do Sul.

No povo Truká, o ritual entoado nas “linhas”⁸⁸ de Toré⁸⁹ expressa toda uma cultura ligada à observação das estrelas. Muitas são essas “linhas” que revelam a observação do céu, feita por anciãos do povo há muitas gerações. Essas “linhas” são cantadas no ritual e fazem parte do grande acervo cultural do povo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os relatos apresentados neste trabalho mostram o quão rico e relevante conhecimento que o povo Truká tem relacionado ao céu. Além de mostrar como esse conhecimento tem sido transmitido de geração em geração, e vivenciado por meio das práticas culturais cotidianas na agricultura, rituais religiosos, entre outros, que têm como fonte de orientação a observação/estudo do céu.

Nesse sentido, o texto mostrou que as fases da Lua, assim como também a observação de alguns astros têm servido como fonte de orientação a gerações para realização de atividades culturais cotidianas do povo Truká: agricultura, caça, pesca, práticas de rituais religiosos, entre outros.

⁸⁸ Chamamos de “linhas” as músicas, cânticos e toantes que fazem parte do ritual do Toré.

⁸⁹ Ritual religioso vivenciado pelos povos indígenas no Nordeste.

Além de que os conhecimentos etnoastronômicos registrados no trabalho são ferramentas didáticas interculturais que podem e devem ser utilizadas nas escolas do povo como forma fortalecimento cultural no ensino de ciências.

REFERÊNCIAS

AFONSO, Germano Bruno. Astronomia Indígena. *In*: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 61., 2009, Manaus. **Anais** [...]. Manaus: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2009. p. 1-5.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula: Laced, 2019.

BUENO, Márdila Alves *et al.* Astronomia cultural: um levantamento bibliográfico dos saberes sobre o céu de culturas indígenas. **Revista Areté | Revista Amazônica de Ensino de Ciências**, Manaus, v. 12, n. 25, p. 27-40, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/arete/article/view/1547>. Acesso em: 18 mar. 2023.

LIMA, Flavia Pedroza; FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. Etnoastronomia no Brasil: a contribuição de Charles Frederick Hartt e José Vieira Couto de Magalhães. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 5, n. 2, p. 295-313, maio/ago. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/GhxBKGRtpXH3HJNS3SYZpmm/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 mar. 2023.

SANTOS, Adriano Maria dos *et al.* **No reino de Assunção, reina Truká**. [Belo Horizonte]: FALE/UFMG: SECAD/MEC, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria. **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009. p. 12-42.



ENTRE A RESISTÊNCIA E OS ENCANTOS

“Antes do Brasil da Coroa,
existe o Brasil do Cocar. Antes
do Brasil do verde e amarelo,
existe o Brasil do jenipapo e do
urucum. Não conheceremos o
Brasil antes de conhecer a
história indígena”.

(Célia Xakriabá)

ISBN: 978-65-88329-55-9



UFCA