

Povos indígenas e culturas subalternizadas em Alagoas

Adauto Santos da Rocha
Brunemberg da Silva Soares
Vinícius Alves de Mendonça

Organizadores



**POVOS INDÍGENAS E
CULTURAS
SUBALTERNIZADAS EM
ALAGOAS**

Adauto Santos da Rocha
Brunemberg da Silva Soares
Vinícius Alves de Mendonça
(Organizadores)

**POYOS INDÍGENAS E
CULTURAS
SUBALTERNIZADAS EM
ALAGOAS**



Palmeira dos Índios – AL
2024

GRUPO DE PESQUISAS EM HISTÓRIA INDÍGENA DE ALAGOAS

Coordenador: José Adelson Lopes Peixoto.

Endereço: Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Campus III, Rodovia Eduardo Alves da Silva, km 3, CEP: 55.600-000, Graciliano Ramos, Palmeira dos Índios-AL.

Contatos: Tel: (82) 3421-5678. E-mail: gphial@uneal.edu.br. Site: www.gphial-uneal.com.br

COMISSÃO EDITORIAL

Presidentes: Adauto Santos da Rocha; José Adelson Lopes Peixoto.

Titulares: Adauto Santos da Rocha; Brunemberg da Silva Soares; Vinícius Alves de Mendonça.

Editores executivos: Adauto Santos da Rocha; Brunemberg da Silva Soares; Vinícius Alves de Mendonça.

Direção editorial: Adauto Santos da Rocha; José Adelson Lopes Peixoto.

Diagramação: Brunemberg da Silva Soares; Erick Charles Oliveira Silva; Ezequiel Pedro Farias Cajueiro; Geovana Correia de Oliveira.

Capa: Vinícius Alves de Mendonça.

Design gráfico: Vinícius Alves de Mendonça.

Revisão de diagramação: José Adelson Lopes Peixoto; Adauto Santos da Rocha.

Secretaria: Williane Antônia Soares dos Santos.

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Ferraz Herbetta (UFG)

Cristiano César Gomes da Silva (UNEAL)

Edson Hely Silva (UFPE/UFRPE)

Francisca Maria Neta (UNEAL)

Gilberto Geraldo Ferreira (SEE/AL)

Iraci Nobre da Silva (UNEAL)

João M. Braga de Mendonça (UFPB)

Karina M. Ribeiro da Silva e Melo (UPE)

Lucas Gama Lima (UFAL)

Maria da Penha da Silva (UFPE)

Ricardo José Lima Bezerra (UPE)

Rubens Pessoa de Barros (UNEAL)

Observação: todos os conteúdos (textuais e imagéticos), bem como os usos ortográficos publicados neste livro, são de inteira responsabilidade dos autores, não cabendo à Editora GPHIAL responder por quaisquer implicações jurídicas.

*Este livro foi avaliado e aprovado às cegas por mais de dois pareceristas *ad hoc*.

**A Editora GPHIAL financiou o arranjo gráfico e publicação do livro. Além disso, alguns capítulos foram escritos mediante aportes financeiros da CAPES e da FAPEAL.

Bibliotecária: Elisângela Dias de Carvalho - CRB/4 n° 2072

R672

Povos indígenas e culturas subalternizadas em Alagoas. [recurso eletrônico] / Adauto Santos da Rocha, Brunemberg da Silva Soares, Vinícius Alves de Mendonça (Organizadores). Palmeira dos Índios, AL: GPHIAL, 2024.

238 p.

ISBN digital – 978-65-01-12103-1

1. Alagoas. 2. História Social. 3. Antropologia. 4. Culturas Subalternizadas. 5. Protagonismo. I. Rocha, Adauto Santos da. II. Soares, Brunemberg da Silva. III. Mendonça, Vinícius Alves de. IV. Título.



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Adauto Santos da Rocha, Brunemberg da Silva Soares; Vinícius Alves de Mendonça.....5

RECRUTAMENTOS INDÍGENAS NAS ALAGOAS: da capitania independente à extinção oficial dos aldeamentos (1817-1872)

Adauto Santos da Rocha.....9

EMERGÊNCIA ÉTNICA E ORGANIZAÇÃO SOCIOCULTURAL: o caso dos indígenas Xuku-Kariri da Aldeia Cristo do Goití

Brunemberg da Silva Soares.....59

“METAMORFOSES TERRITORIAIS”: memória, território e resistência de indígenas Kalankó no Alto Sertão de Alagoas

Vinícius Alves de Mendonça.....82

“ÓRFÃOS DA MÃE TERRA”: emergência territorial dos Katokinn no Alto Sertão de Alagoas (2002-2023)

Erick Charlles Oliveira Silva; José Adelson Lopes Peixoto; Tércio Santos de Souza.....111

SOB O SIGNO DA IMAGEM: iconografia indígena em cliques de músicas infantis

Ezequiel Pedro Farias Cajueiro; José Adelson Lopes Peixoto.....134

ONDE ESTÃO AS NEGRAS? ONDE ESTAMOS? Uma reflexão sobre a interseccionalidade

Sara Freitas da Silva; José Adelson Lopes Peixoto; Rony Jefferson Albuquerque Farias.....151

O RAP ENQUANTO EXPRESSÃO E REFLEXÃO: relatos sobre um gênero musical

Pedro Dionísio Ferreira Júnior; José Adelson Lopes Peixoto.....172

A PESCA ARTESANAL E OS DIREITOS HUMANOS: um enfoque nas comunidades tradicionais

Rony Jefferson Albuquerque Farias.....188

INCLUSÃO DE CRIANÇAS COM TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA NA EDUCAÇÃO INFANTIL: desafios e perspectivas

Rony Jefferson Albuquerque Farias.....208

ÍNDICE REMISSIVO.....235

APRESENTAÇÃO

O livro “Povos indígenas e culturas subalternizadas em Alagoas” representa uma fração de estudos desenvolvidos por pesquisadores associados, em alguma medida, ao Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), âmbito de reflexão e construção de conhecimentos acerca dos povos indígenas e demais populações que, apesar de peculiaridades, encontravam-se semelhantemente “marginalizadas” na historiografia e em outras formas de registros oficiais. Assim, desde meados do século XX, análises semelhantes às discutidas nos capítulos desta obra passaram a problematizar os procedimentos de construção de conhecimentos científicos e, no caso das Ciências Humanas e Sociais, ampliar o protagonismo de atores sociais divergentes de modelos tradicionais.

Indígenas, negros, negras, mulheres, ciganos, artistas populares e outras incontáveis coletividades cujos relacionamentos desiguais com “estamentos dominantes” tenderam a reforçar processos de “subalternização”, silenciamento e resistência foram, no livro, posicionadas na condição de atores históricos de relevância, “usurpando”, portanto, o protagonismo histórico de figuras exaustivamente presentes na “História oficial” e predominantemente conservadoras, sobretudo em relação à manutenção do *status quo*, criticado por autores como Raimundo Faoro e Jorge A. Gonzalez.

Embora exista uma pressuposta dicotomia entre dominantes e dominados que tende, em discussões mais simplificadas, a inferiorizar os segundos através de ideias de fraqueza ou impotência antagonicas ao estamento de maior força, buscamos enfatizar as culturas subalternizadas, conforme o título, enquanto um mosaico de indivíduos resistentes, ativos e persistentes no processo de tensão

simbolizado pela ausência da efetivação de direitos constitucionais e, principalmente, políticas públicas. Desse modo, expressamos não apenas uma escrita acadêmica sobre múltiplas comunidades, mas uma forma de mobilização em favor dos colaboradores indígenas, negros, artistas e pescadores. Trata-se, então, de uma “História ao rés do chão”, segundo a proposta de Jacques Revel.

Os três primeiros capítulos foram selecionados em razão da convergência de pesquisas realizadas pelos organizadores da obra, estudiosos que, colaborativamente, inseriram-se nos espaços acadêmicos com a finalidade precípua de socializar experiências históricas indígenas em Alagoas. Adauto Santos da Rocha em “Recrutamentos indígenas nas Alagoas: da capitania independente à extinção oficial dos aldeamentos (1871-1872)” se propôs a discutir processos de recrutamento de indígenas na Província de Alagoas durante o século XIX, destacando a relevância desses em processos sociais atrelados a movimentos políticos na região. Brunemberg da Silva Soares no texto “Emergência étnica e organização sociocultural: o caso dos indígenas Xukuru-Kariri da Aldeia Cristo do Goití”, também enfatizando o protagonismo indígena, dissertou acerca da formação histórica da aldeia recentemente registrada no município de Palmeira dos Índios. O autor reflete sobre a concepção de emergência étnica enquanto movimento complexo e indispensável ao entendimento do contexto das comunidades locais.

Tal definição existe também no capítulo de Vinícius Mendonça, intitulado ““Metamorfoses territoriais”: memória, território e resistência de indígenas Kalankó no Alto Sertão de Alagoas”. Nele destrinchou o conceito de território predominantemente difundido entre os indígenas do município alagoano de Água Branca, o que o aproxima de memórias socialmente compartilhadas através de narrativas cotidianas diversas. Assim, território, memória e identidade

foram analisados enquanto indissociáveis na construção de pertencimentos entre indígenas Kalankó.

O Quarto capítulo, ““Órfãos da mãe terra”: emergência territorial dos Katokinn no Alto Sertão de Alagoas (2002-2023)” foi elaborado coletivamente por Erick Charlles Oliveira Silva, José Adelson Lopes Peixoto e Tércio Santos de Souza. Os autores basearam as informações discutidas em intensa pesquisa de campo na região sertaneja de Alagoas, buscando desvelar características da formação histórica e social da comunidade Katokinn em Pariconha, sem abdicar da compreensão de questões sociais latentes naquele contexto.

Ezequiel Pedro Farias Cajueiro e José Adelson Lopes Peixoto, responsáveis pelo quinto texto da obra, inovaram ao concentrar estudos iconográficos em imagens indígenas de cliques infantis. O material audiovisual recorrente em diferentes mídias de circulação se converteu em subsídio à análise crítica/descritiva de representações estereotipadas, endossando conceitos como o de representatividade e identidade. Esses também explorados por Sara Freitas da Silva, José Adelson Lopes Peixoto e Rony Jefferson Albuquerque Farias, que problematizaram lugares sociais de populações negras por meio da interseccionalidade, essencial à inclusão social. A micro-história foi escolhida como ferramenta metodológica de estruturação da pesquisa apresentada no sexto capítulo, intitulado “Onde estão as negras? Onde estamos? Uma reflexão sobre interseccionalidade”, possibilitando um estudo sensível a lugares de fala de mulheres subalternizadas.

A experiência artística de música foi enfocada no sétimo capítulo, intitulado “O Rap enquanto expressão e reflexão: relatos sobre um gênero musical” e publicado por Pedro Dionísio Ferreira Júnior e José Adelson Peixoto que realizaram múltiplas entrevistas com a finalidade de estruturar uma abordagem das perspectivas de artista e interlocutor. Assim, a História Oral redimensionou os resultados do estudo cujos

expoentes evidenciaram, ainda, a construção histórica do gênero musical no Brasil. Últimos capítulos do livro, “A pesca artesanal e os Direitos Humanos: um enfoque nas comunidades tradicionais” e “Inclusão de crianças com Transtorno do Espectro Autista na Educação Infantil: desafios e perspectivas” foram escritos por Rony Farias, pesquisador multidisciplinar que ampliou as dimensões da obra ao tratar, sobretudo, da inclusão social em sua escrita.

Pescadores artesanais e crianças com Transtorno do Espectro Autista, ainda que posicionadas em lugares sociais distintos numa análise primeira, foram – e ainda são – perpassados pelas particularidades da exclusão social de forma que os direitos humanos, aplicáveis a ambos os contextos, permanecem sendo reivindicados. O terreno da capital de Alagoas, Maceió, representa o recorte espacial dos estudos e o ambiente em que se faz necessária a problematização interdisciplinar da implementação de políticas públicas diversas.

Portanto, a obra mantém um caráter múltiplo, embora convergente no que se refere às resistências e protagonismos de diferentes figuras históricas subalternizadas a partir de relações desiguais de exploração e/ou indiferença. Trata-se de um esforço coletivo de redirecionamento e, especialmente, sensibilização de perspectiva às táticas cotidianas de (re)existência das várias populações abordadas em Alagoas. Uma coletânea de pesquisas, muitas das quais ainda em desenvolvimento ou com desdobramentos publicados e publicizados em espaços acadêmicos e culturais, cujos autores são estudiosos, mas que não se distanciaram das realidades sociais, indispensáveis a humanização, tão necessária no contexto atual.

Adauto Santos da Rocha, UNEB
Brunemberg da Silva Soares, SEMEDE/Palmeira dos Índios
Vinícius Alves de Mendonça, SEDUC/AL

RECRUTAMENTOS INDÍGENAS NAS ALAGOAS: da capitania independente à extinção oficial dos aldeamentos (1817-1872)

Adauto Santos da Rocha*

Considerações iniciais

Nesse texto, discutiremos as diferentes formas de recrutamentos indígenas utilizadas em Alagoas ao longo do século XIX. Por um lado, destacamos a importância que o tema tem adquirido do ponto de vista histórico durante os últimos tempos, sobretudo no que diz respeito ao processo social que culminou no rompimento político-territorial de Pernambuco, graças a condição de Capitania independente adquirida por Alagoas a partir de 1817. Por outro, salientamos a escassez de textos que abordem as dimensões sociais e políticas do recrutamento de indígenas como prática de aquisição de mão de obra para serviços públicos e operações de guerra.

Aliás, essa prática foi utilizada de maneira reiterada até 1872, quando, oficialmente, os aldeamentos foram extintos em Alagoas. Isso acarretou no “desaparecimento” dos indígenas na documentação oficial, embora continuassem habitando na província e, posteriormente a 1889, no estado, ressignificando práticas socioculturais e buscando formas de resistir às imposições do Estado e dos invasores nas terras dos antigos aldeamentos¹.

*Doutorando em História pela UFRRJ. Membro do GPHIAL. Professor da LICEEI/UNEB e do CLIND/UNEAL. Email: adauto-rocha49@gmail.com.

¹Sobre o específico contexto de alagoas após o período de extinção dos aldeamentos, ver: Antunes (1984), Silva Júnior (2015), dentre outros.

Na primeira metade do século XX, os recorrentes pedidos de amparo assistencial indígena ao Estado se acentuaram, tendo como referência as atuações do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910. Portanto, o primeiro reconhecimento étnico indígena em Alagoas ocorreu em 1943 com os Kariri-Xocó, habitantes em Porto Real do Colégio. Em 1952, foi a vez dos Xukuru-Kariri, habitantes em Palmeira dos Índios, serem etnicamente reconhecidos².

A partir de 1967, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Contudo, os casos de afirmação identitária continuaram a ocorrer e, em todos eles os pedidos e cobranças de direitos indígenas estiveram amparados em eventos históricos ocorridos ou intensificados no século XIX, como, por exemplo, no caso de muitos antepassados terem sido recrutados para atuarem em corpos de ordenança e, posteriormente a 1822, no Exército e na Armada³.

Discutindo a participação de indígenas no Exército, na Armada e nas milícias, a historiadora Vânia Losada Moreira (2013) chamou atenção para a carência de estudos que evidenciem as atuações de grupos aldeados e desaldeados⁴ que serviram ao Estado imperial

²Ver: Antunes (1984), Silva Júnior (2015), dentre outros.

³Sobre as atuações do SPI e da Funai entre alguns povos indígenas em alagoas, ver: Ferreira (2016), Martins (1994), Rocha (2020), Silva Júnior (2013), dentre outros.

⁴Discutindo o trabalho indígena em Alagoas ao longo do século XIX, Aldemir Barros da Silva Júnior (2015) afirmou que: “O desaldeamento deve ser entendido enquanto processo marcado pelo fluxo de entradas e saídas dos indígenas dos aldeamentos, havendo, inclusive, indivíduos que não retornaram à condição de aldeado, como constado, de acordo com a documentação pesquisada, pela gradativa redução do número de aldeados durante o século XIX” (SILVA JÚNIOR, 2015). Em contrapartida, estar aldeado significava permanecer habitando em aldeias indígenas organizadas de maneira peculiar.

brasileiro. Todavia, os emblemáticos casos de aliciamento da mão de obra impactaram profundamente as relações sociais envolvendo povos indígenas desde o período colonial na América Portuguesa.

No alvorecer do Oitocentos os grupos de recrutadores aperfeiçoaram e potencializaram as práticas de aprisionamentos indígenas em aldeamentos localizados nas mais distintas áreas territoriais da Capitania das Alagoas. À medida em que as plantações de cana de açúcar avançavam para as regiões úmidas e litorâneas nas faixas territoriais próximas do Oceano Atlântico, com destaque para a chamada Zona da Mata, crescia a necessidade de reunir braços disponíveis para as árduas atividades de cultivo canavieiro e fabrico de açúcar e derivados.

O trabalho não se restringia apenas ao trato com a cana de açúcar no seu estado transitório entre o corte, a moagem e os outros processos de produção açucareira. Estava também relacionado à derrubada de matas para expansão dos campos de cultivo; à adaptação de áreas menos produtivas por alteração nos cursos de pequenos riachos e construção de barragens; à abertura de estradas para circulação de trabalhadores e escoamento das produções; ao exercício de atividades braçais no Porto do Jaraguá, proeminente ancoradouro por onde escoava boa parte das madeiras, algodão, açúcar e derivados produzidos nas Alagoas, dentre outras atividades vinculadas às áreas mais ruralizadas da Capitania/Província

A estruturação de centros urbanos também requisitava ampla exploração da mão de obra indígena para a realização de serviços braçais e perigosos, dentre os quais a abertura de canais e estradas, a construção de pontes e a realização de aterros em mangues e outras áreas alagadiças. Essas atividades figuravam como as mais necessárias de préstimos indígenas, sobretudo após o período de independência

física e política em relação à vizinha Capitania de Pernambuco (Silva Júnior, 2015).

A condição de “independência”, conforme afirmado em outras partes do texto, somente foi concedida pelo Império em 1817, por ocasião dos desdobramentos resultantes da chamada Insurreição Pernambucana, com a vitória do governo imperial, apoiado por grupos políticos e combatentes das Alagoas sobre os sediciosos separatistas pernambucanos. A nova capitania formou-se sob a égide dos senhores de engenho e de outros representantes das classes abastadas nos planos políticos e sociais⁵.

Na outra margem social, encontravam-se os personagens que foram silenciados pela historiografia oficial. Povos indígenas, negros escravizados, livres e alforriados, mulheres e outros grupos sociais que, nos poucos espaços relegados pela documentação, não são citados como partícipes e protagonistas nos processos históricos, mas apenas como coadjuvantes. Os indígenas, por exemplo, tiveram a narrativa sobre seus engajamentos históricos escrita de forma fragmentada em jornais e fontes policiais, via de regra associando aos mesmos a condição de infratores e subversivos, perfil que o Estado muitas vezes lhes imputava.

Buscando recuperar a ativa participação indígena na história social da Alagoas oitocentista, utilizamos fontes primárias e secundárias de vários acervos, a exemplo do Arquivo Público de Alagoas (APA), caixas 161, 1988 e 5354; do Arquivo Nacional, Série Guerra, e do

⁵A chamada “Insurreição Pernambucana” foi um movimento separatista que ocorreu na Capitania de Pernambuco em 1817. Seu principal objetivo era defender o regime republicano, em detrimento à monarquia do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves que comandou a colônia brasileira até 1822. Para um estudo mais sistemático e aprofundado sobre esse contexto histórico, sugere-se consultar Dantas (2018).

Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), Série Diversos, para demonstrar como os recrutamentos foram empregados e de que maneira integrantes e lideranças dos aldeamentos reagem diante deles. Em outras palavras, nossa reflexão será guiada por várias questões importantes: o que os indígenas faziam com o que lhes era imposto? Usavam os recrutamentos para tirar proveitos próprios? Em caso afirmativo, como faziam isso? Ou ainda, que estratégias e mecanismos acessavam para driblar as “caçadas” por mão de obra?

Recrutamos indígenas em Alagoas: fontes e historiografia

Em 1984, Clóvis Antunes, pesquisador e professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), publicou o livro “*Índios de Alagoas: documentário*”. A obra reuniu, além de textos e comentários do mencionado pesquisador, dezenas de transcrições documentais que foram realizadas a partir dos acervos do APA e do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL). Embora o livro seja mais uma coletânea documental do que propriamente um texto crítico sobre a história, trata-se de um importante estudo para a compreensão do lugar social ocupado pelos indígenas durante a história de Alagoas no Oitocentos.

Na obra é possível encontrar mapas geográficos e demográficos, relatórios dos presidentes da província, petições indígenas e outras fontes de suma importância para os estudos sobre a temática indígena no século XIX. São documentos que, em grande medida, não estão disponíveis para pesquisas no APA, em razão dos acentuados níveis de degradação física e das inúmeras misturas documentais realizadas por ocasião da transferência do arquivo, cuja localização deixou de ser

no centro de Maceió e passou para as instalações em um prédio histórico no bairro do Jaraguá, também situado na capital alagoana⁶.

Outro compilado documental de grande importância para os estudos que têm como mote central a participação indígena nos processos históricos da Província das Alagoas é o livro “*Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas*”, organizado pelo historiador Luiz Sávio de Almeida (1999). Composto por fragmentos documentais da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, o livro ressalta a importância de fontes há muito tempo esquecidas nos porões daquela instituição. Esses documentos foram minuciosamente transpostos de microfílmagens para transcrições documentais. De certo modo, o material compilado é a continuação do livro primeiramente escrito pelo professor Clóvis Antunes.

Existe uma importante bibliografia acerca dos indígenas como figuras centrais para compreendermos o processo de recrutamento e militarização dessa população durante o Oitocentos, com destaque para quatro teses de doutorado. Estudos fundamentais para problematizarmos a formação histórica da Província das Alagoas: “*Gentes do vale: experiências camponesas no interior da Província das Alagoas (1870-1890)*”, de Juliana Alves de Andrade (2014); “*A província dos trabalhadores tutelados: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872)*”, de Aldemir Barros da Silva Júnior (2015); “*Dimensões da participação política indígena na formação do Estado nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)*”, de

⁶Para mais informações sobre a transferência do APA e os impactos ocasionados nas pesquisas sobre os índios na história de alagoas oitocentista, ver: Silva Júnior (2015).

Mariana Albuquerque Dantas (2015)⁷; e “*Colônia Militar Leopoldina: das ‘matas incultas’ às ‘matas civilizadas’(1851-1867)*”, de Amaro Hélio Leite da Silva (2016).

Juliana Andrade (2014) desvelou as formas de habitação da população camponesa entre os vales Mundaú e Paraíba do Meio, na Província das Alagoas, enfatizando as condições sociais, as práticas agrícolas em contraposição ao latifúndio canavieiro e como as autoridades locais reagem diante das resistentes maneiras de sobrevivência no universo rural oitocentista. Aspecto importante a ser destacado nesse estudo, e que nos interessou em um primeiro momento, foram as intersecções entre camponeses e indígenas à despeito de terem experiências sociais semelhantes e conviverem em regiões cobiçadas pelos senhores de engenho com igual ferocidade e virulência. As formas como as plantações canavieiras avançavam da costa para a Zona da Mata de Alagoas não consideravam as especificidades étnico-políticas dos grupos encontrados pelo caminho, independentemente de serem camponeses, indígenas ou negros aquilombados.

A tese de Aldemir Silva Júnior (2015) sublinhou os particulares movimentos de formação dos aldeamentos indígenas em Alagoas, centrando-se nas discussões sobre aproveitamento do trabalho indígena como ponto central para a fundamentação dos projetos de invisibilização indígena e consequente negação de acesso à direitos específicos. A tese compreende o período de atuação da Diretoria Geral dos Índios em Alagoas, iniciado em 1845, até o processo de extinção oficial dos aldeamentos na província, efetivada em 1872. Abarca, portanto, o momento em que a política indigenista conduziu,

⁷Premiada pelo Arquivo Nacional (AN), a tese foi publicada como livro pela mencionada instituição em 2018.

arbitrariamente, muitos indígenas para os campos de batalha na chamada Guerra do Paraguai, ocorrida entre 1864 e 1870. Curiosamente, o Estado deixou de reconhecer a presença indígena em Alagoas após dois anos de findado o conflito que redefiniu os rumos políticos e sociais do Império e das principais nações da América do Sul.

Mariana Dantas (2015), teve como baliza o período compreendido entre a formação da Capitania de Alagoas em 1817, até a conhecida Revolução Praieira de 1848. Explorando as contendas entre liberais e federalistas que disputavam a fio o poderio do governo de Pernambuco, centrando a análise nas atuações indígenas durante as “revoltas liberais”. Uma das questões importantes desse estudo foi a ênfase acerca da capacidade indígena de barganharem cargos e de ajustarem suas condutas aos arranjos políticos possíveis naquele conturbado momento histórico, de acordo com interesses. A suposta fuga de Pedro Ivo Veloso da Silveira, um dos líderes da chamada Revolução Praieira, é um exemplo importante. Saindo de Pernambuco para a região de Atalaia, em Alagoas, gerou a mobilização de forças policiais em busca do fugitivo Pedro Ivo e dos grupos indígenas aliados contra as forças do governo. Não é de menor importância notar que essas forças policiais eram as mesmas que agiam na busca por mão de obra para atividades públicas⁸.

Denominados pela autora de “recrutamentos coagidos” (Dantas, 2018, p. 21), os movimentos de aquisição de mão de obra indígena

⁸ARQUIVO NACIONAL. Ofício enviado pelo Presidente da Província das Alagoas, Antônio Nunes de Aguiar, a Manoel Felizardo de Souza e Mello, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Guerra. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 12 de março de 1849., Rio de Janeiro, Série Guerra, IG¹ 97, fl. 27-28v; 33. Transcrição cedida por Mariana Albuquerque Dantas.

serviram tanto para fortalecimento dos grupos rebeldes quanto para robustecer as fileiras da repressão exercida pelo Estado. Nesse contexto de disputa por indígenas, os conflitos entre as elites eram lidos e apropriados pelos indígenas como fecundas oportunidades de se ajustarem à conjuntura social, para dela tirarem proveitos. Os indígenas não eram apenas vítimas passivas nos processos políticos e sociais, como a historiografia clássica costuma rotular.

Os “recrutamentos coagidos” ganham outras facetas graças ao estudo de Amaro Hélio (2016), que discutiu a formação da Colônia Militar Leopoldina, instalada pelo Estado em 1850 na divisa geográfica entre Alagoas e Pernambuco. A colônia foi criada para povoar, fiscalizar e policiar uma das regiões mais conflituosas da província⁹. Durante o Brasil colonial, negros fugidos haviam formado, nessa região, um reduto de resistência contra senhores de escravizados, o chamado Quilombo dos Palmares.

Posteriormente, a mesma região foi palco de disputas ocorridas como desdobramentos da Guerra dos Cabanos, evento histórico ocorrido entre 1832 e 1835, cujo principal objetivo era a restauração de D. Pedro I ao cargo de Imperador, como advogavam senhores de engenho conservadores nas disputas com os liberais no governo da Província de Pernambuco. Após três anos de disputas intensas entre grupos marginalizados participantes nos combates, incluindo os pobres, indígenas e amotinados que habitavam em cabanas mata a dentro, o movimento perdeu força, por ocasião da morte do Imperador Pedro I. A consequente perda do principal motivo de resistência contra as investidas do Estado, levou à debelação do movimento e à

⁹Para uma maior compreensão sobre as funções sociais das colônias militares no Brasil oitocentista, ver: Oliveira (2013).

punição de muitos dos envolvidos que compunham as fileiras do “exército” perdedor (Almeida, 1995; Dantas, 2018).

Portanto, a instituição militar instalada nas proximidades da Serra do Teixeira, no Vale do rio Jacuípe, em Porto Calvo, tinha como principal atribuição exercer o controle social da região, de modo a evitar possíveis insurreições e movimentos sediciosos contra o status quo vigente nos planos político e econômico. Afinal, os senhores de engenho eram ativos ocupantes nos cargos mais altos do poder provincial e desejavam continuar explorando a mão de obra de negros e indígenas nas plantações canavieiras para fortalecerem-se economicamente e, conseqüentemente, continuarem ditando os rumos provinciais.

A instalação da Colônia Militar Leopoldina instituiu os recrutamentos indígenas como práticas das atividades cotidianas na Zona da Mata Norte de Alagoas. Ao longo do tempo em que a colônia funcionou na região, o governo provincial impôs práticas de dominação através do recrutamento e a militarização de indígenas e outros grupos sociais subalternos, que foram utilizados como combatentes por um Estado que não atendia aos seus interesses e sequer os representava no plano sociopolítico. Desse modo, as matas historicamente reconhecidas como habitações de grupos resistentes, alcunhadas como “incultas” e inconquistáveis, foram sendo subjugadas e integradas à economia e à sociedade regional.

O período de atuação das forças provinciais por intermédio da Colônia abarcou a metade da duração da chamada Guerra do Paraguai, conflito armado ocorrido entre 1864 e 1870. Os indígenas da Província das Alagoas, incluindo os da Colônia Militar Leopoldina, compuseram partes significantes nas linhas de frente que combateram pela chamada Tríplice Aliança ao longo do conflito. As forças de militarização levadas a efeito nos aldeamentos e fora deles desvelam

como os “[...] recrutamentos coagidos” (Dantas, 2018, p. 21) foram sendo ampliados e aprimorados como práticas institucionais ao longo do Oitocentos.

Em algumas fontes analisadas, encontramos informações sobre as peculiares formas de aquisição de soldados pela Província das Alagoas. Dentre as diferentes estratégias de obtenção de recrutas, uma se destacou por sua grande perversidade. Os pretensos soldados tinham uma estaca amarrada rente à coluna, de modo a manter o corpo ereto. Os braços voltados para trás eram presos entre o quadril e as clavículas, evitando fugas e tentativas de resistência contra os recrutadores. Estes eram profissionais temidos e conhecidos pela severidade e crueldade com as quais desempenhavam o papel de prender homens, independentemente da idade e do estado civil, para remeter ao Rio de Janeiro. De lá os recrutas eram enviados para o “Theatro da Guerra” (Costa, 1983), no Cone Sul. O arbitrário método de aprisionamento foi mencionado na documentação como à “pau e corda”¹⁰.

Além das citadas teses, quando se trata de discutir a participação indígena na História de Alagoas durante o século XIX, dois artigos também merecem lugar de destaque: “*Nós vencemos a guerra’: história, memórias e leituras indígenas da Guerra do Paraguai*” (2007) e “*A história contada pelos que voltaram’: história e memórias indígenas no Nordeste sobre a Guerra do Paraguai*” (2015), ambos publicados pelo historiador Edson Silva.

¹⁰ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por Francisco Gonçalves, Tenente Coronel Commandante do 15º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} D.^{or}. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Porto de Pedras, Província das Alagoas, datado de 03 de fevereiro de 1865. Alagoas, cx. 1988.

Nos referidos estudos, Silva discute o método de captura e aprisionamento indígena à pau e corda, acrescentando informações sobre as formas de resistência indígena ao longo do processo. Mesmo quando não era possível se livrar das astutas investidas dos recrutadores arbitrários, Silva demonstra que os indígenas encontravam formas de tirar proveito dos compulsórios destacamentos nos campos de conflito. A mais destacada pelo autor se refere às interpretações que os indígenas fazem da guerra, encontrando nas memórias sobre sua participação no conflito razões para cobrar das autoridades a demarcação territorial e o reconhecimento de seus direitos. As memórias indígenas sobre a Guerra do Paraguai, amparadas na participação de seus antepassados nos grupos combatentes são a tônica das discussões estabelecidas nos dois textos de Edson Silva.

No caso de Alagoas, os Wassú-Cocal se destacaram na atuação na Guerra do Paraguai. Eles habitavam em Joaquim Gomes e dentre seus antepassados que participaram da contenda destaca-se o oficial indígena Antônio Salazar, um contribuinte contumaz para o sucesso da Província ao longo da Guerra do Paraguai, tendo em vista sua posição privilegiada na Guarda Nacional, ocupando o posto de Capitão (Antunes, 1984).

Com o fim dos embates, em 1870, Salazar recusou-se a devolver armamentos e instrumentos bélicos sob sua posse, fazendo a distribuição entre indígenas que estavam dispostos a combater contra as investidas do poder provincial em desfazer as aldeias dos registros históricos e cartográficos (Antunes, 1984). Contudo, essa ação resumiu-se em uma força incapaz de barrar a famigerada extinção dos aldeamentos e consequente legitimação das invasões aos territórios indígenas, ocorrida dois anos depois.

Nas próximas seções do texto, buscaremos sistematizar a produção bibliográfica sobre recrutamentos e militarizações em Alagoas durante o século XIX, estabelecendo um diálogo mais sistemático com fontes primárias. Nosso intuito será destacar os protagonismos e as façanhas dos povos indígenas, como um dentre outros grupos historicamente subalternizados e invisíveis por grande parte da produção historiográfica.

Recrutamentos como práticas cotidianas e corriqueiras

Ao longo de boa parte do século XIX, Alagoas teve oito aldeamentos indígenas reconhecidos pelo Estado: Jacuípe, Cocal, Urucú, Santo Amaro, Limoeiro, Atalaia, Palmeira e Collégio ou Porto Real. Após a Insurreição Pernambucana de 1817 e criação da Comarca das Alagoas, o governo buscou estabelecer mecanismos para controlar a mão de obra essencial para aquele contexto de consolidação do território recém instituído, com destaque para os povos indígenas (Antunes, 1984; Brandão, 1909; Costa, 1983).

A resposta aos movimentos insurgentes indígenas ocorreu com as ações militarizadas pelo exército e por milícias que compunham as forças armadas particulares de senhores de engenho, comerciantes abastados e políticos influentes. Estes últimos, quase sempre também eram membros dos outros dois grupos sociais e faziam questão de fortalecer os sobrenomes das famílias com amparo jurídico, econômico e político do aparelho estatal. Contudo, os grupos indígenas que combateram na Insurreição Pernambucana não foram apenas usados, mas também atuaram em grupos opositores, buscando preservar a relativa autonomia que possuíam no âmbito social oitocentista.

A historiadora Mariana Dantas (2018) argumentou que havia participação indígena nas forças aliadas e contrárias aos desígnios do Império, a depender dos contextos sócio-políticos nos quais estivessem inseridos, sendo, portanto, um “apoio negociado”, tendo em vista a importância bélica dos indígenas em confrontos regionais, reconhecida por autoridades locais, clérigos e senhores de engenho. Para o efetivo uso das forças indígenas nos campos de batalha, se fazia necessário estabelecer “[...] canais de barganha” (Dantas, 2018, p. 79) ou, nos casos mal resolvidos, recrutar soldados para as forças de ordenança e conseqüentemente ampliar o domínio sobre os territórios dos aldeamentos.

O soldo desatualizado e pago sem regularidade, as péssimas vestimentas fornecidas às tropas de linha e a desvalorização funcional, se comparada ao tratamento dispensado à soldados portugueses, foram marca da política bélica nacional ao longo de boa parte do século XIX (Dantas, 2018), incluindo o período de maior tensão social vivenciado durante a formação do Estado nacional na Bacia do Prata, durante a chamada Guerra do Paraguai. Talvez esse fosse um dos principais agravantes para o desestímulo em pertencer às forças armadas. De acordo com a documentação consultada, casos de deserção ocorriam reiteradamente e preocupavam as autoridades províncias.

Em Alagoas, o tema da deserção não ficava restrito ao plano local. Após os destacamentos na Insurreição Pernambucana e em outros conflitos bélicos, um grupo de indígenas decidiu atravessar o Império para falar com o Imperador no Rio de Janeiro. Através de alianças étnicas, fortaleceram as mobilizações com a presença de indígenas da vizinha Província da Bahia. Era novembro de 1828 e, naquela altura, Luiz Paulo de Araújo Bastos, então Visconde com grandeza de Fiais, enviou a Jozé Clemente Pereira, Intendente Geral da Polícia, uma relação contendo os nomes de cinco indígenas que viajaram por meses

a fio com destino à Corte imperial. Sob a posse do ofício e com o intuito de avaliar-lhes as súplicas, Clemente Pereira intercedeu pelos viajantes, pois, caso considerasse legítimas e do seu interesse, iria reportá-las à vossa majestade¹¹.

Os indígenas que foram à Corte saíram da Villa de Atalaia e haviam chegado ao Rio de Janeiro um mês antes da redação documental. Empunhados de documentos e anotações redigidas pelo Capitão-mor Jose Antônio de Santiago, exigiam “[...] a alta proteção de Sua Magestade Imperial contra varios, que os opprimem, e lhes tiram a terra pertencente a Villa”¹². A confirmação da posse ocorreu através de uma cópia documental levada à sede do poder imperial, reclamando a morosidade na demarcação territorial, retardada desde 1764, quando houve a criação e aclamação da Villa de Atalaia.

Além das reclamações pela demarcação territorial, levaram ao conhecimento do Imperador um “[...] mappa da sua população actual dividida em 5 companhias”. O decréscimo demográfico apresentado no citado mappa revelava os recrutamentos arbitrários para trabalhos como agravante para a baixa quantidade de homens aptos a pegar em armas. Nesse sentido, relatou-se “[...] achar-se aquela Villa reduzida a 700 homens capazes de armas, quando montava a 1600 antes dos rígidos recrutamentos”. Realizados por “Authoridades do Paiz”, o resultado, quase sempre, era a desestruturação dos aldeamentos e um sobressalto nos números de deserções de seus postos nos serviços

¹¹OFÍCIO enviado por Luiz Paulo de Araújo Bastos, Visconde com grandeza de Fiais, a José Clemente Pereira, Intendente Geral da Polícia. Rio de Janeiro, Capital do Império, datado de 12 de novembro de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

¹²OFÍCIO enviado por Luiz Paulo de Araújo Bastos, Visconde com grandeza de Fiais, a José Clemente Pereira, Intendente Geral da Polícia. Rio de Janeiro, Capital do Império, datado de 12 de novembro de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

prestados e amotinamentos. Nesse caso, solicitava-se a dispensa dos recrutamentos através de requisições enviadas à autoridades políticas provinciais e imperiais¹³.

Quanto aos indígenas da Bahia que acompanhavam os aldeados de Atalaia na Corte, solicitavam a demarcação da Villa de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca, seguindo limites territoriais estabelecidos antes de os interessados terem esbulhado boa parte das terras. Além disso, apresentaram o livro de tombo da dita Villa, uma lista com os nomes de indígenas alistados no exército e um requerimento do índio Salvador Correia Lage ao Imperador. No documento, Lage denunciou a perversidade de um escravizado pertencente a Manoel Vás da Costa por ter aleijado a mão direita de Bernarda Dias da Conceição, sua esposa, com um golpe de faca.

A falta de denúncia e investigação sobre a facada em âmbito local não havia sido realizada por “[...] serem muito pobres, e haverem-se aquelles auzentado do lugar”. Tanto os indígenas da Villa de Atalaia quanto os da de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca, solicitaram o fornecimento de roupas pela Corte, pois as levadas àquela parte do Império haviam se “[...] estragado na viagem”¹⁴. Pelo carácter lacunar e esparso da documentação, não sabemos se as reivindicações foram atendidas, contudo, os processos de militarização forçada continuaram a ocorrer, conforme abordaremos a seguir.

¹³OFÍCIO enviado por Luiz Paulo de Araújo Bastos, Visconde com grandeza de Fiais, a José Clemente Pereira, Intendente Geral da Polícia. Rio de Janeiro, Capital do Império, datado de 12 de novembro de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

¹⁴OFÍCIO enviado por Luiz Paulo de Araújo Bastos, Visconde com grandeza de Fiais, a José Clemente Pereira, Intendente Geral da Polícia. Rio de Janeiro, Capital do Império, datado de 12 de novembro de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

Em 1836, Antônio Joaquim de Moura, Presidente da Província das Alagoas, em fala proferida durante a Segunda Sessão Ordinária da Assembleia Legislativa provincial, afirmou que, por ocasião do estado “selvático” e “bárbaro” nos quais se encontravam os indígenas do aldeamento de Jacuípe, propunha a requisição de um “Clérigo sisudo” para atuar entre os aldeados, ofertando-lhes o “pasto espiritual” e pregando-lhes o evangelho, com as “doçuras da paz” para salvar os desviados por ocasião dos combates na Cabanada, em que foram requisitados por ação dos comandantes militares e pelo “Maioral dos Índios”¹⁵.

Instalar a missão religiosa na região serviria, dentre outros interesses, para apaziguar os grupos sediciosos, estabelecer um espaço de disciplina e dominação pelo poder persuasivo religioso e, acima de tudo, fomentar a instalação de pequenos negócios que deveriam servir para ampliar o raio de atuação dos “vivandeiros” e facilitar o controle dos insurgentes pela Província das Alagoas¹⁶.

Os rastros de sangue e devastação que a Guerra dos Cabanos havia deixado na Província preocupavam os potentados e colocavam em evidência experiências de dominação das populações indígenas pela propagação da fé católica através de missas que deveriam ser

¹⁵FALLA e Relatório com que abriu a Segunda Sessão Ordinária da Assembléia Legislativa da Província das Alagoas, o Presidente da mesma Província, Antônio Joaquim de Moura, datado em 10 de janeiro de 1836. Maceió: José Simplício da Silva Maia, 1836. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de. Os índios nas fallas e relatórios provinciais das Alagoas. Maceió: EdUFAL, 1999. p. 24-26.

¹⁶FALLA e Relatório com que abriu a Segunda Sessão Ordinária da Assembléia Legislativa da Província das Alagoas, o Presidente da mesma Província, Antônio Joaquim de Moura, datado em 10 de janeiro de 1836. Maceió: José Simplício da Silva Maia, 1836. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de. Os índios nas fallas e relatórios provinciais das Alagoas. Maceió: EdUFAL, 1999. p. 24-26.

celebradas com regularidade e estreita vigilância do Estado. A “experiência do passado deve servi-nos para o futuro”, concluiu Antônio Joaquim de Moura no pronunciamento¹⁷.

Cinco anos depois, Manoel Felizardo de Souza Mello, Presidente da Província das Alagoas, enviou um ofício a Cândido José de Araújo Viana, Ministro dos Negócios do Império, denunciando as alianças entre indígenas do aldeamento de Jacuípe e o líder cabano Vicente Ferreira de Paula, responsabilizando este por ter aliciado indígenas para se revoltarem contra o que chamou de “legalidade”. Transformar os aldeados em inimigos de Vicente de Paula seria uma importante estratégia para insuflar a emergência de novos conflitos ocasionados pelos desdobramentos da Cabanada¹⁸.

Para tanto, a autoridade provincial solicitava reforços financeiros ao Império para disciplinar os destacamentos indígenas e presentear o capitão-mor da localidade com um fardamento vistoso pelo trabalho desempenhado no combate aos insurgentes. Para o mandatário, “se os Caboclos forem levados com geito teremos naquellas Matas homens experimentados e valentes que nos servirão de guarda avançada, contra qualquer tentativa de Vicente Ferreira de Paula”¹⁹. O novo

¹⁷FALLA e Relatório com que abriu a Segunda Sessão Ordinária da Assembléa Legislativa da Província das Alagoas, o Presidente da mesma Província, Antônio Joaquim de Moura, datado em 10 de janeiro de 1836. Maceió: José Simplício da Silva Maia, 1836. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de. Os índios nas fallas e relatórios provinciais das Alagoas. Maceió: EdUFAL, 1999. p. 24-26.

¹⁸OFÍCIO enviado por Manoel Felizardo de Souza Mello, Presidente da Província das Alagoas, a Cândido José de Araújo Viana, Ministro dos Negócios do Império. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 27 de novembro de 1841. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

¹⁹OFÍCIO enviado por Manoel Felizardo de Souza Mello, Presidente da Província das Alagoas, a Cândido José de Araújo Viana, Ministro dos

fardamento destinado ao capitão-mor deveria servir de influência para aumentar “a confiança que os índios depositam no Governo, e se tornarão assim mais seguros defensores da ordem”²⁰.

Durante a década seguinte, indígenas do aldeamento de Jacuípe continuaram sendo submetidos aos processos de militarização do Estado, sempre com o pretexto de organizar um exército eficaz contra qualquer debandada que pudesse ocorrer por influência dos rebeldes derrotados em 1835 na Cabanada. Na documentação consultada, encontramos um ofício enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios da Província das Alagoas, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. Nele, tratou-se de vários temas importantíssimos para o cenário social indígena no contexto provincial, tais como: movimentos insurgentes, organização militar, atuação indígena em conflitos armados, invasões territoriais nos aldeamentos, dentre outros que discutiremos a seguir²¹.

O Diretor Geral dos Índios remeteu o documento após ser cobrado reiteradamente pelo Império para enviar dados sobre a população indígena em Alagoas, pois, naquele período, estava reestruturando as ações públicas de administração dos aldeamentos naquela província

Negócios do Império. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 27 de novembro de 1841. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

²⁰OFÍCIO enviado por Manoel Felizardo de Souza Mello, Presidente da Província das Alagoas, a Cândido José de Araújo Viana, Ministro dos Negócios do Império. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 27 de novembro de 1841. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

²¹OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

do Norte. Herdeiro do Engenho Riachão, localizado na cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro), José Rodrigues Leite Pitanga foi um representante estatal tão proeminente entre os indígenas e a administração provincial que ocupou a chefia da Diretoria Geral dos Índios da criação, em 1846, à dissolução, em 1872²².

Durante quase três décadas, construiu inúmeras alianças com senhores de engenho, políticos, militares e indígenas em torno de um cargo muito importante para a dinâmica local, conciliando interesses particulares, inerentes ao universo açucareiro, a outros mais distintos, referentes às cobranças que surgiam nos aldeamentos e fora deles. A longa duração de atuação de Leite Pitanga à frente da Diretoria Geral dos Índios em Alagoas pode ser compreendida a partir da sua própria trajetória no serviço público²³.

Da adolescência, vivida em São João de Anadia, na Província das Alagoas, ao falecimento ocorrido no Rio de Janeiro, quando beirava 100 anos de idade, Pitanga ocupou funções de extrema relevância para o jogo político alagoano. Decerto, a longa experiência acumulada ao longo das três décadas anteriores à criação da Diretoria, em 1846, tendo em vista que Pitanga nascera em 1810, forneceram bases burocráticas e alianças sociais fundamentais para ocupar a pasta até a extinção oficial dos aldeamentos em Alagoas, ocorrida em 1872²⁴.

Na documentação que consultamos, Pitanga citou que o Regulamento das Missões, criado em 1845, funcionou como meio de organização prática da “proteção” para tirar os aldeamentos do abandono, ao qual supostamente estiveram submetidos desde 1832. Para ele, os reflexos da falta de assistência efetiva do Estado resultavam na usurpação territorial indígena, pois, a partir do “innato

²²Para mais informações sobre Leite Pitanga, ver Oiticica (1915, p. 140-204).

²³Para mais informações sobre Leite Pitanga, ver Oiticica (1915, p. 140-204).

²⁴Para mais informações sobre Leite Pitanga, ver Oiticica (1915, p. 140-204).

desleixo que os domina, começarão a sofrer usurpação de suas terras”. Na análise do Diretor, os “ambiciosos”, “espertos” e “prepotentes” se apoderavam das terras indígenas por serem considerados “mais fortes” na dinâmica social local. Como resultado dos esbulhos, tornava-se extremamente difícil manter demograficamente o que restava dos aldeamentos. Em busca de sobrevivência física, muitos adultos abandonavam a vida de miséria e privações para trabalhar em obras públicas ou de alagados em outras atividades braçais²⁵.

Fazer com que os indígenas voltassem para os aldeamentos, além de ser uma das atribuições funcionais públicas de Pitanga, conforme previa o Regulamento das Missões, também era a certeza de manter um exército de braços disponíveis para o trabalho nos canaviais que atravessavam as duas margens da Província, incluindo os de propriedade da família dele nas imediações de Anadia. Portanto, com tom saudosista e eufemístico, mencionou a participação indígena no desmonte do Quilombo dos Palmares, se prestando “[...] a destruir os negros em grosso numero”, sendo recompensados pela Coroa com “[...] terras para cultivarem e nelas se aldearam e civilizarem”. Territórios que, em curto período de tempo, achavam-se ocupados por largos e frondosos canaviais²⁶.

Um levantamento raso realizado por Pitanga concluiu que, incluindo o aldeamento de Jacuípe (onde os indígenas formaram força militar contra os vencidos rebeldes cabanos), havia “[...] mais de mil

²⁵OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

²⁶OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

homens para o que o Governo”²⁷ precisasse. Na iminência de realizar um censo demográfico mais abrangente, o Diretor informava que, dentre as principais demandas indígenas “[...] a mais urgente precisão é de demarcar-se suas terras, e arrigimental-os em companhias para assim obrigar-os a trabalhar cultivando seu proprio terreno”²⁸. Existia uma tendência indígena para o trabalho, característica que deveria ser consolidada com “direcção” e “protecção” do Governo.

A monocultura canaveira avançava nos territórios indígenas. Ocupavam as planícies que se estendiam das antigas estradas à costa marítima e às matas que serviam como fonte de matéria prima para alimentar as fornalhas dos engenhos, enquanto as madeiras de lei eram utilizadas no fabrico de embarcações. Outros muitos engenhos de açúcar achavam-se erigidos nas melhores e mais férteis localizações dos aldeamentos sem pagar-lhes foro e proibindo o feitio de roças pelos indígenas, verdadeiros possuidores de todas as extensões territoriais.

A atuação dos senhores de engenho não se restringia ao uso da força ou realização de crimes contra pobres e indígenas que teimavam em permanecer vivendo alternativamente ao modo de vida imposto pela classe senhorial. Ao citar as estratégias utilizadas para legitimar as ocupações dos aldeamentos, Leite Pitanga enfatizou a prática de furtos e alterações das escrituras públicas emitidas pela Coroa fazendo jus à legítima posse dos aldeados. Para o Diretor, “[...] a malvadeza

²⁷OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

²⁸OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

de homens sem consciencia” havia atingido um grau de muita perversidade, “[...] a ponto de na Villa da Atalaia subtrahirem dos cartorios e archivo da Camara Municipal os titulos que existião registrados das doações feitas aos Indios, a fim de que melhormente usurpassem suas terras sem que em tempo algum podessem estes reivindicar-as”²⁹.

A posse dos aldeamentos seria condição primordial para conseguirem outros benefícios, tais como uma “cura” para a “extrema ignorância” em que os indígenas viviam. Uma parcela considerável de aldeias padecia sem um só indígena que soubesse ler e escrever e era necessário percorrerem léguas a pé para encontrar alguém que pudesse lhes ensiná-los, prestando serviços de professor. Mais uma vez, Pitanga, herdeiro do sistema açucareiro, voltava a citar os senhores de engenho como culpados pelo suposto atraso dos indígenas.

Em algumas aldeias, como a do Urucú, havia de 10 a 12 engenhos produzindo açúcar. Em Atalaia, se não houvesse mais, igual quantidade de engenhos fazia com que um pequeno grupo decidisse os rumos daquelas áreas no interior da Província, sem serem forçados a pagar impostos ao Governo. Pitanga achava razoável que o Império cobrasse “[...] oitenta reis por pão de assucar, preço que pagão ao mestre de assucar e ao purgador”. Tributo a ser pago vitaliciamente, devido ao caráter hereditário dos negócios açucareiros, contudo, esquecia que os dirigentes políticos da recém unidade imperial eram

²⁹OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

os senhores que lucravam plantando e produzindo “ouro branco” nas terras dos aldeamentos³⁰.

Observando os caminhos do jogo político e da capacidade de barganha dos indígenas, naquela altura em que a Diretoria Geral dos Índios beirava uma década de atuação entre os povos que habitavam na Província, o Diretor Geral havia visitado poucas aldeias. A morosidade foi justificada por estar consultando as lideranças de cada uma delas para indicar Diretores parciais que passassem pelo crivo dos aldeados antes de ocuparem tais cargos. Pitanga temia a indicação unilateral dos Diretores por saber que a arregimentação militar indígena havia os tornado “quase como militares”. Eram “[...] aguerridos e acostumados ao trabalho militar”. Não se contentavam apenas com o “arco e fecha” e demonstravam perícia com armas de fogo e outros instrumentos bélicos³¹. Por isso, solicitava-se o envio de uniformes militares para que pudessem se apresentar ao serviço público.

No Brasil oitocentista, o uso de uniformes significava muito mais do que apenas a padronização de grupos destinados ao trabalho. Sobre essa questão, Vânia Moreira (2013) argumentou que o uso de fardamentos por unidades militares indígenas era discutido por setores conservadores do Estado imperial como uma forma de alteração da condição de “selvageria” para a de “civildade”. Nesse caso, o uso de

³⁰OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

³¹OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

vestimentas padronizadas e chanceladas pelo Governo os transformariam de súditos a cidadãos brasileiros.

Por outro lado, Pitanga não escondia os interesses particulares após ser investido no cargo de Diretor Geral dos Índios. Solicitava, além dos fardamentos, o envio de um secretário para fazer os trabalhos burocráticos e mais técnicos da pasta. Para o Diretor, o equilíbrio das funções públicas que desenvolvia ocorria em harmonia com a próspera vida privada que tinha à frente do ramo açucareiro. Tarefa comercial que poderia atrapalhar os interesses nacionais caso estive em períodos de baixa prosperidade³².

Sendo assim, tanto a Diretoria Geral quanto os Diretores parciais procuravam manter alinhadas as ações de recrutamento para evitar que os interesses particulares fossem minados com a presença de outros profissionais atuando nos serviços que foram sendo incorporados pelas Diretorias. Em 1856, por exemplo, Leite Pitanga enviou um ofício ao Doutor Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas, denunciando a falta de competência de outras autoridades para recrutar indígenas nos aldeamentos. Pedia-se que houvesse um equilíbrio entre as corporações, de modo que somente o Diretor Geral e os oito Diretores parciais ficassem incumbidos de tal atribuição³³.

³²OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

³³OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 12 de agosto de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

Numa tentativa de demonstrar perícia e competência para a militarização dos aldeados, solicitou que o governo provincial fornecesse uma lista contendo os nomes dos indígenas que deveriam ser remetidos para assuntos de guerra e participação em obras públicas. Chegou a enfatizar as baixas que tiveram com o surto de cólera que acometeu a província e de como eram importantes para o fortalecimento da produção de legumes e cereais, alimentos necessários para a superação do quadro de mortandades propagado pela “epidemia cholérica”³⁴.

Em outro documento, datado em setembro de 1856, o mesmo Diretor informou ao governo provincial que o cólera havia feito grandes “[...] estragos em algumas Aldeias”³⁵. Como consequência, muitos indígenas solteiros haviam se tornado responsáveis por irmãos, sobrinhos e outros parentes órfãos que seriam retirados de suas companhias pelos juízes municipais por determinação do Governo, havendo reclamações por parte dos indígenas que não queriam ceder os desalentados para as autoridades públicas, temendo o que lhes poderia ser imposto.

As práticas agrícolas também foram usadas pelo Diretor para propor a isenção indígena dos recrutamentos ordenados pelo governo, citando-as como única forma de arrimo dos aldeados. Pedia-se o envio

³⁴OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 12 de agosto de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

³⁵OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 3 de setembro de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

de uma correspondência ao Imperador solicitando a dispensa de aldeados das forças armadas por alguns anos. Caso o Império aceitasse a solicitação, a Diretoria Geral dos Índios propunha a obrigatoriedade de os indígenas alugarem sua força de trabalho aos serviços particulares mediante pagamentos estipulados por Pitanga, contanto que os salários dos indígenas não superassem quantias pagas a “[...] outras quaisquer pessoas do povo”³⁶.

Com a diminuição dos valores pagos, Pitanga garantiria a obrigatoriedade das atividades e, para os que procedessem de forma incoerente, usaria os recrutamentos como forma de punição e exemplo. Para o caso de o governo não considerar a totalidade do pedido, o Diretor solicitava a diminuição no número de indígenas exigidos para os serviços públicos e para as fileiras do exército, pois os últimos 20 que foram requisitados faziam muita falta para a agricultura nos aldeamentos³⁷.

A solicitação da Diretoria Geral dos Índios nem de longe foi aceita pela presidência da província. Decerto, o interesse de Pitanga em evitar as requisições de indígenas adultos para os serviços públicos seria a incorporação dos aldeados aos trabalhos na lavoura canavieira, conforme foi discutido por Silva Júnior (2015). Aliás, uma das funções mais efetivas da instituição, em diálogo com os Diretores

³⁶OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 3 de setembro de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

³⁷OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 3 de setembro de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

parciais (quase sempre influentes proprietários de engenhos nas regiões onde atuavam) era alocar trabalhadores para obras públicas e, também, para o fabrico e transporte de açúcar (Silva Júnior, 2015).

Contudo, a estruturação dos centros urbanos necessitava de trabalhadores disponíveis para enfrentarem situações de extrema exposição às intempéries e aos árduos períodos de trabalho em condições precárias, como no aterro de mangues e abertura de canais para escoamento de águas, por exemplo. Para continuar coagindo indígenas, as autoridades públicas, incluindo oficiais da Guarda Nacional, investiam em algumas estratégias: uma delas seria inculcar na sociedade que a realização de tais atividades era uma obrigação indígena, com a justificativa de alcançarem a “civilidade” através do trabalho. Outra, fartamente utilizada, era a realização de recrutamentos noturnos com grupos armados, “[...] para conseguir prendê-los antes que pudessem desaldear” (Silva Júnior, 2015, p. 153).

Em outro contexto, Amaro Hélio Leite da Silva (2016) afirmou que, a partir de 1860, a procura por indígenas aumentou sistematicamente. Nas matas de Leopoldina, as “caçadas humanas” tornaram-se frequentes e foram ampliadas após 1864, por ocasião dos conflitos envolvendo a Tríplice Aliança e o Paraguai na Bacia do Prata. O precedente para requisitar soldados nas chamadas províncias do Norte tinha vinculações com os constantes envios de soldados para a Armada e para o Exército na década anterior.

No caso da Guerra do Paraguai, o leque de estratégias estatais de recrutamento havia se ampliado. Naquele período, “[...] todo homem considerado de má conduta e perturbador da ordem pública era um potencial recruta” (Silva, 2016, p. 169). Entenda-se como má conduta, nesse caso, qualquer comportamento que ferisse o *status quo* vigente e que descumprisse as determinações legais, mesmo as consideradas arbitrárias e prejudiciais.

Foi nessa conjuntura que Augusto Accioli de Barros Pimentel, Commandante Interino do 12º Batalhão da Guarda Nacional, em Passo do Camaragibe, designou o Sargento José Alves Damasceno ao cargo de commandante da escolta que destinou quatro guardas para o serviço de guerra nas fronteiras do Império. Considerado de péssima conduta, o designado José Francisco dos Santos Batuta era solteiro, não possuía filhos, tinha comportamento turbulento, em virtude do excessivo consumo de bebidas alcoólicas e recusava usar farda da Guarda Nacional. Por esses motivos, foi capturado e, como forma de punição pela subversão legal, enviado à Maceió para cumprir as determinações provinciais. No grupo em que foi aprisionado, somente José Damião obteve dispensa legal dos serviços de guerra, por encontrar-se “doente de um pé” em função do rompimento de vários tendões³⁸.

Antonio Mariano de Rezende, considerado “[...] incapaz para o serviço de guerra por ser doente e débil”, foi apesar disso enviado para o Rio de Janeiro, e de lá para o Cone Sul pelo 24º Batalhão da Guarda Nacional, localizado em Palmeira dos Índios. Na documentação consta que dos 19 guardas oficiados pelo governo ao mencionado quartel militar, apenas Mariano havia comparecido, supostamente por padecer das faculdades mentais. Já os outros 18, “[...] á medida que iam sabendo que estavam designados para o serviço de guerra, iam

³⁸ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por Augusto Accioli de Barros Pimentel, Commandante Interino do 12º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Snr. Desembargador João Baptista Gonçalves Campos, Presidente da Província das Alagoas. Villa de Passo, Província das Alagoas, datado de 17 de julho de 1865. Alagoas, cx. 1988.

também sustentando do termo ou se secultando, de modo que tem sido impossível serem capturados, apesar das providências dadas”³⁹.

Como Mariano não recorreu a tempo de ser isento da militarização pelo conselho de recurso, resolveu-se fazê-lo “seguir assim mesmo”. No caso dos fugitivos, o Tenente Coronel Antônio Zacharias da Costa, recrutador e comandante do 24º batalhão, ordenou o aprisionamento de outros 13 recrutas. Usando de todos os meios necessários para coação, o militar se queixou do “terror” “incutido no ânimo” dos pretensos voluntários da pátria. Em contrapartida à falta de voluntarismo, procedeu reunindo 30 praças comandadas pelo Alferes José da Silva Teles e pelo 1º Sargento João Mendes Ferreira, remetendo-as juntamente com os 13 aquartelados e mais quatro recrutas remetidos pela delegacia da Villa de Palmeira⁴⁰.

Em Porto de Pedras, o guarda Manoel Calisto de Araújo, pertencente à 6ª Companhia do 15º Batalhão, apresentou-se “voluntariamente”, temendo as perseguições dos oficiais da Guarda Nacional. Os aprisionamentos eram seguidos de cenas vexatórias e humilhantes, como os usos do já citado método de “pau e corda” que tanto afligia os potenciais combatentes. Nesse contexto, Francisco Gonçalves, Tenente Coronel Commandante, solicitou à presidência da

³⁹ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por Antonio Zacharias da Costa, Tenente Coronel do 24º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} D.^{or}. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Villa da Palmeira, Província das Alagoas, datado de 30 de agosto de 1865. Alagoas, cx. 1988.

⁴⁰ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por Antonio Zacharias da Costa, Tenente Coronel do 24º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} D.^{or}. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Villa da Palmeira, Província das Alagoas, datado de 30 de agosto de 1865. Alagoas, cx. 1988.

província o envio de quatro pares de algemas, “[...] não sendo cordial a remessa de presos amarrados com cordas”⁴¹.

Outro fator considerado socialmente afrontoso e motivo para recrutar arbitrariamente soldados para a guerra era a existência de relações extraconjugais. O guarda Joaquim Ignácio da Costa Mendes, casado e “possuidor de família”, ou seja, pai de alguns filhos, foi aprisionado na Freguesia de Quebrangulo e enviado à Maceió como recruta por ter vivido “separadamente da mulher” e ter “conduta irregular”⁴². Em outro extremo da província, na cidade de São Miguel, Antônio Vicente seguiu o mesmo destino, justamente por ser casado, viver distante da esposa, possuir filhos e, conseqüentemente, ter comportamento moral danoso⁴³.

As formas de recrutamento à revelia dos devidos processos legais não aconteceram de forma particular na Província das Alagoas. Em outras partes do Norte imperial, como na Bahia, o famigerado aprisionamento à “pau e cordas” foi uma das práticas mais

⁴¹ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por Francisco Gonçalves, Tenente Coronel Commandante do 15º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} D.^{or}. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Porto de Pedras, Província das Alagoas, datado de 03 de fevereiro de 1865. Alagoas, cx. 1988.

⁴²ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Relação dos Guardas Nacionais designados assinada por José Joaquim da Costa Aguiar, Major e Commandante do 9º Batalhão da Guarda Nacional. Freguesia de Quebrangulo, Província das Alagoas, datado de 18 de setembro de 1865. Alagoas, cx. 1988.

⁴³ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por João Corrêa de Araújo, Tenente Coronel Commandante do 6º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. D.^{or}. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. São Miguel, Província das Alagoas, datado de 19 de setembro de 1865. Alagoas, cx. 1988.

corriqueiras aplicadas aos indígenas Tupinambá da Serra do Padeiro⁴⁴. Paraíso (1989) discutiu as forças de aliciamento indígena para a Guerra do Paraguai naquela Província. Para a autora:

O processo de alistamento dos índios para a Guerra do Paraguai teve conotação que expressam a manipulação da população indígena por segmentos dominantes no sentido de satisfazer seus interesses políticos e de prestígio. A tentativa infrutífera de conseguir voluntários para servirem nas tropas; o que deixava a Câmara Municipal de Ilhéus em situação de inferioridade perante as demais, fez com que seus representantes se dirigissem a vila de Olivença, onde graças a ação do vigário, conseguiram, após muitas promessas, oito voluntários índios. Depois foi o juiz de direito que seguiu para o mesmo local procurando, já agora pela força, capturar mais alguns “voluntários” (Paraíso, 1989, p. 96).

Em algumas das fontes que consultamos, foram citadas rivalidades entre a Província das Alagoas e a Província da Bahia com relação ao número de enviados para a Corte. Como no caso de uma aula realizada na Povoação da Lagoa Funda, onde o Professor Público Plamírio Martins de Oliveira enfatizou: “[...] estou bem persuadido que a esclaricidade Patriótica assim de minha Provincia não quererá ficar aquem da Bahia em patriotismo”⁴⁵. Além de persuadir os presentes na aula, o professor colocou-se à disposição da província

⁴⁴Para mais informações sobre a arregimentação de indígenas Tupinambá para a Guerra do Paraguai, ver: Alarcon (2013, p. 60) e Paraíso (1989).

⁴⁵ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Aula Pública da Povoação da Lagôa Funda, enviada pelo Professor Público Plamírio Martins de Oliveira ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. Desembargador João Baptista Gonçalves de Campos. Povoação da Lagoa Funda, Província das Alagoas, datado de 25 de abril de 1865. Alagoas, cx. 1988.

para marchar à Corte, caso as garantias oferecidas aos voluntários da pátria também contemplassem os servidores públicos⁴⁶.

O patriotismo evocado pelo professor nem de longe representava as levas de pessoas que foram aprisionadas em calabouços de navios e conduzidas ao Sul do Império em condições degradantes e com poucas possibilidades de retorno. Naquela altura da guerra, as mortes por contração de enfermidades, como varíola, cólera e anemia eram mais certas que as ocorridas nos campos de batalha. Esse foi um dos principais motivos para o enfraquecimento do voluntarismo já nos primeiros meses de guerra, fato que estimulou os contumazes e arbitrários métodos de aprisionamento humano (Doratioto, 2022).

De 1817 a 1872, os recrutamentos foram se tornando práticas cotidianas na vida dos grupos menos privilegiados no contexto da Capitania/Província das Alagoas, todavia, a participação de pobres no Exército e na Armada não ocorria de maneira passiva e desinteressada, aliás, o jogo de interesses incluía a participação da gente pobre em decisões que impactavam maciçamente o cotidiano local e, no caso da Guerra do Paraguai, os rumos do Império.

O caso de Alagoas não era resultado de uma peculiaridade local. Estudando a participação indígena na Capitania/Província do Ceará, João Paulo Peixoto Costa (2018) afirmou: “Bem mais do que meras peças de recrutamento a serviço do Estado (lusitano ou brasileiro), era na guerra, assim como na lei, que os índios se posicionavam nos eventos de conflito político e manifestavam seus interesses e expectativas” (Costa, 2018, p. 28). Portanto, no próximo tópico,

⁴⁶ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Aula Pública da Povoação da Lagôa Funda, enviada pelo Professor Público Plamirio Martins de Oliveira ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. Desembargador João Baptista Gonçalves de Campos. Povoação da Lagoa Funda, Província das Alagoas, datado de 25 de abril de 1865. Alagoas, cx. 1988.

discutiremos algumas formas de resistência indígena diante da dominação imposta pelo Estado na segunda metade do Oitocentos.

Solidariedades indígenas e estratégias contra os recrutamentos

Enquanto o quadro de deserções aumentava significativamente entre os recrutados da Província das Alagoas, indígenas que haviam ingressado no Exército por força da militarização à revelia da legislação se aproveitavam da situação para tirarem proveitos individuais e coletivos. De acordo com a documentação⁴⁷, após meses ou anos de atuação ferrenha em defesa dos ideais provinciais e com ampla demonstração de confiança e obediência, soldados rasos passaram à condição de alferes e comandantes de batalhões que guarneciam as áreas mais agitadas de Alagoas, incluindo as linhas fronteiriças com Pernambuco e Sergipe. Foi o que ocorreu com Antônio Salazar, pois, conforme citado em outras partes do texto, usou o cargo de Capitão para tirar proveitos do Estado e não devolver armamentos utilizados pelos indígenas na Guerra do Paraguai, criando grupos armados entre os Wassu-Cocal.

Outro exemplo foi o caso de Manoel de Lima, índio da Villa de Atalaia, citado na documentação como um exímio combatente, tendo marchado, juntamente com sua Companhia, em direção ao Sertão de Pernambuco, para lutar contra grupos de revoltosos que teimavam em conclamar o separatismo e a criação de um Estado-nação

⁴⁷OFÍCIO enviado por Francisco Antonio de Santiago, Capitão-mor das Ordenanças dos Índios da Villa de Atalaia, a Sua Majestade Imperial. Villa de Atalaia, Província das Alagoas, datado de 25 de maio de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

independente naquela província do Norte⁴⁸. Como recompensa pelo zelo e coragem com os quais defendia sua majestade imperial, foi promovido a alferes por Francisco Antônio de Santiago, Capitão-mor das Ordenanças dos Índios da Villa de Atalaia, alguns meses antes de o Imperador receber uma comissão indígena da mesma região reivindicando direitos e melhores tratamentos pelo Estado quando se tratava de levar soldados para as linhas (tropas) do Exército.

Em outro documento, Manoel José Leite Barboza, Capitão-mor dos Índios da Villa de Cimbres, atestou o protagonismo de Manoel de Lima nos combates contra os revoltosos em 1817 e 1824, atuações que lhes renderam uma perna manca como saldo pela obediência ao imperador⁴⁹. Por esses e outros motivos, o Capitão-mor reiterava a legitimidade dos títulos de Sargento e Alferes que o indígena reclamava à Província das Alagoas. Possivelmente, o reconhecimento público à patente do militar indígena devesse acontecer em razão de contatos e diálogos estabelecidos entre indígenas da Villa de Atalaia com os Xukuru do Ororubá, potenciais aliadas em períodos de guerra.

Os diálogos entre indígenas das Alagoas com os da vizinha Província de Pernambuco eram fortalecidos em diversos momentos. Por exemplo, quando alguma legislação específica ameaçava a vida nos aldeamentos ou quando políticos, militares, fazendeiros e senhores de engenho prejudicavam a sistemática das aldeias, grupos indígenas

⁴⁸OFÍCIO enviado por Francisco Antonio de Santiago, Capitão-mor das Ordenanças dos Índios da Villa de Atalaia, a Sua Majestade Imperial. Villa de Atalaia, Província das Alagoas, datado de 25 de maio de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

⁴⁹ATESTADO de sargento e alferes concedido ao índio Manoel de Lima por Manoel José Leite Barboza, Capitão-mor dos Índios da Villa de Cimbres. Villa de Cimbres, Província de Pernambuco, datado de 28 de maio de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

da Província das Alagoas solicitavam abrigo nos aldeamentos em Pernambuco e vice-versa. Proteger aliados indígenas de Pernambuco ou tornar-se protegidos fora dos aldeamentos alagoanos tornou-se uma prática importantíssima para burlar o que consideravam nocivo.

Foi o que aconteceu, por exemplo, em 1867, quando indígenas Kariri-Xocó e Wassu-Cocal fugiram dos Aldeamentos de Collégio e Cocal para a aldeia Riacho do Mato, em Pernambuco, temendo às investidas dos recrutadores. Estratégia que funcionou para uma parte do grupo fugido, já que outros “voluntários braços indígenas” foram aprisionados no Quartel do Campo e remetidos para o Cone Sul⁵⁰. Naquela Província, assim como em Alagoas, os indígenas protestavam contra as militarizações dançando toré em frente aos quartéis em que se encontravam parentes aprisionados (Quirino, 2006).

Concomitante à repulsa aos movimentos militares e, em contrapartida aos recrutamentos, os indígenas reagiram driblando os recrutadores e realizando associações entre os aldeados para mobilizarem-se contra o Estado de diversas maneiras. Entre as ações estatais/governamentais estavam as muitas cobranças na observância da legislação instituída pelo Império por parte de autoridades provinciais, já que não estava prevista a militarização de crianças, chefes de família e outros incapacitados, e até os alinhamentos com milícias e potentados que faziam oposição à Monarquia (Araújo, 2008). Estava em pauta a capacidade de preservarem seus territórios e a relativa autonomia diante do poder legal, mesmo que isso implicasse

⁵⁰ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO. Petição e abaixo assinado remetidos pelos índios da aldeia Riacho do Mato ao Imperador. Rio de Janeiro, capital imperial, datado de 28 de setembro de 1865. Pernambuco.

em aproximações com grupos opositores. Ao elencar outras estratégias de burla, como os casamentos forçados entre jovens, à semelhança do que ocorria na Província de São Paulo (Dornelles, 2017), Edson Silva (2015) afirmou:

As fugas para se esconder nas matas ou desaparecimento do seu local de moradia, as deserções de tropas formadas, as declarações de doenças, os casamentos até com mulheres mais velhas, homens que se vestiam de mulher, ataques de grupos armados às forças legais que traziam recrutados a força para a capital, ou ataques a cadeias do interior libertando os presos a serem enviados como soldados para a guerra, rebeliões, foram as muitas formas de resistências ao recrutamento que ameaçaram a ordem social vigente (Silva, 2015, p. 1050).

Além de todas as estratégias descritas na citação acima, os confrontos diretos com a polícia também podem ser entendidos como táticas de não seguirem as determinações do Governo. No auge da Guerra do Paraguai, por exemplo, um voluntário apresentou-se na Vila de Porto Calvo. Entretanto, em meio a um surto de arrependimento, escondeu-se nas matas. Como forma de punição, as autoridades recrutadoras saíram à procura de irmãos do fugitivo para remetê-los ao Exército e à Armada. O primeiro deles, Bernadino de Sena Bezerra, considerado “naturalmente turbulento e rixoso”, foi capturado. Como ato vingativo, Joaquim Bezerra da Silva, outro irmão, “[...] se armara contra a polícia e ferira levemente um da escolta, lutando”⁵¹. Por esse motivo, a Diretoria Geral dos Índios

⁵¹ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado pelo Diretor e subdelegado da Colônia Militar Leopoldina, Augusto Pereira Ramalho, a Espiridião Eloy de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas.

solicitava autorização para seguir perseguindo os irmãos Bezerra pelo crime de tentativa de morte⁵².

Outros indígenas preferiam driblar as autoridades se “[...] sustando do termo ou se secultando [escondendo], de modo que tem sido impossível serem capturados, apesar das providencias dadas”⁵³. O conselho de qualificação, que designava a captura dos recrutas, era formado por grupos de oficiais com autonomia para executarem quaisquer medidas para conseguir soldados para as linhas do exército⁵⁴, tarefa que nem sempre era exitosa, tendo em vista as artimanhas indígenas para burlar as exigências do Governo.

Faltando pouco mais de um ano para o fim da guerra, Antônio Moreira de Barros, então Presidente da Província das Alagoas, remeteu um ofício ao Ministério da Guerra, denunciando a ação de protetores que dificultavam a aquisição de voluntários para suprir as necessidades imperiais estipuladas para aquela parte do Norte. Citando as façanhas dos recrutas em se tornarem incapazes para o

Colônia Militar Leopoldina, Província das Alagoas, datado de 16 de outubro de 1865. Alagoas, cx. 161.

⁵²ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado pelo Diretor e subdelegado da Colônia Militar Leopoldina, Augusto Pereira Ramalho, a Espiridião Eloy de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Colônia Militar Leopoldina, Província das Alagoas, datado de 16 de outubro de 1865. Alagoas, cx. 161.

⁵³OFÍCIO enviado por Antonio Zacharias da Costa, Tenente Coronel do 24º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} D.^{or}. Espiridião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Villa da Palmeira, Província das Alagoas, 30/08/1865. Disponível no acervo do APA, caixa 1988.

⁵⁴ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício enviado por Augusto Accioli de Barros Pimentel, Commandante Interino do 12º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Snr. Desembargador João Baptista Gonçalves Campos, Presidente da Província das Alagoas. Villa de Passo, Província das Alagoas, datado de 17 de julho de 1865. Alagoas, cx. 1988.

serviço, solicitava emergentes orientações para fazê-los seguir ao Rio de Janeiro⁵⁵.

A vitória da Tríplice Aliança sobre o Paraguai não significou o fim da exploração da mão de obra indígena na Província das Alagoas. Em 1872, foi decretada a Extinção dos Aldeamentos na mencionada província, fruto da segregação social e da pouca preocupação do poder público em relação aos povos indígenas, conforme podemos observar no documento abaixo:

O presidente da província, autorizado pelo aviso do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, datado de 17 de junho último, sob o nº 3, declara extintos todos os aldeamentos de índios existentes nesta mesma província, ficando incorporadas as terras de domínio publico as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos, na conformidade do aviso citado, e determina que neste sentido se expeção as necessarias comunicações às autoridades competentes, a fim de se tornar efectiva semelhante providência (Palacio do Governo das Alagoas, Maceió, 03 de julho de 1872. Silvino Elvídio Carneiro da Cunha)⁵⁶.

⁵⁵ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Ofício nº 6, enviado por Antônio Moreira de Barros, Presidente da Província das Alagoas, ao Ministério da Guerra. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 11 de janeiro de 1968. Alagoas, cx. 5354.

⁵⁶GRUPO DE PESQUISAS EM HISTÓRIA INDÍGENA DE ALAGOAS. Decreto de extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas, expedido por Silvino Elvídio Carneiro da Cunha, Presidente da província. Palácio do Governo das Alagoas, Maceió, Província das Alagoas, datado de 03 de julho de 1872. Palmeira dos Índios, Série Diversos.

Com amparo na legislação imperial que instituiu a Lei de Terras de 1850 e resultou na extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas, a mencionada manobra jurídica, alinhada ao fim da Guerra do Paraguai, ocorrido em 1870, fez com que os recrutamentos indígenas deixassem de constar nas fontes oficiais. Contudo, essa hipótese precisa ser melhor aprofundada a partir da pesquisa documental. Pois, a referida lei também extinguiu a Diretoria Geral dos Índios, alavancou os esbulhos dos aldeamentos e promoveu a consequente incorporação da mão de obra dos aldeados aos engenhos de açúcar e às já citadas atividades em obras e serviços públicos, contexto histórico que também foi discutido por Silva Júnior (2015).

Considerações finais

Ao discutir a contribuição da Província do Piauí para a Guerra do Paraguai e, citando a disseminação dos recrutamentos coagidos de Norte a Sul do Império, Johny Santana de Araújo (2009) afirmou:

Herança do modelo colonial português, o recrutamento militar violento era uma realidade do período imperial. Uma prática comum nas instituições militares brasileiras, que ao longo de anos resultou nas mais diversas formas de abuso, deixando marcas profundas nos setores mais pobres da sociedade (Araújo, 2009, p. 154).

No caso dos indígenas na Província das Alagoas, as marcas deixadas pelos recrutamentos foram suficientes para o fortalecimento das redes de alianças dos setores pobres e desalentados contra os poderosos locais e diversos representantes da Armada, do Exército e do Governo. Deixar de se voluntariar e criar estratégias de evasão das

fileiras militares ao longo do conflito também representava uma poderosa forma de resistir aos desmandos legitimados por força de decreto imperial.

Com o fim dos conflitos, o patriotismo que havia aflorado em muitos soldados o desejo de ida aos campos de batalha estava fragilizado. O despreparo das tropas e a precariedade do arsenal bélico ficavam evidentes a cada novo combate. Mesmo o Império tendo sido considerado vencedor na guerra, os quartéis, soldados e instrumentos militares encontravam-se em total abandono pelo Estado nação. Isso foi suficiente para fazer com que os indígenas realizassem leituras próprias da contenda, de modo a exigir do Governo o que lhes era de direito.

A negligência também atingiu sistematicamente os soldados “Voluntários da Pátria”. Como a guerra foi pouco generosa com os cofres públicos, o Império descumpriu inúmeras promessas que fez quando do Decreto 3.371 de 1865, que instituiu os corpos de soldados voluntários que primeiro foram destinados para o Cone Sul. No segundo artigo do documento, afirmou-se: “[...] os voluntarios, que não forem Guardas Nacionaes, terão, além do soldo que percebem os voluntarios do Exercito, mais 300 rs. diarios e a gratificação de 300\$000 quando derem baixa, e um prazo de terras de 22.500 braças quadradas nas colônias militares ou agrícolas”⁵⁷.

⁵⁷BRASIL. Decreto nº 3.371, de 7 de janeiro de 1865. In: Leis de 1865. Disponível em:

Em Alagoas, indígenas de vários aldeamentos recorreram aos Diretores parciais dos índios para terem acesso aos benefícios prometidos em períodos de atuação militar, promessas parcialmente cumpridas, conforme Silva (2007, 2015) ressaltou. Em estudo sobre os Wassu-Cocal, Flávia Pereira (2006) chamou atenção para reclamações feitas pelos indígenas da Aldeia de Jacuípe ao então Diretor Parcial José Ignácio de Mendonça. Solicitava-se o pagamento de pensões à 12 indígenas e/ou aos familiares pelos préstimos na Guerra do Paraguai.

Reivindicações que permanecem vivas no contexto social indígena Wassu-Cocal pois, assim como outros povos, a exemplo dos Kadiwéu (MS) e dos Xukuru do Ororubá (PE), recorreram às atuações militares e a “memória social” sobre os eventos bélicos como formas de manter acesa a cobrança de direitos sociais (Silva, 2017, 2018). Além de Alagoas, em outras regiões do Império os indígenas também rememoraram as participações dos antepassados no conflito para exigir patentes militares ao Governo, conforme fora estudado por Dornelles (2021) ao analisar a trajetória do Indígena Terena José Pedro de Souza na Guerra do Paraguai.

Os indígenas foram deixados à margem pela historiografia oficial sobre a Alagoas oitocentista. Este texto buscou realçar a importância deles como trabalhadores e soldados, valorizando seus protagonismos e suas estratégias políticas de alianças com outros povos, deserção e até mesmo uso da violência contra as formas compreendidas como injustas no que diz respeito aos recrutamentos compulsórios, principalmente para participarem na Guerra do Paraguai.

Referências

Arquivos

ARQUIVO NACIONAL. *Ofício enviado pelo Presidente da Província das Alagoas, Antônio Nunes de Aguiar, a Manoel Felizardo de Souza e Mello, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Guerra. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 12 de março de 1849.* Rio de Janeiro, Série Guerra, IG¹ 97, fl. 27-28v; 33. Transcrição cedida por Mariana Albuquerque Dantas.

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Ofício enviado por Francisco Gonçalves, Tenente Coronel Commandante do 15º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} D.^{or}. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Porto de Pedras, Província das Alagoas, datado de 03 de fevereiro de 1865.* Alagoas, cx. 1988.

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Aula Pública da Povoação da Lagoa Funda, enviada pelo Professor Público Plamirio Martins de Oliveira ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. Desembargador João Baptista Gonçalves de Campos. Povoação da Lagoa Funda, Província das Alagoas, datado de 25 de abril de 1865.* Alagoas, cx. 1988.

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Ofício enviado por Augusto Accioli de Barros Pimentel, Commandante Interino do 12º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.^{mo} e Ex.^{mo} Snr. Desembargador João Baptista Gonçalves Campos, Presidente da Província das Alagoas. Villa de Passo, Província das Alagoas, datado de 17 de julho de 1865.* Alagoas, cx. 1988.

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Ofício enviado por Antonio Zacharias da Costa, Tenente Coronel do 24º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.º e Ex.º D.º. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Villa da Palmeira, Província das Alagoas, datado de 30 de agosto de 1865. Alagoas, cx. 1988.*

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Relação dos Guardas Nacionais designados assinada por José Joaquim da Costa Aguiar, Major e Commandante do 9º Batalhão da Guarda Nacional. Freguesia de Quebrangulo, Província das Alagoas, datado de 18 de setembro de 1865. Alagoas, cx. 1988.*

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Ofício enviado por João Corrêa de Araújo, Tenente Coronel Commandante do 6º Batalhão da Guarda Nacional, ao III.º e Ex.º Sr. D.º. Esperidião Elói de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. São Miguel, Província das Alagoas, datado de 19 de setembro de 1865. Alagoas, cx. 1988.*

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Ofício enviado pelo Diretor e subdelegado da Colônia Militar Leopoldina, Augusto Pereira Ramalho, a Espiridião Eloy de Barros Pimentel, Presidente da Província das Alagoas. Colônia Militar Leopoldina, Província das Alagoas, datado de 16 de outubro de 1865. Alagoas, cx. 161.*

ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. *Ofício nº 6, enviado por Antônio Moreira de Barros, Presidente da Província das Alagoas, ao Ministério da Guerra. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 11 de janeiro de 1968. Alagoas, cx. 5354.*

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO. *Petição e abaixo assinado remetidos pelos índios da aldeia Riacho do Mato ao Imperador. Rio de Janeiro, capital imperial, datado de 28 de setembro de 1865. Pernambuco.*

ATESTADO *de sargento e alferes concedido ao índio Manoel de Lima por Manoel José Leite Barboza, Capitão-mor dos Índios da Villa de Cimbres. Villa de Cimbres, Província de Pernambuco, datado de 28 de maio de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.*

GRUPO DE PESQUISAS EM HISTÓRIA INDÍGENA DE ALAGOAS. *Decreto de extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas, expedido por Silvino Elvídio Carneiro da Cunha, Presidente da província. Palácio do Governo das Alagoas, Maceió, Província das Alagoas, datado de 03 de julho de 1872. Palmeira dos Índios, Série Diversos.*

OFÍCIO *enviado por Francisco Antonio de Santiago, Capitão-mor das Ordenanças dos Índios da Villa de Atalaia, a Sua Majestade Imperial. Villa de Atalaia, Província das Alagoas, datado de 25 de maio de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.*

OFÍCIO *enviado por Luiz Paulo de Araújo Bastos, Visconde com grandeza de Fiais, a José Clemente Pereira, Intendente Geral da Polícia. Rio de Janeiro, Capital do Império, datado de 12 de novembro de 1828. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.*

OFÍCIO *enviado por Manoel Felizardo de Souza Mello, Presidente da Província das Alagoas, a Cândido José de Araújo Viana, Ministro dos Negócios do Império. Palácio do Governo, Maceió, Província das Alagoas, datado de 27 de novembro de 1841. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.*

OFÍCIO *enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, ao Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário dos Negócios de Estado dos Negócios do Império. Maceió, Província das Alagoas, datado de 29 de abril de 1851. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.*

OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 12 de agosto de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga, Diretor Geral dos Índios, A Roberto Calheiros de Mello, Vice-Presidente da Província das Alagoas. Engenho Riachão, Cidade de Alagoas, Província das Alagoas, datado de 3 de setembro de 1856. Transcrição cedida por Aldemir Barros da Silva Júnior.

Leis

BRASIL. Decreto nº 3.371, de 7 de janeiro de 1865. In: *Leis de 1865*. Disponível em: [### Outros documentos](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3371-7-janeiro-1865-554492-publicacaooriginal-73111-pe.html#:~:text=Veja%20tamb%C3%A9m%3A-,DECRETO%20N%C2%BA%203.371%2C%20DE%20%20JANEIRO%20DE%201865,vantagens%20que%20lhes%20fic%C3%A3o%20comp etindo. Acesso em: 5 jan. 2022.</p></div><div data-bbox=)

FALLA e Relatório com que abriu a Segunda Sessão Ordinária da Assembléia Legislativa da Província das Alagoas, o Presidente da mesma Província, Antônio Joaquim de Moura, datado em 10 de janeiro de 1836. Maceió: José Simplício da Silva Maia, 1836. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de. *Os índios nas fallas e relatórios provinciais das Alagoas*. Maceió: EdUFAL, 1999. p. 24-26.

Bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra:** as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

ALMEIDA, Luiz Sávio de. **Os índios nas fallas e relatórios provinciais das Alagoas.** Maceió: EdUFAL, 1999.

ANDRADE, Juliana Alves. **Gente do Vale:** experiências camponesas no interior da Província das Alagoas (1870-1890). 2014. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas:** documentário. Maceió: Imprensa Universitária, 1984.

ARAÚJO, Johny Santana de. **Bravos do Piauí! Orgulhai-vos. Sois dos mais bravos batalhões do Império:** a propaganda nos jornais piauienses e a mobilização para a Guerra do Paraguai (1865-1866). 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

BRANDÃO, Moreno. **História de Alagôas.** Penedo: Artes Graphics, 1909.

COSTA, Craveiro. **História das Alagoas.** Maceió: Sergasa, 1983.

COSTA, João Paulo Peixoto. **Na lei e na guerra:** políticas indígenas e indigenistas no Ceará (1798-1845). Teresina: EdUFPI, 2018.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena:** Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

DORATIOTO, Francisco. **Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai**. 3ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

DORNELLES, Soraia Sales. **A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845-1891**. 2017. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

DORNELLES, Soraia Sales. **O capitão terena José Pedro de Souza e sua reivindicação perante o Estado brasileiro**. Acervo, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, v. 34, n. 2, p. 1-18, maio/ago. 2021.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação formal para os índios: as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1940-1967)**. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia... índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Vestir o uniforme em índios e torná-los cidadãos. Reflexões sobre recrutamento militar, reclassificação social e direitos civis no Brasil imperial. In: COMISSOLI, Adriano; MUGGE, Miquéias H. (org.). **Homens e armas: recrutamento militar no Brasil – século XIX**. São Leopoldo: Oikos, 2013. p. 65-94.

MOREIRA, Vânia. **A caverna de Platão contra o cidadão multidimensional indígena: necropolítica e cidadania no processo de independência (1808-1831)**. Acervo, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, v. 34, n. 2, p. 1-26, maio/ago. 2021.

OITICICA, Francisco de Paula Leite e. **Memorial Biographico do Comendador José Rodrigues Leite Pitanga**: lido na sessão do Instituto Archeologico e Geografico Alagoano em 6 de maio de 1915. Maceió: RIHGAL, 1915.

OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira. “No centro das matas”: as colônias militares e os embates dos anos 1850. In: BESSORE, Tânia Maria; GUIMARÃES, Lúcia Maria P.; NEVES, Lúcia Maria Bastos P. (org.). **Elites, fronteiras e cultura do Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013. p. 111-137.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis do cacau na Bahia. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo: USP, p. 79-110, 1989.

PEREIRA, Flávia Ruas Fernandes. “**No tempo que era tudo caboco**”: um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s) étnica(s) entre os Wassu da Aldeia Cocal. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2006.

QUIRINO, Eliana Gomes. **Memória e cultura**: os Funi-ô afirmando identidade étnica. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

ROCHA, Adauto Santos da. **Xukuru-Kariri**: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990). Maceió: Editora Olyver, 2020.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. **Colônia Militar Leopoldina**: “das matas incultas” às “matas civilizadas” (1851-1867). 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SILVA, Edson. **“Nós vencemos a guerra!”**: história, memórias e leituras indígenas da Guerra do Paraguai. *Clio*, v. 25, n. 2, p. 39-65, 2007.

SILVA, Edson. **“A história contada pelos que voltaram”**: história e memórias indígenas no Nordeste sobre a Guerra do Paraguai. *Diálogos*, Maringá: UEM, v. 19, n. 3, p. 1043-1063, set./dez. 2015.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. 2. ed. Recife: EdUFPE, 2017.

SILVA, Giovani José da. Protagonismos indígenas em Mato Grosso (do Sul): memórias, narrativas e ritual Kadiwéu sobre a Guerra (sem fim) do Paraguai. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS**, v. 10, n. 20, p. 136-157, jul./dez. 2018.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos**: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano. Maceió: EdUFAL, 2013. (Coleção Índios do Nordeste: temas e problemas, v. 15).

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **A província dos trabalhadores tutelados**: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872). 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

***EMERGÊNCIA ÉTNICA E ORGANIZAÇÃO
SOCIOCULTURAL: o caso dos indígenas Xukuru-
Kariri da Aldeia Cristo do Goití***

Brunemberg da Silva Soares*

Considerações iniciais

Com este artigo, pretendemos refletir sobre o processo de formação histórica e organização sociocultural da Aldeia Cristo do Goiti, visando compreender como a emergência étnica (Oliveira, 1999) dessa comunidade pode contribuir para estudos sobre a história do povo Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios. O interesse pela temática surgiu em fins de 2023 quando, após conversas com alguns alunos indígenas do nono ano da Escola Dr. Gerson Jatobá Leite, durante uma aula de História, em momentos de estudos sobre a história local e a presença indígena na região, tomamos conhecimento da existência de uma comunidade indígena denominada Aldeia Cristo do Goití.

Diante da informação da existência de uma nova aldeia do povo Xukuru-Kariri, procuramos saber mais sobre essa comunidade. Desse modo, ao propormos uma reflexão histórica sobre a aldeia Cristo do Goiti, objetivamos contribuir com uma análise sobre a referida comunidade, buscando inserir este estudo de caso no âmbito das

* Graduado em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Especialista em História Local pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professor efetivo da rede municipal de Educação de Palmeira dos Índios. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. E-mail: brunemberg@gmail.com

pesquisas acadêmicas e debates contemporâneos sobre a presença indígena no citado município e em Alagoas. Portanto, buscando contribuir para o fortalecimento de uma prática historiográfica que reconheça os protagonismos indígenas nos eventos históricos de curta e longa duração.

A aldeia Cristo do Goiti foi organizada a partir da liderança do Cacique Luiz André⁵⁸ e do Pajé John Edson⁵⁹ e vem reivindicando o reconhecimento oficial a aproximadamente 6 anos⁶⁰. Formada em uma área de ocupação tradicional, isto é, inserida nos limites da área identificada como pertencente ao povo Xukuru-Kariri⁶¹ e habitada por indígenas durante gerações, a área ocupada atualmente pela comunidade é, de acordo com informações das lideranças entrevistadas, de 12 tarefas de terras adquiridas com recursos próprios e cultivada de forma coletiva.

Localizada uma área serrana, a maior parte do território da aldeia é acidentado, o que dificulta a agricultura e, principalmente, a construção de residências. Em função da escassa posse territorial, o trabalho fora da aldeia se torna, muitas vezes, um mal necessário. Tal realidade é vivenciada, inclusive, pelas lideranças entrevistadas, ambos, Cacique e Pajé, residem na aldeia, porém, trabalham na zona

⁵⁸ Entrevista realizada em novembro de 2023, gravada em formato MP3. Entrevistadores: Brunemberg da Silva Soares; Erick Charlles Oliveira Silva. Aldeia Cristo do Goití - Palmeira dos Índios-AL.

⁵⁹ Entrevista realizada em novembro de 2023, gravada em formato MP3. Entrevistadores: Brunemberg da Silva Soares; Erick Charlles Oliveira Silva. Aldeia Cristo do Goití - Palmeira dos Índios-AL.

⁶⁰ Informação proveniente de conversas com lideranças indígenas na aldeia Cristo do Goiti em novembro de 2023.

⁶¹ O território identificado como área indígena está situado ao redor da sede municipal de Palmeira dos Índios, compreendendo um total de 7.073 hectares, conforme delimitação realizada pela antropóloga Siglia Zambrotti Dória (2008)

urbana de Palmeira dos Índios. Nesse território escasso e irregular vivem cerca de 21 famílias, totalizando aproximadamente 43 pessoas, de acordo com informações dos entrevistados.

A pesquisa foi realizada partir de pesquisa de campo⁶² na aldeia Cristo do Goiti, na zona rural de Palmeira dos Índios. Nessas oportunidades, conversamos com lideranças indígenas, realizando entrevistas semiestruturadas a partir dos pressupostos de Verena Alberti (2000). Nesse sentido, foram fundamentais as reflexões sobre memória desenvolvidas por Joel Candau (2011), notadamente na inseparável relação entre memória e identidade, bem como na problematização sobre os limites e fronteiras entre a memória individual e a memória coletiva.

Aliado ao trabalho de campo com a realização de entrevistas e produção de fotografias, realizamos pesquisa documental no acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), localizado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Nesse espaço, buscamos fontes sobre a presença indígena em Palmeira dos Índios, com destaque para os movimentos de resistências do povo Xukuru-Kariri no século XIX e para o processo de emergência étnica e criação da aldeia Fazenda Canto, na segunda metade do século XX.

Ainda, com a intensão de estabelecer diálogos com estudos sobre a história local e com pesquisas sobre os indígenas na história, bem como com a historiografia relacionada aos conceitos, métodos e perspectivas adotadas nesse estudo, nos fundamentamos em análises bibliográficas em autores que se debruçaram sobre a temática indígena

⁶² A pesquisa de campo e entrevistas foram realizadas em novembro de 2023, em parceria com Erick Charles Oliveira Silva, graduando em História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL – Campus III) e Membro do Grupo de Pesquisa de História Indígena em Alagoas (GPHIAL).

no Nordeste e em Palmeira dos Índios, a exemplo de Peixoto (2021), Martins (1993), Silva Júnior (2013), Torres (1973) e Oliveira (1999).

Uma trajetória de resistências: os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios

A presença do povo Xukuru-Kariri nas terras que atualmente formam o município de Palmeira dos Índios remonta ao século XVIII (Peixoto, 2021), sendo caracterizada por diversos contextos de resistências diante de espoliações territoriais, preconceitos, perseguições e negação de direitos. De acordo com pesquisadores que se debruçaram sobre o tema, indígenas de duas etnias, Xukuru e Kariri, migraram para a região como forma de resistir ao avanço da empresa colonizadora portuguesa, principalmente em regiões litorâneas e de fácil acesso por hidrovias, a exemplo das margens do rio São Francisco.

De acordo com o Vigário de Maia Melo, pároco da Vila de Palmeira dos Índios entre 1847 e 1899, os indígenas chegaram à região em 1740. Em um texto intitulado *História da Palmeira*⁶³, o religioso, que era sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, relatou que suas pesquisas evidenciaram que os Xucuru haviam migrado da Aldeia de Cimbres, localizada no atual estado de Pernambuco. Os Kariri, por sua vez, seriam oriundos da Aldeia do Colégio do Rio São Francisco, no atual município do Porto Real do Colégio.

O território em questão fazia parte da Sesmaria de Burgos, com limite de 30 léguas, concedida pelo Governador Geral do Brasil ao

⁶³ Documento denominado “História da Palmeira”, escrito pelo Vigário José de Maia Mello – Pároco de Palmeira dos Índios de 1847 a 1899. Transcrito por Clóvis Antunes (1973).

Desembargador Cristóvão de Burgos, em 1661 (Antunes, 1973). Em 1712, o Coronel Manoel da Cruz Vilela adquiriu do Capitão Jerônimo de Burgos, sobrinho do falecido Cristóvão de Burgos, parte das terras da sesmaria, dentre as quais a área que atualmente abriga Palmeira dos Índios⁶⁴.

Em 1773, Dona Maria Pereira Gonçalves (viúva do Coronel Manoel da Cruz Vilela) e seus herdeiros fizeram uma doação de meia légua de terras⁶⁵, anteriormente pertencentes à sesmaria de Burgos, ao religioso Frei Domingos de São José para a edificação de uma capela e organização de uma missão catequética. De acordo com pesquisadores da história local, a construção do templo religioso e do aldeamento passou a atrair colonos para a região. Desse modo, as moradias vagarosamente estabelecidas nas proximidades compuseram um aglomerado de casas que posteriormente deram forma à Vila da Palmeira dos Índios, espaço que se configurou pela ocupação de não indígenas “no sopé da serra [ao redor da igreja] enquanto que a parte mais alta do território era habitada pelo povo Xukuru-Kariri” (Peixoto, 2021, p. 51).

No entanto, com o crescimento da Vila a prática da invasão territorial se intensificou, resultando no gradativo processo de expropriação territorial das áreas antes habitadas por indígenas, empreendido por colonos que migraram para a localidade. Nesse contexto, conforme estudo realizado por Torres (1973, p. 68), “a ferro

⁶⁴ Escritura de venda das terras da sesmaria, datada de 1712, transcrita por Luiz Barros Torres (1973).

⁶⁵ Cópia da escritura de doação de terras a Frei Domingos de São José realizada em 27 de julho de 1773. Disponível no Acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), localizado na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Campus III, Palmeira dos Índios/AL.

e fogo, os sesmeiros, donos oficiais da terra, foram fragmentando-a, vendendo porções a terceiros”. Desse modo, ao longo dos anos, as terras no entorno do aldeamento, núcleo estabelecido na área de meia légua doada ao Frei Domingos para a catequização dos “nativos”, passaram à posse de não indígenas.

Diante desse contexto de esbulhos territoriais e conflitos, intensificados com a expansão do povoamento que se configurava, os Xukuru-Kariri elaboraram formas de resistências e se mobilizaram para garantir os espaços ocupados e recuperar territórios usurpados (Soares, 2020). Assim, em fins de 1821, peticionaram ao governo da Província das Alagoas solicitando a ampliação e delimitação do território do aldeamento (composto pela área de meia légua doada ao Frei Domingos de São José) a fim de “cessar de uma vez por todas os contínuos ataques e viverem em paz”⁶⁶.

Argumentando a primazia da posse do território em questão, os requerentes reforçaram seu pedido afirmando serem “cidadãos e súbditos de S. Magestade”, tendo vivido “pacificamente” por mais de 80 anos nas terras solicitadas, mesmo diante das espoliações empreendidas pelos “homens brancos” que “talvez com títulos fictos e sem equivalência à sua possessão” estavam se apossando das terras do aldeamento⁶⁷. Em abril de 1822, a petição recebeu um parecer

⁶⁶ Cópia da Petição feitas pelos índios de Palmeira e seus inspetores no ano de 1822. Fonte: Cópia da Petição feita pelos índios de Palmeira dos Índios e seus inspetores em 1822. Disponível no Acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), localizado na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Campus III, Palmeira dos Índios/AL.

⁶⁷ Idem.

favorável⁶⁸ e o trabalho de “autoamento, medição e marcação” das terras em questão foram iniciados⁶⁹.

Após essa etapa, o processo andou com lentidão, sendo sentenciado apenas em 1861, com decisão favorável aos indígenas⁷⁰. Todavia, apesar da entrega de intimações determinando a saída dos ocupantes irregulares, as autoridades provinciais não se empenharam em cumprir a decisão judicial, resultando no descumprimento da sentença (Soares, 2020). No contexto que se seguiu, o território Xukuru-Kariri continuou sendo alvo de invasões, resultando na apropriação das melhores terras e na gradual expulsão dos indígenas para as regiões serranas que circundam a planície onde a povoação foi erguida, tendo como ponto de partida a igreja de Nossa Senhora do Amparo, marco central do aldeamento estabelecido em fins do século XVIII (Peixoto, 2021).

Os episódios de disputas territoriais levadas a efeito pelas invasões de não indígenas teve como marco emblemático a declaração da extinção “de todos os aldeamentos de índios existentes” na Província das Alagoas, em junho de 1872, “ficando incorporadas às terras de domínio público as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos”⁷¹. Com a extinção do Aldeamento da Palmeira, a grande maioria dos indígenas foi expulsa de seus territórios, sendo forçada a

⁶⁸ Ofício remetido ao Diretor dos Índios de Palmeira, 22 de maio de 1822. Transcrito por Clóvis Antunes (1984).

⁶⁹ Relatório de “Autoamento de medição e de marcação das Serras da Palmeira dos Índios”, 15 de abril de 1822. Transcrito por Luiz Barros Torres (1973, p. 83).

⁷⁰ Sentença do Juiz Serapião Eusébio d’Assunção em 17 de abril de 1861. Transcrição realizada por Luiz Barros Torres (1973, p. 100).

⁷¹ Decreto provincial e imperial do Palácio do Governo das Alagoas, Maceió, 03 de julho de 1872. Transcrito por Maria Ester Ferreira da Silva (2004, p. 72).

viver entre a população não indígena; trabalhando em fazendas na região, migrando para outros estados em busca de trabalho e, principalmente, residindo em áreas periféricas de Palmeira dos Índios ou de municípios circunvizinhos.

Ainda, nesse contexto de desapropriação territorial e migração forçada, os Xukuru-Kariri se viram forçados a silenciar práticas socioculturais e tradições religiosas como forma estratégica de resistência em ambientes hostis (Martins, 1993; Peixoto, 2021). Não obstante, mesmo em um contexto de negação étnica, no qual o “índio” se transformou em “caboclo” (Silva, 2010), permaneceram vivenciando sua cultura e protagonizando mobilizações pela reconquista de seu território (Silva Júnior, 2013).

Conforme análise de Rocha (2020, p. 55), embora habitando na área urbana de Palmeira dos Índios, inclusive formando bairros (com mão de obra e habitação), os Xukuru-Kariri continuaram/continuam reivindicando “áreas para plantio e práticas ritualísticas”. Em 1952, após décadas de negação da existência de indígenas na região, ocorreu o processo de emergência étnica (Arruti, 1995) do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios. O processo se deu a partir de mobilizações iniciadas em 1951, quando indígenas liderados por Alfredo Celestino da Silva, passaram a reivindicar junto ao Serviço de Proteção ao Índio – SPI o reconhecimento oficial pelo Estado da existência do povo Xukuru-Kariri, bem como a criação de um aldeamento com território delimitado para sua etnia.

Os indígenas conseguiram o apoio da Igreja Católica, representada na figura do Monsenhor Alfredo Dâmaso, influente religioso na região, bem como agregaram certo capital político, com a adesão do Deputado Federal Medeiros Neto à causa. Ainda, estabeleceram importante aliança com povos indígenas que já haviam sido assistidos pelo SPI, como os Fulni-ô (Águas Belas - PE) e os Pankararu (Brejo

dos Padres - PE). Nesse contexto, Celestino enviou uma carta ao inspetor geral do SPI se autodeclarando cacique da “tribo Xukuru-Kariri”, composta por 400 indígenas dispersos em Palmeira, “bolando de rio abaixo que só pedra de enxurrada”⁷².

O pedido foi aceito e o Inspetor Iridiano Amarinho enviado ao local para continuar o levantamento da quantidade e localização da população indígena (Antunes, 1973). No mesmo ano, outro inspetor, Diocleciano de Souza Nenê, realizou um censo, identificando 45 famílias indígenas, totalizando 246 pessoas. O censo se configurou como um importante instrumento político para os Xukuru-Kariri, pois significou o reconhecimento de sua existência em um contexto de negação que durava oito décadas. Assim, em maio de 1952, o SPI adquiriu a Fazenda Canto, propriedade com 372 hectares, distante 6km do núcleo urbano de Palmeira dos Índios, e instalou o Posto Indígena Inspetor Irineu dos Santos (Silva Júnior, 2013).

A criação da aldeia Fazenda Canto e a instalação do posto indígena em Palmeira dos Índios foram marcos significativos para os Xukuru-Kariri após décadas de silenciamento. Embora a intervenção do SPI os colocasse sob a tutela do Estado, compelindo-os a residir e trabalhar nas terras demarcadas e, assim, realizar um suposto processo de assimilação cultural, com sua transfiguração em trabalhadores rurais. No entanto, para os indígenas, esse evento foi muito mais significativo e complexo.

O aldeamento não apenas assegurava a possibilidade de subsistência mínima do grupo aldeado, oferecendo terras para o cultivo, também oficializava seu reconhecimento oficial e promovia seu fortalecimento étnico. Como resultado, as mobilizações pela

⁷² Depoimento dado por Alfredo Celestino ao etnólogo Clovis Antunes sobre o conteúdo da carta que enviou ao SPI. Transcrito por Clóvis Antunes (1973).

demarcação territorial tornaram-se centrais na construção da identidade Xukuru-Kariri, pois, a posse da Fazenda Canto proporcionou uma base para a organização política e articulação de suas demandas, principalmente a recuperação de territórios usurpados quando da extinção dos aldeamentos no século XIX (Silva Júnior, 2013).

Nesse sentido, a partir de complexo processo de mobilizações pela reconquista de espaços usurpados ao longo da história do município, o território Xukuru-Kariri se constituiu em aldeamentos territorialmente distantes, surgidos em diferentes contextos históricos (Soares, 2020). Essa característica se deve principalmente a invasões territoriais e a posterior extinção do Aldeamento da Palmeira, localizado nas proximidades da atual igreja matriz. Ainda, outro fator relevante foi a limitação espacial e de assistência proporcionada pelo aldeamento na Fazenda Canto, aspecto de fundamental para o surgimento de novas aldeias, diante de mobilizações indígenas em diferentes contextos (Martins, 1993).

Dimensões da ocupação territorial dos Xukuru-Kariri – o caso da aldeia Cristo do Goiti

Em conversas com lideranças da aldeia Cristo do Goiti constatamos que esse espaço foi gestado como um desdobramento do processo de ocupação territorial dos Xukuru-Kariri ocorrido nas últimas décadas, a partir de um movimento de retorno a áreas antes lhes pertencentes. Nesse sentido, propomos uma análise sobre como o citado aldeamento se insere nesse lento e complexo processo de reconquista territorial e retorno (Alarcon, 2022) de indígenas ao território identificado como de posse tradicional (Dória, 2008).

Conforme destacamos, com o processo de extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas, em 1872, a maior parte dos Xukuru-Kariri foi expulsa de seu território e migrou para zonas periféricas de Palmeira dos Índios e região circunvizinhas. Permanecendo apenas uma ínfima quantidade de indígenas habitando nos limites do território ocupado anteriormente com o aldeamento. A permanência de algumas famílias Xukuru-Kariri naquele espaço teria se dado em função de duas razões: relações de trabalho entre indígenas e fazendeiros locais ou a posse de pequenas glebas, adquiridas com recursos próprios (Oliveira, 1942).

Como exemplo desse tipo de resistência, podemos citar as informações presentes nos estudos realizados por Carlos Estevão de Oliveira na região, na década de 1930. Em uma visita para a realização de pesquisas sobre os “remanescentes” Xukuru-Kariri, relatou ter encontrado indígenas espalhados pela periferia da cidade, vivendo em situação “precaríssima”, além de alguns poucos “caboclos” que possuíam algum pedaço de terra, praticavam a agricultura de subsistência e cultivavam plantas medicinais (Oliveira, 1942).

Conforme lideranças com as quais conversamos durante nosso estudo, o cacique Luiz André e o pajé Jon Edson, a aldeia Cristo do Goiti é fruto de um processo de resistência que remonta ao período de silenciamento vivenciado pelos Xukuru-Kariri no contexto posterior a extinção dos aldeamentos. Em seus relatos, afirmaram que a matriarca da aldeia, Pastora Maria da Conceição, mãe do sogro do cacique, residia em uma pequena propriedade, transmitida através das gerações, localizada em uma parcela da área atualmente ocupada pelo aldeamento.

No período posterior à emergência étnica dos Xukuru-Kariri, a partir de 1952, apesar de convites de lideranças para residir em

aldeamentos, a exemplo das aldeias Serra do Amaro e Cafurna de Baixo, relatam os interlocutores, Pastora Maria e seus familiares decidiram permanecer na Serra do Goiti, temendo os desdobramentos do conflito territorial que existia na região, “por medo da época dos coronéis, né? Que mandavam na cidade, aquela coisa toda, perseguição, discriminação com indígenas... E eles permaneceram” (Luiz André, 2023). De acordo com relatos de memória das lideranças entrevistadas, a iniciativa para o retorno de parentes ao território habitado pela família da matriarca partiu do Cacique. Sobre esse processo, o líder da comunidade afirmou:

Então eu falei: gente, vamos para a Serra do Cristo, porque lá morou os bisavôs de vocês. Eles construíram ali, ficaram e permaneceram ali, então vamos pra lá. E a gente pode construir. A família tem potência de construir a própria aldeia, a própria comunidade. [...] a gente tentou resgatar, trouxemos, juntamos nossa família que estava em outras aldeias, em demais aldeias, então a gente juntou as famílias (Luiz André, 2023).

Ainda sobre o processo de mobilizações pela criação do aldeamento nas proximidades do Cristo do Goiti uma característica que marcou essa trajetória foi a migração da cidade para a área reivindicada. De acordo com relato do cacique, antes de iniciarem o processo de criação da aldeia Cristo do Goiti, boa parte dos indígenas que atualmente nela residem morava na zona urbana de Palmeira dos Índios. Segundo o entrevistado, o movimento inicial de retorno ao território reivindicado como de posse imemorial e criação de uma

aldeia ocorreu alguns anos antes, com a tentativa de se estabelecerem na aldeia Monte Alegre⁷³. Sobre esse contexto, afirmou:

Na verdade, a gente vivia em uma aldeia chamada Aldeia Monte Alegre. Que era do parceiro Francisquinho, o Chiquinho. Ele saiu juntando o pessoal, que a gente morava tudo na cidade. Então, ele saiu resgatando as pessoas que ele conhecia como indígenas e formou a aldeia. Mas aí, devido a questões internas, eu saí de lá com a minha esposa e meus filhos e conscientizei os meus cunhados, minhas cunhadas a virem pra cá, que justamente onde estava a nossa família, onde tava a nossa raiz (Luiz André, 2023).

Conforme observamos, o movimento de “migração” da cidade para as zonas rurais, locais de criação dos aldeamentos, foi, inclusive, um dos atos mais simbólicos e fundantes do reconhecimento da

⁷³ A criação da aldeia Monte Alegre, com a emergência da etnia “Xukuru-Palmeira” ocorreu como resultado de um movimento pela reconquista territorial de uma área inserida nos limites do perímetro delimitado como indígena, sob a liderança do Cacique Chiquinho. Ao longo dos anos, as famílias que habitaram a aldeia viveram momentos difíceis, com precariedade habitacional, escassez de alimentos e de recursos hídricos. Situação agravada pela falta de apoio dos órgãos de assistência aos indígenas, principalmente em função da resistência das principais lideranças Xukuru-Kariri em reconhecer a legitimidade étnica dos habitantes da aldeia Monte Alegre. A partir de 2021, a maior parte dos integrantes do citado grupo, após saída da área reivindicada como território dos Xukuru-Palmeira, se reuniu na área de retomada territorial denominada aldeia Pankaxuri. Localizada em uma área identificada pelos primeiros relatórios de estudo para demarcação do território Xukuru-Kariri como de posse ancestral indígena, a comunidade é composta por famílias Xukuru-Kariri, além de indígenas pertencentes a outras etnias, que viviam em áreas urbanas de Palmeira dos Índios e regiões circunvizinhas e atualmente estão reunidas na nova aldeia, reivindicando o reconhecimento étnico e demarcação territorial.

(re)existência do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, evidenciada com o reconhecimento oficial pelo Estado e pela criação da aldeia Fazenda Canto. Nesse sentido, a empreitada trilhada pelo cacique e seus parentes não destoa da trajetória histórica dos indígenas na localidade.

A permanência de indígenas residindo na área urbana do município, como no caso estudado, evidencia a complexidade do processo de reconquista territorial dos Xukuru-Kariri e de sua configuração geográfica e sociopolítica. Para melhor entendimento sobre esse debate, duas questões são fundamentais. Em primeiro lugar, é preciso perceber que no processo de emergência étnica, a partir de 1952, em um contexto de busca pelo reconhecimento, após a aprovação do pedido para a criação do posto indígena, Alfredo Celestino foi incumbido de localizar famílias indígenas que moravam a região, em áreas urbanas ou rurais, e convidá-las a estabelecerem residência no aldeamento (Martins, 1993).

Consequentemente, além da limitação do número de famílias que poderiam habitar o novo aldeamento, considerando os limites do território adquirido, criou-se a possibilidade de uma convocação seletiva, na qual o cacique poderia eleger os indígenas “merecedores” e convocar, conforme destacou Silva Júnior (2013, p. 74), “apenas as famílias que o apoiavam”. Um importante critério utilizado pelo cacique Alfredo Celestino foi a ascendência indígena e o parentesco, elementos delimitados em função do sobrenome das famílias, segundo Martins (1993), a partir desses critérios algumas famílias indígenas de diferentes localidades foram convidadas a habitarem a nova aldeia:

- de Belém (atual distrito de Quebrângulo, antigamente denominado de “Canudos”, vizinho a Palmeira) vieram as famílias **Sátiro** (ou “Satile”), **Ricardo**, e também a **Aleixo** (de uma localidade próxima).
- do município de Anadia (em Alagoas) vieram as famílias **Firmino** e **Martins**.
- de áreas originárias da Zona da Mata, a família **Cosmo**.
- das localidades no município de Palmeira dos índios:
 - “Caraíba Dantas”: família **Ferreira de Lima**
 - “Candará”: família **Monteiro**
 - “Mandacaru”: família **Salustiano** (ou Macáro)
 - “Cafurna de Baixo”: **Conceição** e **Mourição**
 - “Cafurna”: **Celestino** e **Santana** (Martins, 1993, p. 40).

Na análise da antropóloga, o sobrenome funciona entre os Xukuru-Kariri como “identificadores demarcatórios de ascendência indígena” (Martins, 1993, p. 58), em uma referência à emergência étnica simbolizada na do aldeamento. Não obstante a disposição territorial do grupo, em diferentes aldeias, “os Xukuru-Kariri se organizam em grupos familiares que segundo eles são originários de um tronco comum. São redes de famílias extensas com interações e separações” (Peixoto, 2021, p. 59).

Ainda, sobre a lista de famílias convocadas para o novo aldeamento é possível constatamos a existência da família “Conceição”, mesmo sobrenome da matriarca da aldeia Cristo do Goiti, Pastora Maria da Conceição. Segundo levantamento feito à época, essa família era residente na região da “Cafurna de Baixo”, localizada no sopé da Serra do Goiti⁷⁴. Na atualidade, indígena da

⁷⁴ Não foi possível, até o momento, demonstrar a possibilidade de parentesco entre indígenas da aldeia Cristo do Goiti e a família convidada a fazer parte da aldeia Fazenda Canto, no entanto, os elementos apontam para esse caminho, instigando a continuidade das pesquisas sobre esse aspecto.

citada aldeia procuram cultivar relação com outras comunidades, fortalecendo laços de parentesco e de amizade, na busca pelo fortalecimento étnico, político e sociocultural.

Podemos perceber a importância do parentesco familiar, conforme destacado pelos autores citados, no processo de organização sociopolítica da aldeia Cristo do Goiti, formada a partir da reunião de parentes de diferentes aldeias, ou de áreas urbanas, no novo espaço a partir de um tronco familiar comum, simbolizado pela matriarca Pastora Maria. Assim, a comunidade foi formada por “uma família só: tudo cunhado, primo, sobrinho... a gente juntou e estamos buscando um registro oficial do órgão tutor, da Funai, voltado para esta nova aldeia” (Luiz André, 2023).

Outra importante expressão de relevância dos laços de parentesco ocorre em função da rede de relações e de apoio entre as aldeias, simbolizada na participação de rituais religiosos em outras aldeias e no apoio de lideranças de aldeias reconhecidas ao movimento organização sociopolítica e mobilizações pelo reconhecimento da aldeia Cristo do Goiti. De acordo com o relato do cacique, esse apoio ocorre, principalmente, em função do conhecimento das lideranças Xukuru-Kariri sobre a ascendência dos atuais moradores da comunidade a partir da história de Pastora Maria e seus descendentes, reconhecendo sua indianidade e apoiando suas reivindicações em reconhecimento ao “troco familiar” (Luiz André, 2023).

O segundo elemento diz respeito ao processo de reconquistas territoriais empreendido pelos Xukuru-Kariri após sua emergência étnica, isto é, a criação de novos aldeamentos a partir da busca pela territorialidade, iniciada em 1952 (Silva Júnior, 2013). Embora seja um processo diverso e singular, a criação de novos aldeamentos do citado povo tem sido marcada por alguns elementos centrais: a falta de espaço nas aldeias para comportar todos os membros de maneira

cômoda e produtiva; questões internas que levam a divergências e migrações; retorno de indígenas que habitavam em áreas urbanas aos limites do território reivindicado pela etnia.

No caso da aldeia Cristo do Goiti, conforme evidenciamos, trata-se majoritariamente do último caso, ou seja, indígenas que habitavam a área urbana de Palmeira dos Índios e empreenderam um movimento de retorno ao território imemorial onde estavam “plantadas suas as raízes” (Luiz André, 2023). Portanto, partindo do pressuposto de que uma parcela do espaço reivindicado permaneceu ocupado por indígenas, mesmo após a extinção de 1872, se organizaram para criar um aldeamento, afirmando-se pertencentes a etnia Xukuru-Kariri.

Para entendermos melhor a relação da etnia com o território escolhido para o assentamento da comunidade, é imprescindível refletirmos um pouco sobre os estudos realizados por Carlos Estevão de Oliveira (1943) e por Clóvis Antunes (1973). Conforme mencionamos, ao realizar pesquisa de campo em Palmeira dos Índios, em abril de 1936, Antunes observou o modo de vida dos chamados “caboclos remanescentes de índio”. Em uma de suas conversas, o indígena José Francelino comentou sobre o antigo costume de seu povo de realizar sepultamentos em igaçabas. Interessado pela informação, o pesquisador realizou escavações na Serra do Goiti, encontrando urnas funerárias indígenas (igaçabas).

Algumas décadas após a pesquisa de Estevão, o tema foi abordado por Clóvis Antunes. Em conversa com o estudioso, o indígena Alfredo Celestino, ao lembrar as citadas descobertas arqueológicas, afirmou que “a Gruta Cafurna no serrote do Goiti foi o primeiro lugar de habitação dos Índios” (Antunes, 1973, p. 75). Os relatos citados fortalecem o discurso de legitimação do direito de posse sobre o território reivindicado pelas lideranças da aldeia Cristo do Goiti.

Conforme evidenciamos ao longo do texto, parte da área atualmente reivindicada pela citada comunidade teria permanecido habitada por indígenas dispersos com o processo de extinção e expropriações territoriais⁷⁵. Nesse sentido, as mobilizações dos indígenas habitantes na aldeia Cristo do Goiti se relacionam com o processo de recuperação territorial empreendido pelos Xukuru-Kariri nas últimas décadas, em uma ação de “ocupação estratégica dos pontos imemoriais” (Silva, 2004, p. 102).

Nesse sentido, o processo de criação de uma nova aldeia a partir da ocupação de um território reconhecido pela memória coletiva do grupo como espaço tradicional, se fundamenta em uma “ideia de propriedade que mistura princípios jurídicos, que estão postos na Constituição Brasileira, como princípios de imemorialidade” (Silva, 2004, p. 102). Essa função da rememoração foi expressa pelos entrevistados e destacada ao longo do texto, pois, a memória da raiz familiar simbolizada pela indígena Pastora Maria Conceição, compartilhada coletivamente pelo grupo, levou às mobilizações pela criação da aldeia e afirmação de sua identidade étnica.

O percurso trilhado pelos indígenas da aldeia Cristo do Goiti, ao empreender um processo de reconhecimento identitário a partir de memórias compartilhadas, evidencia a relação dialética entre as memórias, as quais, conforme análise de Joel Candau, “se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa” (Candau, 2011, p. 32). Portanto, as mobilizações pela criação da nova aldeia, bem como pelo seu reconhecimento oficial vão muito além de um

⁷⁵ Essa inferência pode encontrar respaldo na dimensão espacial do aldeamento na atualidade: uma área pequena, com habitações próximas umas das outras, cercada por fazendas com territórios extensos.

movimento de reconquista de um espaço reivindicado como de ocupação imemorial.

O entendimento dessa relação exige a compreensão de que existe uma diferença significativa entre o simples espaço habitado, ambiente organizado natural e socialmente (Saquet, 2009), e a concepção de território, fruto de ações históricas e sociais permeadas de poder e simbologias. Portanto, a posse territorial implica a construção de uma identidade intrinsecamente ligada ao espaço habitado, desenvolvendo uma dinâmica territorial relacionada diretamente com a vivência em uma área indígena, pois, conforme destacou a pesquisadora Maria Ester:

Não se ocupa um pedaço de terra exclusivamente para sobreviver do que este venha a produzir. Ocupa-se uma terra pertencente aos antepassados e por esta razão revestida de sacralidade. O que está em discussão não é somente uma sobrevivência material do grupo (embora este seja um dos argumentos utilizados pelos líderes indígenas junto às autoridades), mas também a luta pela demarcação tem a força de ratificar a condição de índio para quem participa da luta (Silva, 2004, p. 57).

Questionado sobre as reivindicações da nova aldeia em relação ao processo de demarcação do território Xukuru-Kariri, o cacique afirmou: “Na verdade, a gente tá reivindicando o mesmo território que toda a etnia tá. A gente não tá lutando só por nós, não é individual, o nosso interesse maior foi entrar no grupo Xukuru-Kariri como uma nova aldeia, então conseguimos isso no Ministério Público Federal”. A partir desse relato, analisado a partir das contatações apontadas por Silva (2004), é possível observar que as mobilizações pelo reconhecimento da aldeia Cristo do Goiti como território indígena

fundamenta-se primordialmente na busca pelo reconhecimento étnico do grupo.

Considerações finais

Conforme buscamos evidenciar ao longo do texto, estudar a história do povo Xukuru-Kariri é se deparar com um percurso de disputas territoriais, expropriações, resistências e protagonismos diante de realidades opressoras. Nesses desdobramentos históricos, percebemos que as mobilizações da comunidade que se organizou na aldeia Cristo do Goití, sob a liderança do Cacique Luiz André e do Pajé John Edson, a partir de um movimento de retorno ao território ancestral, se inserem nessa trajetória histórica.

A formação da aldeia é resultado de esforços contínuos do Xukuru-Kariri em recuperar territórios de posse imemorial. Nesse sentido, este estudo buscou não apenas analisar a trajetória da Aldeia Cristo do Goití, mas também inserir este caso específico nos debates mais amplos sobre a presença indígena em Palmeira dos Índios e Alagoas. As entrevistas realizadas com lideranças locais e a pesquisa documental no acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) permitiram uma compreensão aprofundada dos desafios e das estratégias adotadas pela comunidade para vivenciar sua identidade cultural e garantir direitos territoriais.

Nossas reflexões evidenciaram que o parentesco desempenha um papel crucial na organização sociopolítica da aldeia, onde laços familiares são fundamentais para a coesão e a mobilização comunitária. Nesse sentido, o retorno ao território imemorial não é apenas uma busca por espaço físico, mas uma reafirmação de identidade e pertencimento, em que a memória coletiva fundamentada

no “tronco”, a exemplo da matriarca Pastora Maria da Conceição, se torna um símbolo de resistência e continuidade cultural.

Além disso, a trajetória dos habitantes da Aldeia Cristo do Goiti reflete um movimento mais amplo de reconquista territorial e de resistência cultural, que envolve tanto a reivindicação de espaços tradicionais quanto a luta pelo reconhecimento oficial por parte do Estado. Este processo está intrinsecamente ligado à dinâmica histórica e social dos Xukuru-Kariri, onde a memória coletiva e a identidade étnica são elementos fundamentais para o fortalecimento das mobilizações por direitos e reconhecimento.

Referências

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 1995, v. 8, nº 15, 57-94.

ALBERTI, Verena. **História oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz, 2000.

ALARCON, Daniela. **O retorno dos parentes**: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 1 ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

ANTUNES, Clóvis. **Wakona - Kariri - Xukuru**: aspectos socioantropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: UFAL, 1973.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

DÓRIA, Siglia Zambrotti. **Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Xukuru-Kariri**. Brasília: Diário Oficial da União, 20 de out. de 2008.

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da Aldeia: Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **O Ossuário da "Gruta-do-Padre", em Itaparica, e algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas do Nordeste.** Rio de Janeiro. 1942.

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

PIRIGIPE, Luiz André Pires. **A origem da aldeia Cristo do Goití.** Nov. 2023. Entrevistadores: Brunemberg da Silva Soares; Erick Charles Oliveira Silva. Aldeia Cristo do Goití - Palmeira dos Índios-AL. 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá.** Maceió: Editora Olyver, 2021.

ROCHA, Adauto Santos da. **Xukuru-Kariri: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990).** Maceió: Editora Olyver, 2020.

SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Ed.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos.** Rio de Janeiro. Editora expressão popular, 2009.

SILVA, Maria Ester Ferreira da. **A (des)territorialização do povo Xukuru-Kariri e o processo de demarcação das terras indígenas no município de Palmeira dos Índios – Alagoas**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe – UFS, Aracaju, 2004.

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

SILVA, Edson. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. **Revista Mnemosine**, Campina Grande, v.1, n.2, jul./dez. 2010, p. 64-83.

SOARES, Brunemberg da Silva. **Apropriações e usos de imagens sobre os índios Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL (1968-2010)**. Maceió: Editora Olyver, 2020.

TORRES, Luiz de Barros. **A terra de Tilixi e Txiliá: Palmeira dos Índios séculos XVIII e XIX**. Maceió: IGASA, 1973.

**“METAMORFOSES TERRITORIAIS”:
memória, território e resistência de indígenas Kalankó
no Alto Sertão de Alagoas**

Vinícius Alves de Mendonça*

Considerações iniciais

Título inspirado na obra “Metamorfoses do espaço habitado” do geógrafo brasileiro Milton Santos, *Metamorfoses territoriais* sintetiza os complexos processos de atribuição de significados às terras localizadas na zona rural do município de Água Branca, cuja posse e propriedade⁷⁶ remetem a famílias Pankararu, ancestrais Kalankó, que se estabeleceram na região durante a segunda metade do século XIX, enfatizam os indígenas. Assim, este trabalho analisa o conceito de território predominante no grupo étnico e a forma que as memórias, em diferentes níveis, contribuem na identificação com o espaço físico e no fortalecimento da identidade, ambos os processos dependentes do território, compreendido a partir dos recursos materiais, humanos e significados (Santos, 1988).

* Mestre em História pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Graduado em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Professor da Secretaria de Estado da Educação de Alagoas (SEDUC/AL) e pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). E-mail: viniciusalvesmendonca@hotmail.com

⁷⁶ Existem registros cartoriais entre os indígenas que remetem à aquisição de terras por antepassados, embora esta condição não corresponda a maior parte do território, e sim apenas às áreas centrais das aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro.

Inicialmente, apresentamos a compreensão de território e a maneira que se conferem importâncias ao que consideramos “pontos de referência” das memórias. Nesse sentido, descrevemos o compartilhamento de memórias e como se “ancoram” umas nas outras e em âmbitos externos aos sujeitos. Descrito o complexo relacionamento com as memórias, retratamos as consequências da não demarcação da área pleiteada, principal motivo das mobilizações Kalankó, e as táticas de sobrevivência adotadas ante as dificuldades cotidianas, a exemplo das migrações, um novo determinante nas relações sociais dos indígenas.

Teoricamente, revisitamos uma bibliografia constituída por autores como Peixoto (2018), Arruti (1996), Amorim (2017) e Herbeta (2006; 2011) sobre os Kalankó e demais povos indígenas associados graças a formações históricas semelhantes⁷⁷. As obras de Santos (1988), Halbwachs (1990) e Candau (2016) embasaram os conceitos de território, memória e identidade, respectivamente. Na metodologia, a História Oral, o estudo documental e a pesquisa de campo, inspirada na Antropologia Cultural e na Geografia Humana, proporcionaram uma abordagem interdisciplinar das narrativas indígenas, registradas durante o mês de janeiro de 2023; dos documentos, provenientes do acervo do Instituto Socioambiental (ISA); e dos registros de campo, realizados desde 2017 entre os povos indígenas do Alto Sertão alagoano.

⁷⁷ Os Pankararu originaram diversos outros grupos étnicos. Arruti (1996) considerou “viagens de fuga” as diásporas de famílias ou indivíduos para outras localidades desde o século XIX e a legislação implementada no governo de Dom Pedro II, causadora da espoliação dos territórios indígenas no Nordeste. Ver: Arruti (1996) e Peixoto (2018).

Território e significados atribuídos

A zona rural de Água Branca é o espaço predominante de resistência do grupo étnico Kalankó, embora existam indígenas em diversas outras localidades, consideradas “micro aldeias” ou destino de migrações sazonais para trabalho. Na região, existem três núcleos de concentração populacional: as aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro, onde residem mais de 100 famílias, que subsistem da agricultura familiar e da criação de pequenos animais, estando cercadas por proprietários de terras (Amorim, 2017).

A Caatinga é o bioma comum e o clima Semiárido complementa as características do ambiente, cujo reduzido volume pluviométrico dificulta a sobrevivência, pois a água se torna, na maior parte do ano, recurso escasso e de racionamento constante, a exceção dos períodos chuvosos, quando o Alto Sertão “esverdeia” e a agricultura se torna possível (Herbetta, 2011). Esses detalhes compõem o que os indígenas compreendem por território, uma área ainda não plenamente delimitada e pleiteada com não indígenas. Para o grupo, semelhante a outros povos, “A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia” (Oliveira, 2004, p. 33).

Desse modo, constantemente fazem referência à importância desse, mediador das relações entre os indivíduos nos campos político, memorial e religioso, uma vez que se interligam a diferentes particularidades presentes no espaço considerado ancestral. Por exemplo, um processo de revitalização das memórias individuais ocorre através de elementos localizados na região, espécies de “ponto de referência” onde os indivíduos “ancoram” suas lembranças (Halbwachs, 1990). Religiosamente, os rituais praticados dependem

de recursos naturais devido à crença nos encantados, seres sobrenaturais que

vivem entre o tempo e a natureza, sua existência transcende a compreensão humana, não estão ligados a cronologia, transitam no tempo, são filhos da natureza, sendo às vezes confundidos com ela. A passagem para o Reino dos Encantados, processo de Encantamento, acontece quando indígenas que tiveram uma vida considerada exemplar moral e espiritualmente, alcançam a dádiva de se encantarem vivos, não experimentado a morte (Rodrigues, 2020, p. 47).

Assim, os encantados se relacionam com o ambiente e nele residem, transitando durante os rituais e o cotidiano, este marcando por intensa moralidade em razão das normas religiosas: banhos⁷⁸, restrições alimentares e sexuais etc. (Peixoto, 2018). O “Reino dos Encantados”, síntese do complexo sistema cosmológico dos povos ligados historicamente ao antigo aldeamento de Brejo dos Padres (Arruti, 1996), é uma definição recorrente, pois

Malgrado portadores de uma qualidade substancialmente diferente dos humanos – a imortalidade – os encantados não habitam um lugar distante da Terra. Suas moradias são castelos ou palácios localizados nas serras e nas fontes de água que circundam a aldeia e cujo conjunto é chamado de reino encantado. A moradia depende da linha do encantado, que pode ser de água, terra ou fogo. Portanto, cada encantado domina e trabalha com uma dessas linhas, ou consegue dominar várias, sendo então considerado mais poderoso (Mura, 2012, p. 152-153).

⁷⁸ Comuns, são realizados com ervas medicinais e visam “limpar” e proteger os participantes dos rituais (MURA, 2012).

Nesse sentido, o sobrenatural encontra representações na geografia: “castelos ou palácios localizados nas serras e fontes de água”. O território, portanto, caracteriza-se por valores religiosos, subsídios à existência dos seres protetores da comunidade ante as adversidades. Estas, não limitadas às mazelas espirituais, alcançam recursos indispensáveis à moradia, ao trabalho e à alimentação, reduzidos à proporção que a seca se faz presente, tornando o solo árido, diminuindo os empregos e, conseqüentemente, aumentando a fome.

A solução encontrada é o acúmulo de grãos oriundos das safras e o trabalho nas oportunidades disponíveis, muitas no “alugado”: serviços pontuais nas lavouras de terceiros, que os remuneram diariamente ou semanalmente (Rocha, 2020). O problema consiste na inconstância de chuvas, circunstância em que as plantações não costumam vingar. Dona Jardimina Maria da Silva⁷⁹ descreveu que, diante das dificuldades, no passado a morte não se alastrava graças à Caatinga:

Não, não morria não, não morria não, ficava um fraquinho, mas não deu para morrer de fome não. Comia mocambira, comia um imbuco de imbuzeiro, arrancar o imbuco de imbuzeiro tem debaixo dele, imbuco de imbuzeiro, olho de mocambira, tem uma mocambira que chama... ela é grande, tem a cabeça grande. Minha avó ia ver de saco no mato. Ela acendia o fogo e ficava assando aquela... que ela tem uma casquinha que a se a gente puxar ela sai uma coisinha que é boa, ela não é ruim. Oxe, eu levei muito, o povo fazia muito essas coisa. Era olho de mocambira, mocambira assada, facheiro, facheiro assado, tudo comia, tudo das matas. Era tudo alimento que o cabra comia, por isso que ninguém morreu de fome não, só ficava fraco, mas não dava para morrer não que tinha as

⁷⁹ Importante liderança religiosa Kalankó, participa dos principais rituais da comunidade.

ervas que sustentava a pessoa também... Tem uns aqui que caça que só ai nos mato ainda, às vezes o cabra passa no mato, vê umas mocambira, tira uns olhinho e ainda come, aquilo é forte, tudo que Deus deixou no mundo tudo é coisa boa. Tem um imbuzeiro no tempo de imbu ninguém morria de fome, é um alimento muito bom também. Tem a quixaba, tem o araticum também, que é tudo alimentação, por isso que o povo não enfraqueceram também, porque tinha muita árvore no mato que era de alimentação. O pessoal comia e ficava forte.⁸⁰

Na ausência de plantações, os recursos naturais compuseram a tática de sobrevivência. Apesar da “fraqueza”, devido à dieta precária de proteínas⁸¹, os indígenas resistiram e se adaptaram ao ambiente, alimentando-se de mocambira (bromélia laciniada), facheiro (*Pilosocereus pachycladus*), fruto do umbuzeiro (*spondias tuberosa*) e outros alimentos, complementados pelo “calango”, réptil caçado nos períodos de crise, quando “tivemos que apertar”, relembram os Kalankó (Herbetta, 2006). Os pequenos lagartos de espécies distintas foram não apenas uma opção alimentar, mas uma “[...] relação entre o grupo e o ambiente onde está inserido” (Silva, 2018, p. 39), baseada, ainda, na convivência onde outrora predominava

Uma ameaçadora caatinga que precisava ser “desbravada” com a expulsão das feras, do gado semi-selvagem e da macambira.³² Esta domesticação de um ambiente inóspito e socialmente árido e sua transformação em território culturalmente efetivo –

⁸⁰ Entrevista concedida por Jardimina Maria da Silva em sua residência na aldeia Lajeiro do Couro no dia 14 de janeiro de 2023.

⁸¹ As principais proteínas advinham dos pequenos animais caçados na mata. Escassos devido ao desmatamento iniciado a décadas, a entrada do calango na dieta foi uma tática de complementação alimentar.

lugar de relações e de reprodução cultural e física – é também o momento embrionário de uma identidade exclusiva⁸²

A “domesticação” do bioma não implicou o desmatamento, embora fazendeiros, que gradualmente adquiram trechos das terras antes ocupadas pelos ancestrais Kalankó, tenham desmatado grandes áreas. A alteração do caráter “ameaçador” da Caatinga para um outro que transmite certa “segurança” ocorreu a partir do relacionamento com os encantados, “trazidos” para Alagoas pelas famílias que migraram desde o século XIX. À vista disso, passaram a ocorrer curas, valorizadas pelos indígenas e motivos de culto (Peixoto, 2018).

A hidrografia também se faz importante no território, visto que os escassos rios, em sua maioria sazonais, condicionam diferentes formas de acesso à água, tanto que os consideram “baixas” – por exemplo, baixa da Alexandra, pequeno riacho local –, definição autoexplicativa do caráter temporário. Os poços são as principais formas de contornar a necessidade hídrica, embora o valor de construção limite o acesso ao subsolo. Dona Jardimina, continuando sua narrativa sobre as dificuldades do passado – quando precisou utilizar a mocambira na dieta –, rememorou a construção do pequeno poço de que dispõe, um exaustivo processo:

O meu cunhado falava de negócio de água assim, esse pessoal do... de vez em quando chegava com umas pessoa falando que aqui era bom de ter uns poço... Ai nunca dava certo. Ai quando foi um dia, meu genro

⁸² Relatório Antropológico de Identificação Étnica do grupo Kalankó (AL). São Paulo: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2003. p. 22. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-de-identificacao-etnica-do-grupo-kalanco-al> Acesso em 10 de março de 2019. p. 39.

chegou aqui com um homem, que disse que ia dizer onde é que tinha água, que ele sabia né. Ai já tinha olhado um derradeiro lá na Pedra Redonda, chegou lá o homem disse que tinha água, lá no canto né. Ai falou com eu ‘comadre, não quer reparar no terreno que eu tenho aqui?’, que o terreno aqui é de meu pai... ‘comadre Jardimilina, não quer reparar se no terreno dá água não?’. Eu falei ‘quanto é que o homem cobra?’. Disse ‘cobra cem real’. Ai nós fumo, ai quando chegemo... o homem andou, andou... Quando chegemo o homem falou ‘aqui tem água’, que ele anda assim com um ferrinho... o ferrinho quebrou. Ele falou ‘nesse lugar aqui tem água’. Ai ficou, eu fiquei pedindo ajuda. Fui para o prefeito, falei para o prefeito me ajudava, não deu certo.⁸³

Apesar da água encanada existente em algumas residências, esta não atende às necessidades de irrigação e consumo, o que incentiva a busca por outras fontes para a agricultura e a criação de animais. No terreno de dona Jardimilina, através da radiestesia, um sujeito afirmou a existência de água e o sucesso em encontrá-la se perfurada a terra. A senhora buscou auxílio inclusive na prefeitura de Água Branca, porém não obteve sucesso, permanecendo na busca pelo almejado recurso, até que

Quando foi um dia, chegou minha menina, ela é filha minha, ‘mãe, Damião vem ai com as máquina’, pra cavar um poço dele ali embaixo. ‘E agora? Mãe vai cavar o de mãe?’. Eu disse ‘eita, minha filha, a sorte que eu tenho um dinheirinho ali’, tinha cinco mil. Ai eu disse ‘e agora, o que que eu faço?’. Ai ele foi, botaram a máquina lá no dele, cavaram cem metros foi que deu na

⁸³ Entrevista concedida por Jardimilina Maria da Silva em sua residência na aldeia Lajeiro do Couro no dia 14 de janeiro de 2023.

água, mas deu na água né. E eu ia lá e vinha cá, ia lá e vinha cá... era seis mil para cavar e ele disse que só ia cavar porque já tinha dito que era os seis mil. Eu disse ‘e agora, o que é que eu faço, meu Deus?’. Ai mandaram me chamar lá, ‘como é? Olhe, já tamo terminando aqui, se a senhora ver que vai cavar lá, vamos subir para lá, se não vai, vamos simhora daqui mesmo’. Ai meu cunhado ‘home, faça jeito, comadre, aproveite a máquina que tá aqui’. Ai vieram, ‘pois, vamo’. Ai cavaram e botaram a máquina, botaram a máquina, botaram a máquina e cadê a água? Cavou os cem metros... foi seis mil para cavar, ai terminou os seis mil e não chegou na água, chegou numa veia, mas era bem fraquinha a água. Ai pararam a máquina, e agora o que que eu faço? E eu sem ter dinheiro para colocar outras três hora, que era três e quinhentos.⁸⁴

A perfuração esbarrou nos recursos financeiros diminutos e na dificuldade em se alcançar a água, profunda no rochoso solo. O entrave era comum aos indígenas, apesar de ser “[...] a perfuração de poços artesanais uma das poucas soluções para conter as viagens indígenas ao Sudeste, considerando o insucesso verificado em tentativas anteriores para a obtenção hídrica” (Rocha, 2020, p. 184), analisou o autor entre os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, que vivenciavam semelhante dificuldade em relação ao clima. A condição dos indígenas do agreste era menos drástica se comparada à dos Kalankó, cujo ambiente alcança temperaturas diárias de 35°, ainda sendo constantes as viagens para o Sudeste do Brasil e o Sul de Alagoas. Todavia, a entrevistada recorreu a seu filho, um trabalhador

⁸⁴ Entrevista concedida por Jardimina Maria da Silva em sua residência na aldeia Lajeiro do Couro no dia 14 de janeiro de 2023.

adaptado às viagens para fora da aldeia⁸⁵, nas quais adquiriu alguns recursos, emprestados a sua mãe:

Ai tinha um menino meu que tinha um dinheirinho aqui, eu disse ‘meu filho, me empreste...’. E o cara ‘não vou cavar mais não’. Ainda fui lá e perguntei se ele cavava à prestação e ele disse que não podia. Ai eu fui e arrumei o dinheiro com o menino, os três e quinhentos. Ele disse ‘olhe, a água tá aqui embaixo, dona maria, a água tá aqui embaixo, agora...’. Só que eu desanimei quando ele fala assim ‘agora ninguém sabe se a veia que tá aqui embaixo vai ser água ou vai ser vento, que tem umas que dá vento’ ele disse, tem umas que dava vento... Meu Deus do céu, será que for vento? Ai meteu pra cima, botou para a frente a máquina, disse ‘vai, bota para ver o que que vai dar’. Deu água com cem metro, só que não deu muita água não, água para invadir muito não, mas graças a Deus que para o que eu quero tá dando. Não deu muita água não. Ai lá vai bomba, vai cano, lá vai tudo para esse poço, meu irmão. Sei que em tudo mesmo foi quinze mil, mas graças a Deus tá funcionando ai. Dá água para meus bicho beber, tem um mocado de capim plantado, de vez em quando tem um dia desse nós moemo setenta e oito saco de farelo de capim, tem um mocado, bem vinte saco moído, feito ração, já tem bem mundo de capim encostado para a amanhã moer, porque só vai dar para moer amanhã, ai já tá lá encostado.

O desfecho ocorreu devido à contribuição do filho de dona Jardimilina, que receava após tantas horas de trabalho e dinheiro investido. Atingida a profundidade de aproximadamente 100 metros, afirmou, a água surgiu com alguma intensidade, embora não fosse “água para invadir” – transbordar –. Finalizado o processo, investi

⁸⁵ Informação registrada em entrevista gravada com Jardimilina Maria da Silva.

nos materiais para a captação, alcançando o montante de cerca de quinze mil reais gastos na estrutura responsável pela irrigação do capim destinado a animais e algumas hortaliças, registradas nas fotografias a seguir.

Fotografia 01 - Poço de dona Jardimina Maria da Silva – 2023



Fonte: acervo pessoal do autor

Fotografia 02 – Hortaliças de Jardimina Maria da Silva – 2023



Fonte: acervo pessoal do autor

A experiência de dona Jardimina na construção do poço, registrado na fotografia 01, demonstra a relação estabelecida com o território a partir de um exemplo individual. Mais que um recurso de sobrevivência, ele representa um lugar de memória particular, significativa à identidade da idosa, retratada na fotografia 02 quando apresentou sua pequena plantação de hortaliças. Desse modo, é

[...] em torno do homem que o sistema da natureza conhece uma nova valorização e, por conseguinte, um novo significado. Para o homem, isto é, para o grupo social que a defronta, a natureza deixa de ser algo que funciona apenas segundo leis naturais, e passa a ser um grande conjunto de objetos dos quais o homem escolhe alguns que aprende a utilizar. Esses objetos são, para o grupo, a natureza útil, um subsistema do sistema natural total, o seu subsistema eficaz. Esse subsistema é ainda a natureza, mas já é, igualmente, social, porque deliberadamente escolhido pelo homem (Santos, 1988, p. 27).

Há, portanto, uma constante valorização da natureza entre os Kalankó, compreendendo-a enquanto integrante do território, indispensável às sobrevivências material e étnica, uma representada por táticas como os poços e cisternas de captação de água da chuva⁸⁶, por exemplo, e outra marcada pelas práticas rituais relacionadas aos encantados, responsáveis pelas curas e proteção da comunidade. O “subsistema” dos indígenas se formou a partir das conexões entre

⁸⁶ Existem cisternas construídas nas aldeias Kalankó. Auxiliam na captação de água da chuva e se originaram de políticas públicas e associações de organizações como a Caritas Diocesana de Palmeira dos Índios. Ver: <https://www.asabrazil.org.br/26-noticias/ultimas-noticias/9528-caritas-palmeira-dos-indios-faz-campanha-em-solidariedade-ao-povo-indigena-kalanko>.

sociedade e terra, esta entendida não apenas enquanto recurso material, e sim transformada em território quando atribuídos significados, pautados em experiências e memórias individuais, como o poço de dona Jardimina, e coletivas, expressas nos pontos de referência comuns.

Memórias compartilhadas e “ancoradas”

As publicações de “Les Cadres sociaux de la mémoire”, em 1925, e “La Mémoire Collective”, em 1950, pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, demonstraram a evolução do conceito de memória e a “divisão” estabelecida entre “individuais” e “coletivas” no âmbito das Ciências Sociais. Ambas as obras, traduzidas “Os Quadros Sociais da memória” e “A Memória coletiva” – esta mais difundida no Brasil –, propõem uma interligação entre as duas categorias, pois

[...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. Não é de se admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia quando tentamos explicar essa diversidade voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social (Halbwachs, 1990, p. 34).

As memórias individuais seriam “pontos de vista” acerca da coletiva, síntese das diferentes experiências e que se constitui segundo os diferentes lugares sociais. Assim, sujeitos distintos reforçam, através das lembranças, uma série de ideais coletivos que embasam a identidade do grupo étnico, pois “Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa” (Candau, 2016, p. 16). Esse processo é assegurado ainda pelo caráter coletivo que impede a predominância de memórias individuais, pois estas não “sobrevivem” isoladas, uma vez que

Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio. Não é menos verdade que não nos lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, isto é, que nossa memória não se confunde com a dos outros. Ela é limitada muito estreitamente no espaço e no tempo. A memória coletiva o é também: mas esses limites não são os mesmos. Eles podem ser mais restritos, bem mais remotos também (Halbwachs, 1990, p. 37).

Os pontos de referência são lugares e representações independentes das percepções individuais em razão de serem “afixados” pelo coletivo ao longo de décadas. Elas próprias, memórias, dependem das referências para se estruturarem, pois “lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos”. Assim, a nível individual, são limitadas ao tempo e ao espaço, bem como a nível coletivo os marcos

existem em proporções remotas. Por exemplo, Dona Jardimina narrou memórias da sobrevivência durante as secas e descreveu o poço enquanto uma referência àqueles períodos de recursos escassos.

Outros indígenas também têm percepções sobre o fenômeno climático e as formas de convivência/sobrevivência, muitas inclusive diferem das apresentadas pela entrevistada. Todavia, a macambira, quando citada, é constantemente relacionada à alimentação. O mesmo se reproduz quanto ao calango, alimento nos períodos de crise alimentar e pintura corporal durante os torés. Ambos são amostras de elementos estruturantes na memória coletiva Kalankó, “[...] como se, ser índio estivesse ligado a possuir determinada memória coletiva, que apontasse para o toré e, assim, garantisse a territorialização” (Herbetta, 2011, p. 25).

Aqueles que se identificam com as memórias apresentadas, seja devido às experiências próprias, seja em razão das vivências de antepassados, enquadram-se na condição de Kalankó com maior facilidade, dado que parecem ocorrer “ancoragens identitárias nas memórias míticas de origem. Além disso, essa reconstrução tem uma função social: muitas vezes manifestando nostalgia” (Candau, 2016, p. 88-89). A reconstrução do passado através das referências não se limita ao campo da rememoração em virtude do processo de territorialização, noção esta

[...] definida como um processo de reorganização social que implica: (i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; (iii) a redefinição do controle social sobre recursos ambientais; (iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 2004, p. 22).

A criação da “nova unidade sociocultural” ocorreu gradualmente após o estabelecimento das famílias vindas do aldeamento de Brejo dos Padres, origem principal da comunidade de acordo com os indígenas, descendentes dos casais Francisco Higino da Silva e Antonia da Conceição e Severo e Tertulina, primeiros Pankararu a chegar à zona rural de Água Branca (Herbetta, 2006). Estes protagonizaram os primeiros usos particulares dos recursos ambientais, associados aos encantados (Mura, 2012).

No reconhecimento, décadas depois, mecanismos políticos especializados se consolidaram nas mobilizações e, sobretudo, na prática do toré, diacrítico de identidade e pertencimento étnico. A territorialização se baseou na reelaboração da cultura e da relação com o passado, representados na fotografia a seguir:

Fotografia 03 – Praiás Kalancó – 2002



Fonte: Relatório Antropológico de Identificação do Grupo Kalancó, 2003.

Fotografia 04 – Antigo Terreiro de Santana – 2002

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação do Grupo Kalancó, 2003.

As duas fotografias provêm do relatório produzido pelo Antropólogo Ugo Maia da Andrade, após intensa mobilização dos indígenas com o objetivo de efetivar o envio de um profissional contratado pela FUNAI para oficializar o reconhecimento iniciado em 1998 (Amorim, 2017). Na fotografia 03, o Pajé Antônio Francisco coordena o bailado dos Praiás em um dos terreiros locais – espaços rituais a céu aberto. O registro seguinte retrata o antigo Terreiro de dona Santana, filha de Francisco Higino da Silva e Antonia da Conceição. Ambas as imagens expressam aspectos culturais Kalankó (re)elaborados no território das aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro, reelaborados porque as tradições praticadas no aldeamento de Brejo dos Padres foram ressignificadas em Alagoas (Peixoto, 2018).

Os Praiás, por exemplo, levantaram-se à medida que o reconhecimento se viabilizou, garantindo alguma segurança ante as perseguições de outrora. Nesse processo, surgiram novos encantados e

o “batalhão” Kalankó se expandiu (Herbetta, 2006). O “surgimento” implicou o aparecimento de sementes, representações do sobrenatural atribuídas a indivíduos responsáveis por zelá-las espiritualmente (Mura, 2012), multiplicando os encantados. Assim, praiás e terreiros foram levantados e revitalizados. Nisso, o espaço ritual atribuído a dona Santina teve suas proporções transformadas – aumentadas ou diminuídas a depender do contexto histórico – e outros, como o Terreiro do Lajeiro do Couro, de responsabilidade da família do senhor Edmilson José da Silva, foram recriados a partir da necessidade religiosa do grupo.

Nos casos descritos, notamos alterações e permanências no universo cultural Kalankó, relacionado às memórias que as registraram e as referenciam enquanto espaços públicos de identidade e ancestralidade. Talvez os terreiros sejam os principais exemplos, pois são associados a importantes eventos, como a Grande Festa do Ressurgimento, ocorrida em 1998 e primeira aparição pública da comunidade, relembrou o Pajé Antônio Francisco:

Então a gente já tava com uns sies veste por ai, já pronto para... que ai veio os homens do Jiripankó no caso, no caso do Inhapi já tinha um lá, já existia um veste lá também, veio para cá também, se apresentou, mas os Jiripankó. Ficou um grande grupo, um cordão bonito. O terreiro ficou bem enfeitado com esses três povos representando o Praiá. O Jiripankó veio em peso mesmo porque já tinha... eu acho que não veio todos os veste de lá, mas veio eu digo passando cinquenta por cento de veste de Jiripankó vieram dia 25 de julho de 98. Não foi aqui na Januária, foi lá em minha casa, lá no Gregório. Até hoje eu mando o terreiro lá... eu não frequento mais anual, lá aconteceu dia 25 de julho, mas eu não levo os homem para lá dia 25, eu levo na quinzena de setembro. Ai eu... todo mês de setembro, quando pega a quinzena

os finais de semana, quando modifica porque o final de semana, mas sempre no dia 15 eu passo um dia lá, convoco outras comunidade e passo o dia fazendo uma despesa, café e almoço para o pessoal da comunidade e os visitante que chegam lá⁸⁷

O relato apresenta a forma que os espaços rituais, especialmente o da aldeia Gregório, converteram-se em pontos de referência da memória coletiva. O Pajé lembrou detalhes da apresentação dos Praiás e realçou a comemoração que coordena anualmente, na quinzena do mês de setembro. Portanto, os pontos de referência – ou quadros sociais, numa perspectiva durkheimiana (Halbwachs, 1990) – se constroem em espaços privados, como o poço de dona Jardimina, e também em ambientes públicos: a caatinga, os terreiros ou mesmo os acidentes geográficos. Estes, especialmente as serras, são âmbitos religiosos dos encantados (Peixoto, 2018). Por isso, os Kalankó defendem a preservação ambiental, incentivo às mobilizações na busca pela demarcação (Amorim, 2017).

Logo, demarcar o território, burocrático processo ainda não iniciado (Oliveira, 2015), significa conferir sobrevida à Caatinga desmatada e preservar os recursos importantes à sobrevivência do grupo étnico (Neves, 2019). Há, pois, uma complexa relação entre memórias e meio-ambiente, o que caracteriza a reterritorialização e justifica a necessidade de

[...] compreender os significados que esses grupos atribuem a natureza e a forma de uso que fazem, 'pois eles conseguiram, ao longo do tempo, elaborar um profundo conhecimento sobre os ecossistemas, conhecimento que lhes garantiu até hoje a reprodução

⁸⁷ Entrevista concedida pelo Pajé Antônio Francisco dos Santos em sua residência na aldeia Januária no dia 13 de janeiro de 2023.

de seus sistemas social e cultural' (CASTRO, 1998, p. 4), justificando a relevância atual de estudos sobre essas populações como forma de tentativas de intervenção na atual crise ecológica. Dessa forma, a relação dos indígenas com a Natureza faz parte do universo sociocultural, econômico, político e cosmológico (Oliveira, 2014, p. 107).

Oliveira (2014) e Neves (2019) consideram a importância da História Ambiental e Indígena, dialogando com áreas correlatas do conhecimento (Oliveira, 2014), para compreender as relações sociais construídas nos territórios, convergentes às demarcações reivindicadas sob argumentos de sobrevivência étnica e preservação de biomas (Neves, 2019). Nesse sentido, esse processo implica a conservação de aspectos e pontos de referência às memórias, ameaçados pelas investidas contrárias às reivindicações, representadas pelo desmatamento desenfreado, fenômeno importante à História ambiental e recorrente no território Kalankó.

Metamorfoses e migrações

Atualmente, ainda que se protagonizem diversas mobilizações, a demarcação do território não se concretizou. Assim, os indígenas fortaleceram táticas de resistência e sobrevivência na zona rural de Água Branca, incluindo as migrações enquanto uma possibilidade na busca por melhores oportunidades de emprego, tão escassas na região. Herbetta (2006) detalhou um dos diversos casos:

Culezinha já chegou a 'tentar a sorte' com sua família numa migração para São Paulo, mas como alguns de seus 'irmãos' Pankararu, resolveu retornar à terra de seus ancestrais em busca de alguma estabilidade. Ele é,

porém, obrigado a migrar anualmente para a usina de cana de açúcar de João Lyra, influente político alagoano, em busca de melhores condições financeiras. De setembro a março ganha R\$ 2,50 por tonelada de cana cortada. Mesmo na usina, conta que leva seu campião (cachimbo indígena) e canta o *toré* para lembrar-se de casa e pedir ajuda aos encantos (Herbetta, 2006, p. 54).

Culezinha, importante liderança Kalankó na primeira década do século XXI, migrou constantemente com sua família em busca de melhores condições financeiras. Contudo, retornou às aldeias na busca de estabilidade, ausente nos insalubres trabalhos. As tradições, apesar das saídas da comunidade, continuaram presentes no seu cotidiano através do *toré*, principalmente. Desse modo, destacam-se as dificuldades e as reduzidas terras enquanto motivação para saídas do território, estas realizadas para São Paulo, por exemplo, onde se formou uma comunidade Pankararu na Favela Real Parque ainda em

[...] 1956, quando os índios Pankararu decidiram sair de Pernambuco para procurar emprego em São Paulo, devido à grande seca que atingia a região nordeste do país. Naquela época, obras de grande porte estavam sendo construídas na região do Morumbi – como o estádio de futebol e o Palácio dos Bandeirantes – e os índios decidiram fixar moradia nas proximidades trouxeram mulher e familiares, constituindo família. Atualmente vivem cerca de 500 índios, entre descendentes dos primeiros Pankararu e os que vieram para São Paulo depois de 1956 (França, 2008, p. 10-11)

As migrações ao Sudeste do Brasil antecedem as primeiras experiências Kalankó. Os Pankararu do Real Parque, como são conhecidos os indígenas localizados próximo ao rio Pinheiros, sudoeste da cidade de São Paulo (Lopes, 2011), tornaram-se um

“porto seguro” a famílias e indivíduos do Nordeste que “tentaram a sorte”. A formação daquela população na maior metrópole do País também exemplifica o processo de reterritorialização à medida que, devido à ausência de trabalho no Sertão de Pernambuco, os Pankararu se deslocaram e, gradualmente, constituíram uma nova aldeia, metamorfoseando o espaço físico estranho, pois os Praiás foram levantados em São Paulo, imagem a seguir.

Fotografia 05 – Praiás Pankararu em São Paulo



Fonte: Outras Palavras, 2021.

Portanto, ainda que originários da Caatinga e da geografia dos sertões, os aspectos culturais derivados de Brejo dos Padres não se encontram limitados aos Pankararu, sendo os Kalankó um exemplo próximo de grupo étnico distinto, porém vinculado religiosamente ao aldeamento, e os Pankararu do Real Parque um outro extremo de metamorfose do território – ou reterritorialização – através dos significados atribuídos. Na fotografia 05, os Praiás se apresentam em

São Paulo e ritualmente estabelecem uma “conexão” com o Nordeste devido ao terreiro, considerado

[...] espaço sagrado da manifestação do seu costume, onde a religião se sobrepõe como elemento formador de identidade. Tal compreensão é pautada na crença em seres Encantados que definem seu pertencimento a um lugar que simbolicamente recebe os elementos necessários a conversão em território, sendo cotidianamente ressignificado e transmitido a partir das celebrações religiosas (Peixoto, 2018, p. 33).

Antes exclusivos do Nordeste, os praiás exemplificam a complexa relação entre território, pessoas e ritual, descrita anteriormente. Um processo semelhante de formação de territorialização ocorreu diretamente entre os Kalankó: as micro aldeias localizadas fora do território. Os indígenas compreendem por micro aldeia populações – não independentes, ou seja, não são novos grupos étnicos – derivadas ou próximas das aldeias Lajeiro do Couro, Januária e Gregório⁸⁸. Geralmente, organizaram-se em razão de migrações familiares, como o caso da comunidade no povoado de Santa Cruz do Deserto, município de Mata Grande, que se originou de relações de trabalho no município vizinho e se, outrora,

[...] alguns indivíduos se retiraram do grupo, o processo inverso também aconteceu. Algumas famílias que se mudaram de Januária a partir da segunda geração Kalankó e, hoje, vivem em Santa Cruz do Deserto/Al, foram novamente incorporadas à comunidade. Isto aconteceu quando Seu Francisco Higino da Silva, líder

⁸⁸ A derivação não se assemelha ao processo de diáspora analisado por Arruti (1996), pois algumas micro aldeias surgiram concomitantemente às aldeias ou não existem dados precisos sobre a origem.

das famílias que vivem neste município, procurou o pajé Tonho Preto, em 2002. Neste encontro, ficou acertado que estas pessoas seriam agregadas ao grupo por pertencerem à mesma linha de descendência, ligada à família Higino. Além de voltarem a praticar a música nativa participando ativamente das *festas* e cerimônias (Herbetta, 2006, p. 78-79).

As reintegrações de indivíduos deslocados foram comuns, pois o reconhecimento e a estruturação do grupo étnico ofereceram um novo cenário à identidade étnica. Em 2002, as famílias associadas ao senhor Francisco Higino da Silva retornaram às aldeias após décadas residindo no município de Mata Grande (Herbetta, 2006). Além disso, alguns núcleos permaneceram em Santa Cruz do Deserto, o que justificou a “criação” da micro aldeia, exemplo da ressignificação do espaço. Os rituais, nesse sentido, estenderam-se às famílias que não retornaram e estas passaram a acompanhá-los nos terreiros Kalankó. Dona Helena Santana da Conceição detalhou a condição dos indígenas localizados e os empecilhos aos regressos:

Se eu pudesse eu trazia... tem muito Kalankó fora daqui, muitos, por causa da falta de terra, entendeu? Falta de terra, muitos já casou, vai embora. Que nem você vê, ai para baixo dessas casas tem um araminho, só uma cerquinha... que é tudo Kalankó. Aqui tem mais onde fazer casa? Não tem! Que se fizer é uma por cima da outra. Não tem nem como a pessoa plantar um pé de abóbora, um pé de melancia, né, que é o mais que a pessoa veve. A pessoa que é fraco que nem nós, não tem estudo... esses mais novo já tem estudo, eu já tenho três filha formada tenho essa Quitéria, tenho essa que mora ai do lado, que é técnica de enfermagem, terminou graças a Deus, e tenho outra que tá terminando para ser professora, que já trabalha no posto, já terminou um curso que fez para... ela trabalha ai no posto, tenho essa

outra que veio para cá de Minas, faz três ano, veve ai dentro de casa mais eu. Tem um mocado em São Paulo, tem outros em Petrolina, eu tenho uma tia irmã da minha mãe, que a família só tem duas filha que mora aqui, uma na Serra do Cavalo e outra na Serra do Estreito, ela veve com a família em Petrolina, que é irmã da minha mãe. Tem um outro tio... tem tio em Pernambuco, tem uns que mora em Inajá, em São Paulo, Palmeira dos Índios tudo tem família minha, Palmeira dos Índios eu tenho duas tias com a família que mora lá. A pessoa conseguia, puxava tudo para cá. Assim, se a pessoa tem vontade de trazer um da família, diz assim ‘ô, mulher, venha morar perto deu!’, ela vai e diz ‘na onde? Eu vou fazer uma casa na onde ai?’. Olhe, eu tenho uma irmã que mora aqui embaixo, ela tem uma filha que ficou viúva, ela era casada com um branco que faz parte dessas terra ai que estou dizendo a você. Ai ele morreu e ela ficou viúva bem novinha. Ai foi, arrumou outro casamento. Ai ficou uns dias ai mais a mãe. Ai pagava aluguel nas Caraibeiras, ai como não tinha um chão para ela fazer uma casa, ela fez lá nas Caraibeiras. Comprou um chão lá e fez uma casa, que nem ela diz, quando ela vem para a reunião, ela tá lá, mas de vez em quando ela vem para as reunião aqui. E ela fala ai no meio de todo mundo, se pudesse, tivesse um chão para dizer assim ‘Zefinha, faça sua casa’, ela fazia⁸⁹

A entrevistada relata os diversos locais onde existem indígenas e descreve a condição de sua sobrinha, Zefinha, interessada no retorno, porém impedida pela falta de terras. Viúva, Zefinha adquiriu uma propriedade fora da aldeia, pois existem poucos espaços disponíveis na comunidade. Ela permanece ligada ao grupo étnico à medida que frequenta as reuniões na aldeia Januária. Encontra-se distante, contudo

⁸⁹ Entrevista concedida por Helena Santana da Conceição em sua residência da aldeia Januária no dia 13 de janeiro de 2023.

memorialmente relacionada ao território, tanto que expressa seu desejo constante de “fazer uma casa” próximo a seu local de origem. A descrição de dona Helena representa a forma que o pertencimento se faz presente entre os indivíduos, embora as condições materiais e dificuldades, como a ausência de demarcação e as relações de trabalho, impeçam as “viagens da volta” (Oliveira, 2004), espécies de retorno ao ambiente interétnico, responsável pelo fortalecimento das memórias individuais e compartilhadas.

Considerações finais

A memória é alvo de investigações em diversos campos do conhecimento, constituindo um âmbito interdisciplinar, visto que diferentes pesquisas se complementam ao decifrar aspectos psicológicos, biológicos, sociais e históricos. Nesta produção, a preocupação se orientou na análise do sentido social e as relações estabelecidas entre memória e identidade a partir das experiências dos indígenas Kalankó. Apesar da perspectiva durkheiminiana, cujo fenômeno social predomina através dos “quadros sociais”, o estudo contribuiu à compreensão da identidade Kalankó e sua proximidade com as memórias individuais e coletivas à proporção que os indivíduos “apoiam” suas lembranças nas experiências de terceiros ou em referências externas, conforme descrever Halbwachs (1990).

Portanto, para além de aplicar o conceito discutido nas ciências sociais à realidade dos indígenas da zona rural do município de Água Branca, buscamos entender o que compreendem por território e como este se constitui no encadeamento de memórias compartilhadas entre várias gerações a nível individual ou coletivo, processo essencial à identidade étnica e ao embasamento das reivindicações protagonizadas desde o reconhecimento do grupo, ocorrido em 1998.

Desse modo, registramos também as consequências da não demarcação territorial e os impactos nas memórias, responsáveis pelos vínculos com o espaço de origem, apesar das migrações motivadas pelas relações de trabalho e sobrevivência.

Referências

AMORIM, Siloé Soares de. *Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. Maceió: Iphan-AL, 2017.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

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

FRANÇA, Vanessa Abdo. *Da aldeia à favela: estudo da identidade de índios Pankararu no Real Parque*. 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

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

HERBETTA, Alexandre Ferraz. *Peles braiadas: modos de ser Kalankó*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. *A idioma dos índios Kalankó – uma etnografia da música no alto sertão alagoano*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

LOPES, Rafael da Cunha Cara. *Cura Encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2011.

MURA, Claudia. *“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

NEVES, Mary Hellen Lima das. *Os índios Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios: relações socioambientais no semiárido alagoano (1979 a 2016)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2º ed. Maceió: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. (Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa (Orgs.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília-DF: ABA, 2015. p. 234-261.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. *Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018.

ROCHA, Adauto Santos da. *Xukuru-Kariri: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990)*. Maceió: Editora Olyver, 2020.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. *“A gente fica doente se não for”*: as mulheres e o universo ritualístico do povo indígena Jiripankó. 2020. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2020.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teórico e metodológico da geografia*. São Paulo: Hucitec, 1988.

SILVA, Moisés de Oliveira. *Os Kalankó: memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido no Alto Sertão alagoano*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

**“ÓRFÃOS DA MÃE TERRA”:
emergência territorial dos Katokinn no Alto Sertão de
Alagoas (2002 – 2023)**

Erick Charlles Oliveira Silva *

José Adelson Lopes Peixoto **

Tércio Santos de Souza ***

Considerações iniciais

A literatura historiográfica pouco discutiu sobre o processo de formação étnica do povo Katokinn, razão pela qual justificamos este estudo, com a intenção de contribuir com a historiografia sobre os povos indígenas do Sertão alagoano. Para isso, procuramos em outros horizontes das ciências sociais os conceitos que convergem com a temática em tela, tais como: formação étnica, demarcação, território e territorialidade intencionando descrever a história com uma pluralidade de pontos de vista (Pesavento, 2003). A importância de

* Aluno do Curso de História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL – Campus III), bolsista do PIBIC, financiado pela FAPEAL e membro do Grupo de Pesquisa de História Indígena em Alagoas (GPHIAL); E-mail: erick.silva.2022@alunos.uneal.edu.br;

** Professor titular do curso de História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL – Campus III). Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) e Coordenador do subprojeto de História do PIBIC/FAPEAL. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br;

*** Aluno do Curso de História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL – Campus III), bolsista do PIBIC, financiado pela FAPEAL e Membro do Grupo de Pesquisas em História indígena de Alagoas (GPHIAL); E-mail: tercio.souza.2021@alunos.uneal.edu.br.

discutirmos tal assunto é entender as causas e os impactos da ausência da regulamentação fundiária no contexto da realidade e no cotidiano dos indígenas Katokinn e os seus desdobramentos na formação e desenvolvimento daquele grupo étnico.

O estudo aqui descrito apresenta o cenário propulsor que contribui para a formação da comunidade indígena Katokinn, a qual enfrentou desafios relacionados à invisibilidade e perseguições ao longo de sua trajetória. Buscamos, além disso, discutir e refletir sobre os principais problemas causados à etnia pela ausência de demarcação territorial a qual vem afetando-o economicamente. A escolha do recorte temporal da pesquisa corresponde ao processo de reivindicação de terras do povo, a partir de fontes documentais, de 2002 até 2023, entretanto, suas mobilizações começaram muito antes, desde 1989, junto com os Jiripankó e Karuazu, habitantes do mesmo município.

A pesquisa bibliográfica buscou ancorar-se em textos de autores que pesquisaram sobre a mesma questão, tais como: Amorim (2017), um dos principais pioneiros ao tratar da ressurgência dos povos no Alto Sertão alagoano; em Raffestin (1993), (2012), buscamos conceituar a definição de território e territorialidade, aliado a Haesbaert (2004, 2007, 1997) sobre os desdobramentos de tal conceito no campo funcional e simbólico; Andrade (2003) e Dória (2005) nos nortearam a partir dos laudos antropológicos produzidos acerca dos povos do Alto Sertão de Alagoas, os quais serviram de subsídio para compreendermos tanto a formação da aldeia, a partir da sua divisão com os Karuazu. Utilizamos Cellard (2012) para traçar linhas metodológicas sobre a análise documental.

Iniciamos a ação pelo uso de pesquisa documental acerca da circunstância territorial dos Katokinn, em documentações emitidas pela comunidade à FUNAI – Maceió fornecida pelo atual Cacique, Daniel Soares do Nascimento. Com base na metodologia da pesquisa

de campo delineada por Malinowski (1984), empreendemos duas incursões durante os períodos de abril de 2023 e fevereiro de 2024. Com a primeira ida à área, nos foi possibilitado o acesso inicial às fontes documentais, as quais foram digitalizadas e catalogadas por ano de produção e tipo de documento. E na segunda imersão, utilizando o método da observação participante, vivenciamos alguns aspectos da cultura daquele povo e testemunhamos um dos seus rituais sagrados chamado Queima do Cansação. Essa experiência nos auxiliou na compreensão da inserção do território no contexto religioso.

Implicações político-identitárias

Famílias indígenas de Pankararu, originárias da região de Jatobá – PE, do aldeamento denominado de Brejo dos Padres, iniciaram um processo de diáspora motivado pela necessidade de escapar de perseguições por parte de latifundiários e em busca de melhores condições econômicas. Chegaram à localidade denominada, atualmente, de Pariconha, originando o grupo indígena Karuazu. Com o passar do tempo, o grupo dividiu-se, originando os Katokinn que habitam a periferia, a poucas ruas de distância do centro da referida cidade, condição que associada à proximidade com população não indígena, contribuiu diretamente para a urbanização da aldeia. Como veremos nas imagens a seguir, ao entrar na aldeia há uma tímida separação dos territórios, pois há uma interrupção do calçamento da rua (foto no canto inferior, à esquerda) para dar início ao Terreiro Sagrado, espaço reservado à maior parte dos rituais daquele povo, retomando a pavimentação logo após esse espaço (foto no canto inferior, à direita).

Figuras Nº 1: O Terreiro, o Poró, a aldeia

Fonte: Acervo pessoal dos autores, 2023

Como observado, a foto superior esquerda apresenta o terreiro e ao fundo, o Poró; Na segunda imagem, superior, direita, esse espaço pode ser observado com mais detalhes, destacando uma frase de boas-vindas, mesmo existindo interdições à entrada de estranhos à cultura. Esse ambiente é um lugar sagrado marcado por intensas restrições, nenhuma pessoa de fora tem autorização de presenciar os rituais ocorridos naquele ambiente. Os indígenas que participam dos rituais se configuram em um grupo seletivo; Tal intervenção se deve a ritualística em torno da chamada dos Encantados⁹⁰ para uma ação física ou espiritual (Peixoto, 2023). Na terceira imagem, no canto

⁹⁰ Entidades sagradas centrais em toda cosmologia indígena descendentes do tronco de Pankararu-PE; são os ancestrais indígenas que moram no reino do Sagrado, porém não passaram pela experiência de morte.

esquerdo inferior, há a linha a qual divide o calçamento do território urbano, do Terreiro Sagrado; Na quarta imagem observamos com mais evidência as casas dos indígenas e a rua que dá continuidade após o espaço do Terreiro, retomando o calçamento e os ares de urbanidade. A princípio, quando aquele espaço fora levantado, as casas dos não indígenas ao redor daquele local, não existiam (Amorim, 2017).

A presença da morada de não-indígenas que circundam a aldeia e o centro da cidade localizado a poucas ruas de distância do Terreiro (menos de 1 Km de distância), conflui para aquele povo possua o menor Terreiro oficial, evidenciando o processo de urbanização da aldeia, sendo agravado pela ausência da demarcação, ocasionando a inexistência de um espaço para cultivo próprio para a garantia da subsistência do povo. A falta de demarcação de terras, ou a aquisição de um espaço territorial para estabelecer uma reserva, vem resultando em carências econômicas evidentes no dia a dia da aldeia.

A história do povo Katokinn é marcada por resistências e reivindicações de direitos tradicionais, sendo a garantia da “Mãe Terra⁹¹” um dos principais meios de condicionar e possibilitar a qualidade de vida física, espiritual e cultural desses povos. Para isso, devemos, primeiramente, entender o conceito de território trabalhado neste estudo. Raffestin nos apresenta que:

⁹¹ É o termo utilizado nas fontes documentais pelos Katokinn ao referir-se ao território indígena, optamos por usá-lo no título a fim de exteriorizar a relação íntima daquele povo com a natureza e evidenciar a precarização territorial sofrida por aquele povo. São órfãos da Mãe Terra, pois foram tirados dela, dando origem às diásporas que os levaram até Pariconha/AL.

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator «territorializa» o espaço.” (Raffestin, 1993. P. 143).

Tal conceito, conforme delineado, coincide com a noção de espaço geográfico, o qual foi territorializado pela comunidade indígena por meio de suas práticas cosmológicas. Isso o confere significado, transformando-o em seu território e fazendo dele uma extensão do coletivo. No entanto, a fragilidade deste se mostra de forma flagrante entre os povos do Alto Sertão de Alagoas o que evidencia a ausência de suporte por parte do Órgão Indigenista Oficial, trazendo à tona a urgência para a demarcação de suas terras.

A atividade econômica dos Katokinn consiste principalmente no trabalho agrícola, atuando com grandes proprietários rurais, ou posseiros locais, como meeiros, cultivando em terras alheias e dividindo a safra pela metade (Amorim, 2017), por não possuírem uma área cultivável, além de oferecer sua força de trabalho para as usinas e o corte da cana-de-açúcar no «sul», como se referem à zona canavieira no estado (Dória, 2005). Já os que tentam viver na cidade podem estar sujeitos a enfrentar os males do preconceito, comumente presentes na sociedade não indígena. A situação mais frequente apresentada, nesse contexto, é a tentativa de invalidação da identidade indígena.

De maneira geral, as sociedades humanas estabelecem seus territórios com base no sentimento de pertencimento territorial, associado a uma perspectiva idealista ou simbólica (Haesbaert, 2004), sendo essa abordagem particularmente acentuada ao considerar as populações indígenas. Ademais, a área dessas populações é

fundamentalmente moldada para garantir a subsistência do grupo, representando assim uma manifestação materialista do território, por meio do uso da terra (Haesbaert, 2004). Limitar a compreensão de tal ambiente apenas à perspectiva materialista não abarca a totalidade do tema em tela, uma vez que também pode se configurar como um espaço impregnado de significados religiosos, sendo o local onde o imaterial cultural do povo Katokinn se manifesta por meio do Terreiro Sagrado.

Seguindo essa ordem de ideias, devemos entender o território funcional enquanto o espaço – não no sentido trabalhado por Raffestin (1993) enquanto matéria prima a qual possibilita sua construção, mas, no sentido geral da palavra – possibilitador, mesmo que minimamente, de uma condição de subsistência para um grupo ou povo (Haesbaert, 2004), pois não há a existência de indivíduos sem território, mas sim, formas extremamente precárias de territorialização, como o grupo étnico *locus* desse estudo, o qual enfrenta, atualmente, um processo de reclusão territorial, tendo em vista a morosidade do Governo Federal ou a negligência dele, para a efetivação do trabalho de demarcação da Terra Indígena (T.I).

O território é um recorte espacial no qual são exercidas relações de poder e afeto sobre ele, onde grupos vão identificar e criar raízes sobre o lugar (Haesbaert, 2007), seguindo essa conjuntura, ele torna-se simbólico pelas representações culturais imbuídas pelo grupo, como o pertencimento étnico-cultural e identitário do povo (Haesbaert 2004), sendo impossível desassociar um conceito do outro (funcional e simbólico). Diante do exposto, concebemos tal ambiente como o principal elemento para a prática da cultura indígena, pois liga o mundo cosmológico e o mundo terreno através do Terreiro ritualístico, este, sendo considerado a morada dos Encantados e espaço possibilitador dos costumes e das tradições indígenas.

É nos rituais ocorridos no Terreiro dos Katokinn (Corrida do Umbú, Puxada do Cipó, Queima do Cansação, Flechada do Umbú, entre outros) que a sua identidade é reafirmada, fortalecendo os elos identitários da comunidade e com seu sagrado; A comunhão do povo em tais momentos ritualísticos visa, além disso, fomentar a proteção tanto para os integrantes daquela comunidade como para sua safra (Valentim; Peixoto, 2023). Nesse sentido, é estabelecido um sistema de manutenção de tais manifestações culturais de forma anual, ou periódica, visando garantir aos indígenas a resguarda de quaisquer malefícios, atribuindo, assim, a junção dos conceitos apresentados anteriormente: funcional por ser a sua morada e o ambiente proporcionador de tais momentos extremamente importantes para aqueles indivíduos, e simbólico por direcionar um significado identitário para todas as suas performances religiosas.

Ainda seguindo essa ideia, através de nossas investidas ao campo, pudemos atestar que é no Terreiro sagrado onde se fortalecem as relações interpessoais da comunidade. Um grande senso de companheirismo paira sobre os rituais, nos quais, membros da comunidade contribuem de alguma forma para que eles ocorram: doando o fumo, a comida para ser servida à comunidade e aos Praiás, buscando, na mata, os ramos de Cansação (*Fleurya Aestuans*) e os preparando para o ritual; Os mais velhos ensinando os mais novos sobre a cosmologia indígena, ou seja, aquele ambiente, além de ser a morada do Sagrado é o possibilitador de uma construção da memória coletiva de tal povo (Candau, 2016).

Devemos estar devidamente situados com tais conceitos para entender o território como um dos elementos fundamentais para o fortalecimento, manutenção e prática da cultura indígena dos Katokinn, pois pertencimento está diretamente ligado ao lugar, a comunidade, a uma tradição e a um senso de pertencimento coletivo,

afinal, é nele que se manifesta o imaterial cultural desses povos (Peixoto, 2023). Temos, a exemplo disso, outra etnia, de mesma ponta de rama⁹² (Arruti, 1996), os Jiripankó,

[...] sair do seu território significa se separar do lugar que abriga o imaterial, que lhe dá sentido, materializa e depois converte-o em memória coletiva. Essa concepção implica dizer que os povos que sofreram ataques, diásporas, deslocamentos e ajuntamentos, não tiveram anulada a possibilidade de se refazer, pois mantiveram a capacidade de transmissão cultural a partir da memória ancestral que eclode em espaços como o Terreiro [...] (Peixoto, 2023. P. 197).

Analisando nesse sentido, podemos afirmar que perder seu território é equivalente a desaparecer (Haesbaert, 2004). Da mesma forma, desabrigar-se da morada do Sagrado é uma perda extremamente dolorosa para o povo Katokinn, pois o território é a extensão do grupo e o Terreiro, a morada do Encantado. Esses dois elementos são de extrema importância para a crença da etnia e são, igualmente, indissociáveis do território.

Não podemos deixar de discutir e analisar sob uma ótica política o território indígena, afinal, tal pauta é, acima de tudo, um assunto político que abarca os desdobramentos identitários e simbólicos. Os Katokinn estão há mais de 20 anos sendo alvos da morosidade da União e da FUNAI na efetivação da demarcação territorial, consequência, também, do Órgão Indigenista Oficial ter sido omissos

⁹² Troncos Velhos/Ponta de Rama é um sistema de metáforas criado por Arruti (1996), organizado em um sistema de parentesco que traduz a distância daqueles indígenas e de seus antepassados distantes. Sendo considerados parentes aqueles que possuem alguma ligação sanguínea ou imaginária de grupos politicamente unidos.

ou insensível à pautas e reivindicações dos povos indígenas do Alto Sertão alagoano, afinal, tais povos (Karuzu, Katokinn, Kalankó e Koiupanká) só tiveram o reconhecimento étnico por meio de lutas intensas e mobilizações políticas de autoafirmação como indígenas frente a sociedade envolvente, apresentando, por exemplo alguns de seus rituais, como o Toré.

De acordo com o art. 231 da Constituição Federal de 1988 e com o art. 35 da lei 6001 de 1973, parágrafo único, compelem o dever da União em reconhecer a organização social dos indígenas, bem como seus territórios tradicionalmente ocupados, cabendo, também, a esse órgão demarcá-los, protegê-los e respeitá-los, bem como garantir o auxílio de tais povos em causas judiciais ou extrajudiciais. Entretanto, amparados pelo material documental em posse do povo Katokinn, não foi possível a comprovação se houve, de fato, uma mobilização ou interesse da União em efetivar a demarcação territorial, uma vez que dispomos apenas de cartas e ofícios solicitantes de informações acerca da situação fundiária de tal povo, não possuindo nenhuma resposta em devolutiva.

Mesmo diante da suposta negligência por parte da União, através FUNAI, os Katokinn não cessaram em exigir o posicionamento em relação ao direito à sua terra, cobrando-os ativa e efetivamente, a partir do ano de 2002, como veremos no tópico seguinte, para a contratação de antropólogo a fim de produzir o levantamento etnográfico e dar início ao processo de demarcação.

Devido a tal morosidade, um dos principais impactos para os Katokinn é de natureza econômica, uma vez que a falta de acesso à terra, um direito tradicional previsto no Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, compromete a estabilidade da comunidade. Por consequência disso, a aldeia se tornou urbanizada, sendo localizada na

periferia do município de Pariconha, não havendo nenhuma fronteira visível entre o território indígena e o não-indígena.

Isso os leva a migrar sazonalmente para regiões onde o trabalho agrícola é mais viável, atuando como meeiros, no cultivo da cana-de-açúcar ou buscando emprego em outras localidades, como São Paulo – SP e Delmiro Gouveia – AL, a fim de garantir sua subsistência (Dória, 2005). Essa situação afeta de forma negativa e diretamente a vida religiosa, pois distancia os indivíduos do convívio na aldeia e das práticas ritualísticas que ocorrem nos espaços comunitários, além de deixar a comunidade dependente de demais regiões para assegurar sua subsistência, o que, por sua vez, enfraquece autonomia do povo Katokinn.

Frequentemente, a identidade pode se manifestar, a partir de perspectivas historicistas, em momentos ou contextos de atribuições, convertendo-se em memória coletiva para um povo (Candau, 2016). Por sua vez, a identidade cultural da comunidade se fortalece a partir de histórias de crises em comum entre grande parte dos membros de uma mesma etnia. Assim, como o caso dos Katokinn, que tiveram de se invisibilizar a fim de evitar as represálias da sociedade envolvente e somente a partir de 1998 a 2002, encorajados por outros grupos étnicos (Barth, 2000) da mesma região, como os Jiripankó, ressurgiram, reafirmando sua identidade frente à população nacional, fortalecendo um grande elo de relações entre tais comunidades.

Graças às mobilizações para o reconhecimento étnico e territorial, iniciadas a partir de 1980, os indígenas do Alto Sertão alagoano se estabelecem em uma relação estreita quanto à organização política, articulam-se e fomentam a aproximação fortalecendo os elos da sua situação político-fundiária e identitária. Além de tais povos estarem inseridos em um mesmo contexto, também há a comunhão em suas manifestações culturais, podendo existir a participação interétnicas em

rituais de diferentes comunidades, densificando os laços entre tais povos, tendo em vista que sua organização sociopolítica e cultural está em volta de uma causa em comum. Em corolário, podemos entender a territorialidade como a tradução de um sistema de relações que afetam o território (Raffestin, 2012).

Apesar da intensa mobilização dos povos indígenas do Alto Sertão, a União, juntamente com o Órgão Indigenista Oficial, não consideraram significativas as suas reivindicações, tanto no 1º Encontro Nacional de Povos pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, como as numerosas cobranças feita pelos Katokinn (podendo atestar isso com as demais documentações em posse da comunidade) referente ao posicionamento da FUNAI sobre sua situação fundiária, cabe ressaltar, até o momento não foi efetivada nenhuma tentativa de demarcação territorial, tendo somente sido produzido um diagnóstico antropológico dos povos do Alto Sertão alagoano, por Dória (2005).

Formação étnica Katokinn

Ao analisarmos os processos históricos que conduziram à formação do povo indígena Katokinn é importante entendermos os motivos pelos quais aconteceram as diásporas de Pankararu em Brejo dos Padres, no município de Jatobá-PE para o Município de Pariconha – AL, onde, inicialmente formaram o grupo étnico Karuazu⁹³ e posteriormente separaram-se e criaram, naquele mesmo município, a aldeia Katokinn. Conforme Andrade (2003), as diásporas se deram devido às más condições de vida enfrentadas pelos indígenas em Brejo

⁹³ O povo indígena Karuazu está situado na Zona Rural do município de Pariconha-AL, também descendente dos Pankararu de Brejo dos Padres, município de Jatobá-PE.

dos Padres, que iam desde a falta de oportunidades de trabalho até as dificuldades para encontrar terras e trabalhar como meeiros para poder viver com o mínimo de dignidade. Aliado a isso, foram alvos de constantes perseguições políticas.

Em meio as dificuldades para sobreviver e poder manter a cultura viva, em 17 de abril de 2002, os Katokinn sob a liderança da Cacique Nina⁹⁴, produziu uma carta que fora enviada à FUNAI – Maceió, uma petição referente ao reconhecimento étnico do povo Katokinn. O documento descreveu, inicialmente, a sua História (Arquivo Katokinn, 2002) desde a saída de Brejo dos Padres até Pariconha, destacando as dificuldades para garantir sua subsistência, justificando aquela diáspora. Na sequência, cita que com o passar dos anos as dificuldades também surgiram e se agigantaram em Pariconha quando os “brancos” passaram a se apropriar das terras indígenas.

Desde a chegada da primeira família, a de Zé Lucas, em 1923, até a vinda de outras nove, entre elas a família de Henrique, também oriundas do território dos Pankararu não há relato de outros habitantes na localidade. Segundo a narrativa (constante da carta elaborada pela Cacique) os descendentes de Pankararu foram os primeiros a habitar essa região, atualmente denominada de Pariconha, tendo os não indígenas, chegado por volta de 1930, conforme a referida carta enviado à FUNAI – Maceió em 17 de abril de 2002, época em que os povos do Alto Sertão estavam vivendo um contexto de grandes mobilizações, tanto em busca do reconhecimento étnico, no caso dos

⁹⁴ Maria das Graças Soares de Araújo, também conhecida como Cacique Nina, foi a primeira cacique Katokinn. Disputou o pleito eleitoral como candidata a Deputada Federal em 2018, bem como disputou a prefeitura de Pariconha, em 2020, em ambos os casos filiada ao Partido Comunista do Brasil. faleceu em 04 de março de 2022 aos 71 anos de idade em detrimento de um câncer.

Katokinn e Koiupanká, quanto em busca da demarcação territorial, pauta comum a todos aqueles povos.

Passamos a apresentar o conteúdo da carta, na intenção de manter a aproximação entre a narrativa e o documento. Dessa forma, mantivemos a escrita com os termos constantes daquele documento:

Somos o povo Catókin'n [*sic*], chegamos em alagoas [*sic*] desde o ano de 1923, somos descendentes do Povo pankararú, nossos antepassados vieram daquele povo no tempo em que as condições de vida naquela região estava precária, quando veio a família que era de Zé Lucas depois mais 9 famílias nessas famílias veio [*sic*] também a de Henrique sendo todos índios da tribo Pankararú, na região onde hoje está a cidade de Pariconha, pois na época [*sic*] que chegaram não havia habitação ou roçados na região que onde eles [*sic*] caçavam e pescavam, porque o território que sobreviveram antes de chegar os invasore [corrído] [corroído] tomando a terra do nosso povo, o nosso território [*sic*].

(Arquivo Katokinn, 2002, s/p, grifo da autora do documento).

Em contraponto à narrativa Katokinn, no texto da carta, Dória (2005) descreve que não há como atestar a presença tradicional dos indígenas descendentes de Pankararu em Pariconha, uma vez que, antes da chegada dos primeiros indígenas vindos de Brejo dos Padres – PE, já existiam habitações de não-indígenas na região de Pariconha. O que faz com que a narrativa Katokinn sobre a origem do seu povo, presente no manuscrito seja questionada.

No entanto, tal fato descrito por Dória (2005) não é suficiente para invalidar a necessidade da demarcação territorial do povo Katokinn.

Afinal, estes estão estabelecidos de forma duradoura naquele território, o que evidencia um caráter tradicional para a terra por eles ocupada (Brasil, 1988), cabendo à União demarcá-lo e cumprindo o que está previsto em lei.

O povo Katokinn imprime sua resistência naquele território, uma vez que continua a praticar seus costumes, tradições, entre outros elementos que compõem o povo Pankararu – PE, mantendo um elo com seus ancestrais, mesmo longe da sua terra de origem, até ressurgirem como povo Karuazu e serem reconhecidos em 1999, tanto pelos seus parentes quanto pelo seu tronco formador (Amorim, 2017).

A saída de Brejo para Pariconha resultou na formação do povo Karuazu e posteriormente Katokinn, devido à separação da comunidade que habitava o Alto da Pariconha. Sobre esse fato, Herbetta diz que,

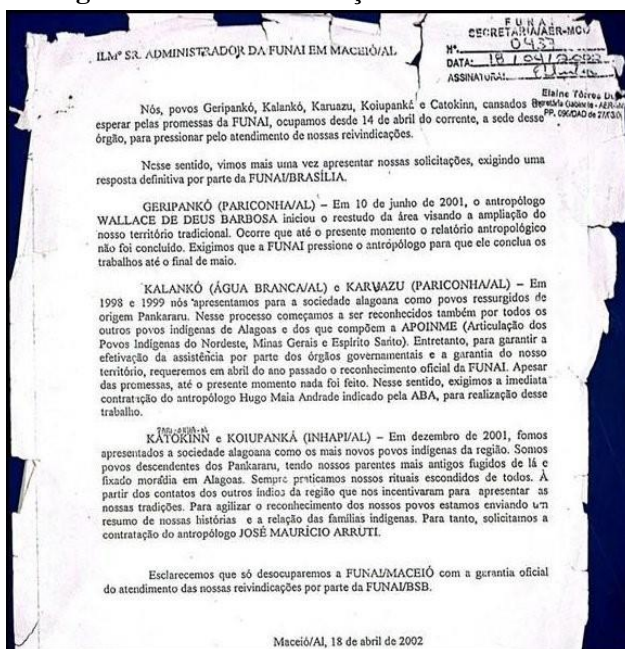
o cacique Karuazu lidera a comunidade de Tanque e o pajé, Antônio José da Silva, a do Campinho. A de Alto da Pariconha, ao separar-se dos Karuazu, deu origem a um novo povo – e um novo etnônimo – os Katókin, cujo pajé é Jovelino Soares de Araújo e cuja cacique é Maria das Graças Soares de Araújo, a Nina, filha de Jovelino. Os Katókin, cujo nome foi recebido dos encantados pela cacique Nina, através de sonhos, “reapareceram” em setembro de 2002 e são compostos por 62 famílias totalizando cerca de 350 índios (Herbetta, 2006, p.72).

A cacique Nina e líderes de outras etnias, principalmente os da região do Alto Sertão alagoano e os Pankararu–PE, criaram laços para que juntos conseguissem o reconhecimento étnico do povo Katokinn, o que Bourdieu (1997) define como rede de relação, ou em outras palavras, podemos definir como a união de grupos distintos em prol de alcançar suas petições, podendo ainda ampliar o conceito de rede de

relações a partir da formação interna do grupo, ou seja, os processos que ocorrem dentro do próprio território (Raffestin, 2012). Esse relacionamento foi de extrema importância para os povos indígenas, sobretudo do Alto Sertão alagoano, pois, com tal união foi possível alcançar o reconhecimento étnico daquele povo.

Na fotografia 01, apresentamos uma fonte documental referente às reivindicações feitas pelos povos do alto Sertão Alagoano Katokinn, Jiripankó, Karuazu, Kalankó e Koiupanká para o reconhecimento étnico e territorial, no qual foi produzido durante uma ocupação desses povos na FUNAI de Maceió – AL, onde oficializaram suas demandas com a produção do referido documento.

Figura Nº 2 – Reivindicações do Sertão – AL



Fonte: Arquivo Katokinn, 2002.

O documento apresentado foi entregue para o administrador da FUNAI, em Maceió –AL, solicitando-lhe a demarcação territorial dos povos Jiripankó, Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn. É importante destacar a complementação entre a carta assinada e enviada pela cacique Nina e o documento apresentado na fotografia 01, pois, ambos foram entregues no mesmo movimento e fazem parte do mesmo contexto, pois enquanto a carta descreve a História Katokinn a fotografia 01 apresenta a reivindicação do reconhecimento, sendo a primeira datada de 17 de abril e a última, um documento de 18 de abril de 2002. Os outros povos já tinham conseguido o reconhecimento étnico, com exceção dos Katokinn e Koiupanká (Amorim, 2017) que naquela ocasião buscavam serem, também, reconhecidos e terem suas terras demarcadas.

As reivindicações aconteceram em meio a um contexto em que os Katokinn sofriam por não poderem praticar seus rituais abertamente, suas festas e rituais eram celebrados fora das vistas dos não-indígenas (Arquivo Katokinn, 2002), pois temiam que os “brancos” não aceitassem suas tradições, como fizeram desde os primórdios da chegada dos seus antepassados às terras de Pariconha. Foi nessas circunstâncias que tanto a carta quanto o documento apresentado na fotografia 01 foram produzidas.

A fotografia 01 apresenta uma exigência feita dos povos do Sertão, que aguardavam um posicionamento da FUNAI sobre a definição do seu território, motivo pelo qual decidiram ocupar a sede administrativa em Maceió, planejando desocupá-la apenas quando obtivessem uma resposta concreta sobre o reconhecimento étnico dos Katokinn e Koiupanká, no entanto, permaneceram naquela ocupação entre os dias 14 e 19 de abril de 2002. Deixaram o local com a resposta de que os laudos Kalankó e Karuazu seriam iniciados naquele mesmo ano. No dia 23 de abril, do mesmo ano, o administrador regional com a

finalidade de solucionar o problema enviou uma carta para a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas (CGEP), pedindo a adoção das providências necessárias para a contratação de Antropólogo, para a realização do estudo solicitado pelos indígenas do Alto Sertão (Funai, 2002).

Tais documentos foram guardados por Nina à medida que iam sendo produzidos, pois, “a capacidade da memória é limitada e ninguém conseguiria pretender memorizar tudo” (Cellard, 2012, p.295). Por essa razão, a importância do trabalho de Nina, pois ao guardar os documentos estava preservando a História Katokinn para as próximas gerações. No entanto, foram armazenados sem nenhum cuidado específico e como resultado, muitos se encontram com manchas e rasgos, tornando dificultoso a leitura e transcrição de alguns trechos. Com a morte de Nina, em 2022, os documentos ficaram em posse de seu sobrinho, o atual cacique Katokinn, Daniel Soares do Nascimento. Constatamos que são poucos os documentos que abordam os processos que descrevem a origem até o reconhecimento oficial Katokinn, talvez esse seja o motivo do cacique não liberar facilmente o acesso a eles, pois ali está uma parte da História da formação étnica do seu povo.

De acordo com o texto apresentado na fotografia 01, cada grupo tinha uma reivindicação, que ia desde a demarcação, ampliação territorial e/ou reconhecimento étnico, no entanto, foi preciso a união de todos para terem maior notoriedade e, conseqüentemente, conquistar os seus espaços (Brito, 1992), dez anos depois da realização do laudo Jiripankó, no qual Brito cita a união entre os povos do Sertão, os Koiupanká e Katokinn se uniram em busca dos seus reconhecimentos perante o estado, essa união teve como resultado os relatórios étnicos de ambos os povos. O êxito no processo de reconhecimento, pode ser descrito como resultado da mobilização

frente aos órgãos indigenistas e, mesmo assim a comunidade Katokinn ainda espera a demarcação do seu território.

Embora tenham solicitado a contratação de um antropólogo para a elaboração do laudo de reconhecimento étnico em 2002, o reconhecimento formal ocorreu somente em 20 de maio de 2003, durante o 1º Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, realizado em Olinda – PE (Amorim, 2017). É imperioso ressaltar que o reconhecimento foi resultado da pressão exercida por esses e outros povos do Brasil sobre a FUNAI.

Considerações finais

Os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de atenção por parte dos etnólogos brasileiros (Oliveira, 1998). Diante disso, este estudo revelou a existência de uma lacuna no contexto acadêmico no que diz respeito à produção historiográfica sobre o povo indígena de algumas regiões do Brasil, como é o caso do povo Katokinn. Cabe a nós, enquanto estudiosos da história, redirecionar o rumo da produção acadêmica relacionada à temática indígena e integrá-la ao debate no campo da história. Com a divulgação deste estudo, almejamos contribuir para o preenchimento de alguma lacuna na história da referida comunidade indígena, além de contribuir com estudos sobre a História local e indígena do município de Pariconha – AL.

Os fragmentos de documentos aqui apresentados servem para atestar e evidenciar a morosidade por parte da União, juntamente com o Órgão Indigenista Oficial, além disso, apresentamos os principais problemas que tal hiato pode causar para a etnia, levando desde a problemas econômicos a sociais na comunidade, ocasionando, por consequência a vagarem a procura de empregos, muitas vezes

insalubres como no corte da cana, como meeiros ou tendo de se afastar da aldeia, morar em lugares ou cidades diferentes a fim de procurar empregos e garantir seu meio de subsistência, distanciando-se da vida religiosa, um dos cerne da identidade indígena.

Diversos são os impedimentos que dificultam o processo de demarcação, tais como a morosidade da FUNAI, juntamente com a altíssima burocratização da atividade; A soma de todos esses fatores contribui para a postergação na efetivação e conclusão definitiva do processo. Dito isso, o processo de demarcação de TI é uma emergência, para os povos indígenas do Sertão alagoano, pois participaram do evento na FUNAI – Maceió, uniram-se uma ampla mobilização que tinha relação com o contexto histórico da região e, seguindo a lógica do auto reconhecimento, reforçaram o seu desejo de reconhecimento das comunidades e em mobilizações públicas posteriores ratificaram que suas reivindicação não são apenas por espaço físico, mas por um território fundamental para a prática da cultura indígena e para o processo de comunicação com o sagrado.

Referências Bibliográficas

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Maceió: Iphan – AL, 2017.

ANDRADE, Ugo Maia.. **Relatório de Identificação étnica do grupo Karuazu (AL)**. Contrato de consultoria nº 22/2002/FUNAI. São Paulo, 2003.

ARRUTI, José Maurício Andion de Paiva. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. **Rio de Janeiro, RJ, UFRJ, Museu Nacional**, 1996. P. 39–42.

BOURDIEU, Pierre. **Capital Cultural, Escuela y Espacio Social**. México: Siglo Veinteuno, 1997.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de Vera Ribeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 25–35.

BRASIL. Constituição de (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: Promulgada em 5 de Outubro de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, Art. 231. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 30 de abr. De 2024.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 dez. 1973. Seção 1, p. 17481. Art. 35. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm. Acesso em: 30 de abr. De 2024.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm#:~:text=DECRETO%20No%201.775%2C%20DE,da%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%2C%20e%20no%20art. Acesso em: 28 de abr. De 2024.

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

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

CELLARD, André. Análise documental. In: Poupart Jean. *Et. Al. A pesquisa qualitativa*: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: 2012. P. 295–316.

DORIA, Siglia Zambotti. **Movimentos Katokinn, Karuazu, Kalankó e Koipanká**. Maceió: FUNAI/CGID. 2005.

FUNAI. **Pedido de Reconhecimento Étnico**. Disponível em arquivo GPHIAL, 2002.

HAESBAERT, Rogério. Precarização, reclusão e “exclusão” territorial. **Terra Livre**, v. 2, n. 23, p. 35–51, 2004.

HAESBEART, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2004.

HAESBEART, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 19–45, 2007.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **“A Idioma” dos índios Kalankó: Por uma etnografia da música no Alto-Sertão Alagoano**. Dissertação apresentada à Universidade de Santa Catarina, no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, SC: 2006.

KATOKINN, Arquivo. História Katokinn: Com assinaturas dos outros povos. 2002. Disponível em: **Acervo Gphial**, Palmeira dos Índios, 2024.

KATOKINN, Arquivo. Solicitação de um Antropólogo para a demarcação de terras. 2002. Disponível em: **Acervo Gphial**, Palmeira dos Índios, 2024.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. 2ª ed. São Paulo, 1978.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos» índios misturados»? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47–77, 1998.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó–Alagoas**. Alagoas: Editora GPFIAL, 2023.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, Claude. **Space, Territory, and Territoriality**. *Environment and planning D: Society and Space*, v. 30, p. 121–141, 2012.

VALENTIM, Letícia Alves; PEIXOTO, José Adelson Lopes. As Corridas do Umbu na Aldeia Katokinn. **Revista de Estudos Indígenas de Alagoas–Campiô**, v. 2, n. 1, p. 56–70, 2023.

SOB O SIGNO DA IMAGEM: iconografia indígena em clipes de músicas infantis

Ezequiel Pedro Farias Cajueiro *

José Adelson Lopes Peixoto **

Considerações iniciais

A imagem é um dos principais veículos de comunicação social, observa-se isso desde o período da pré-história, onde as sociedades Neandertais tinham a prática da pintura rupestre, datada como a mais antiga que se tem registro. Destacar essa capacidade que uma imagem possui de transmitir informações ao longo de vários séculos, é atribuí-la uma grande carga de poder, contudo, com o poder, vem-se na mesma proporção, a responsabilidade.

A linguagem visual, de uma forma geral, é rica e poderosa pois carrega em si uma pluralidade subjetiva de significados e representações. Na contemporaneidade do século XXI, a internet possui uma enorme incumbência de propagar e democratizar a

* Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, Campus III. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL. Email: ezequiel.cajueiro.2022@alunos.uneal.edu.br.

* *Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Professor Titular na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, Campus III. Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL e do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena em História – CLIND-AL. Email: adelsonlopes@uneal.edu.br.

informação, pois, o acesso, por meio dela, passa a ser muito mais palpável à população em geral. Contudo, esse acesso em massa à informação pode ser preocupante, pois deve ser questionado quem produz e reproduz essas informações, uma vez que os veículos de comunicação propõem “(re)combinações de conteúdos arcaicos sob pressão das forças do grupo, mas também como produtos da ciência” (Spink, 1993, p.6).

Os indígenas, ao longo dos anos, “foram perdendo espaço e voz na sociedade envolvente, devido ao discurso de sua inexistência e ao imaginário de um índio exótico, literário, propagado nas mentes da população não indígena” (Soares; Peixoto, 2017, p. 2). A sociedade dita dominante, em um processo de silenciamento e imposições culturais sobre os povos originários, cada vez mais reproduz discursos preconceituosos acerca dessas culturas, um exemplo disso são as músicas analisadas neste estudo.

Com o intuito de iniciar uma discussão sobre tal contexto, dá-se o objeto de estudo desse artigo, os quatro clipes das músicas infantis: “Índiozinhos”, também interpretada pelo grupo Galinha Pintadinha; “Paxuá e Paramim”, de Carlinhos Brown; “Índio Beleza”, do grupo Dani e os Pequeninos e o “Curumim Iê Iê”, interpretada por Mara Maravilha, todos os clipes dessas músicas podem ser encontrados nos canais do *YouTube* dos referidos artistas. A escolha das músicas aconteceu por elas reforçarem a imagem preconceituosa e folclórica construída no senso comum a respeito dos povos indígenas.

O objetivo desse trabalho é tecer uma análise crítica/descritiva acerca das representações visuais sobre estes povos, nesses clipes musicais, discutindo e problematizando a forma como eles são apresentados nesses espaços. A importância dessa pesquisa se configura porque a música, assim como outros meios de manifestações culturais, deve configurar um elemento de

representatividades e possibilidades, dando espaço as classes menos favorecidas e mais marginalizadas na sociedade. Sendo, portanto, um instrumento de enfrentamento e combate aos estereótipos e a toda forma de preconceito e discriminação, auxiliando na construção de um pensamento crítico que favoreça a construção de um mundo melhor e mais igualitário.

Inicialmente, a metodologia de pesquisa parte de uma análise crítica/descritiva das imagens contidas nos quatro cliques das músicas selecionadas, para tanto, foram dispostas em quatro pranchas fotográficas, cada uma contendo quatro imagens, todas capturadas nos canais do *YouTube* dos cantores. Paralelamente, realizou-se uma abordagem qualitativa, revisando a bibliografia de autores que abordam a temática. Para analisar as imagens, foram trabalhados os conceitos de iconologia e iconografia de Panofsky (2017), as noções de interpretação de imagens de Silveira (2005) e a definição de “signos” de Peirce (1977). Utilizou-se, também, os estudos de Monteiro (1999) que discorre acerca da história dos povos indígenas na sociedade; Por fim, Peixoto (2023) e Mendonça (2023), que abordam a importância da religião e de suas práticas entre os indígenas Jiripankó – AL e os simbolismos e significados das pinturas corporais indígena.

Signo e imagem: definição iconográfica

Um dito popular, cuja autoria é atribuída ao filósofo chinês Confúcio (~552 a.C.), diz que “uma imagem vale mais que mil palavras”; Em outra leitura desta afirmação, poder-se-ia dizer que “mil palavras cabem em uma imagem”. Será discutido, nesse estudo, o poder de informação que uma imagem possui e as responsabilidades

que elas carregam. Dois pontos de preocupação evidentes podem ser destacados: a finalidade a qual se produziu a imagem e sob qual óptica e métodos ela será interpretada.

Quando o título deste trabalho, “*Sob o signo da imagem*”, é proposto, utiliza-se do conceito de signo apresentado por Peirce (1977), definido como sendo “[...] aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém” (Peirce, 1977, p. 46). Tratando da iconografia de indígenas, as imagens a serem analisadas serão interpretadas como signos para quem às produziram, visto que, quando se escolhe uma determinada caricatura para representar os indígenas, em um clipe de música infantil, intrinsecamente está querendo dizer, para os telespectadores, que eles configuram aquela realidade. A imagem é um discurso universal e segundo Silveira (2005), esta é uma das suas vantagens:

Entre as vantagens de um texto constituído por imagens, de acordo com alguns teóricos, destaca-se o fato de ele ser universal, pois vence a barreira da linguagem, podendo, através de um entendimento imediato, ser compreendido por pessoas de língua e cultura diversas. Outra vantagem, comumente apontada, é a de que a imagem permite uma leitura em menos tempo do que o requerido pelo texto escrito, tornando-a atraente aos potenciais leitores (Silveira, 2005, p. 113).

Em um hipotético cenário, onde a letra da música tenha falhado ao transmitir por completo a informação almejada, o seu clipe pode cumprir esse papel; Pois as imagens, os personagens e o cenário, assim como outros aspectos do clipe, carregam em si uma mensagem, a mesma que se quer passar na música. Contudo, em muitos casos, a mensagem que se passa visualmente é muito mais rápida e fácil de ser compreendido do que aquela que se passa textualmente.

Se por um lado, a imagem enquanto código visual, será analisada pela perspectiva óptica de Charles Peirce; Por outro, enquanto detentora de seus próprios significados e para que seja possível a sua interpretação, esta será analisada sob a lógica de Erwin Panofsky (2017), que as defende como sendo um veículo de comunicação. A imagem carrega, em si própria, uma função ou uma mensagem, pois “a intenção [da pintura ou imagem] acha-se definitivamente fixada na ideia da obra, ou seja, na mensagem a ser transmitida, ou na função a ser preenchida por ela” (Panofsky, 2017, p. 31).

Ponderando-se as intenções que podem vim abarcadas em uma imagem, é necessário discuti-las com rigor e cautela. Por isso, neste artigo, a análise das imagens de alguns indígenas em clipes de músicas infantis será feita seguindo um rigor acadêmico, pois serão discutidos temas como representações, significados, interpretações e discursos visuais. Esta análise se amparará nos conceitos de iconologia e iconografia apresentados por Erwin Panofsky (2017) e definidos como sendo “a descrição e classificação das imagens. Pois coleta e classifica as evidências, mas não se considera obrigada ou capacitada a investigar sua gênese ou significação” (Panofsky, 2017, p. 53). Nessa perspectiva a nossa análise será centrada na descrição visual, na mensagem que ela transmite ao espectador.

O que diz uma imagem e o que, por ela, pode ser interpretado

A imagem é definida, segundo Joly (1996) *apud* Silveira (2005, p. 114 e 115), enquanto a representação de algo físico, pois ela é “antes de tudo, algo que se assemelha a alguma coisa [...], porém não à. Sendo definida, portanto, como signo analógico”. A imagem é, de certa forma, um espelho da realidade, por isso discutiremos um dos caminhos para a sua interpretação.

Algumas músicas brasileiras, sobretudo as infantis, costumam abordar em suas letras a temática indígena, pois de certa forma é um tema que chama bastante a atenção das crianças. Até aí não existiriam problemas, se os compositores tivessem a mínima preocupação de realizar uma pesquisa de caráter etnográfico, visando entender no que consiste e como se comportam essas culturas, para que o espaço de influência que a música ocupa na sociedade, pudesse ser usado de forma correta, propagando a verdadeira imagem do que é ser indígena.

Contudo, tais espaços ainda são usados para apresentar uma imagem folclorizada e preconceituosa desses povos. Neste trabalho, serão analisadas algumas pranchas de imagens capturadas dos cliques musicais já elencados, discutindo como estes povos são representados visualmente. A primeira imagem consiste em uma prancha de 4 fotografias capturadas do clipe da música “Indiozinhos”, de composição desconhecida e interpretada pelo grupo Galinha Pintadinha, podendo ser encontrada no canal do *YouTube* “Disney Brasil”.

Na noção de Silveira (2005), pode-se dizer que o processo de interpretação de uma imagem passa por três etapas: [I] Recebimento da informação nova (imagem); [II] Processamento dessa informação, partindo das suposições e informações pré-existentes no indivíduo; [III] Conclusão (ou implicação) contextual, uma vez assimiladas as informações, novas e velhas, o indivíduo faz a sua leitura e interpretação pessoal da imagem.

Cabe o argumento de Sperber e Wilson (1995) de que, o interlocutor, quando recebe uma imagem, usa-se de suas crenças e suposições para interpretá-la. Ou seja, uma pessoa, quando se depara com essas representações gráficas da música “Indiozinhos”, projeta nela tudo que já tem pré-construído, no seu imaginário, do que é ser indígena. Esta música serve como reforço da visão

folclorizada, pois se o indivíduo não possui nenhum conhecimento do que configura ser indígena, ele está suscetível a crer na imagem que a música passa.

Se for construída a imagem de um indígena, exclusivamente a partir da música 1, seria obtido os seguintes estereótipos: figura totalmente desnuda, com traços fenotípicos orientais e o cabelo majoritariamente liso, preto e cortado em formato arredondado; Seres totalmente indefesos e ingênuos, de fácil manipulação e passíveis as ordens dos seus “senhores”. Mas também, pode-se observar características de um indivíduo que vive, exclusivamente, em aldeias na mata fechada. Além disso, pode ser observado as penas de aves em suas cabeças e a utilização de canoas (barcos) como único meio de transporte, conforme observamos nas imagens contidas na prancha a seguir:

Imagem 1: Música “Indiozinhos”, Galinha Pintadinha



Fonte: Reprodução do YouTube (Canal: Disney Brasil)

Para dar continuidade a esta análise descritiva destaca-se uma segunda música, cujas imagens foram capturadas do clipe “Paxuá e Paramim”, música escrita e interpretada por Carlinhos Brown e encontrada no seu canal do *YouTube*. Conforme pode ser observado nas imagens da prancha a seguir:

Imagem 2: Música “Paxuá e Paramim”, Carlinhos Brown



Fonte: Reprodução do YouTube (Canal: Carlinhos Brown)

Na música de Brown, o indígena é apresentado como o protetor das florestas. Os versos dizem: “*Paramim nasceu do céu, pra floresta proteger [...] Protege a natureza, enchendo o mundo de paz [...] Paramim índio caboclo, da floresta protetor*”; E no clipe, o indígena é retratado dentro de uma floresta fechada. Os dois personagens protagonistas aparecem cercados de animais, enquanto se estabelece um diálogo entre índio-animal. Aduzindo, com isso, uma ideia dicotômica de que, por um lado ou o indígena está sendo equiparado aos animais, em um movimento de desumanização desses povos; Ou, por uma outra perspectiva, ele está sendo mostrado enquanto um guru selvagem que fala com os bichos.

Para quem não conhece as culturas dos povos originários, pode ser difícil imaginá-los totalmente inseridos na sociedade, partilhando de espaços e objetos que outrora fora dito pertencer apenas ao “homem branco”. É mais cômodo, dentro dessa ignorância, assumir e perpetuar discursos errôneos acerca desses povos como, por exemplo, os que são propagados nestas músicas. Tavares (2018), enfatiza:

A chamada “civilização” nunca conseguiu, ou não quis, integrar, de fato, os indígenas. [...], e os que conseguiam ingressar no mundo dos não-índios jamais lograram ser vistos como brasileiros. Índios. Sempre índios, com toda a carga de preconceito e discriminação que a palavra carrega (Tavares, 2018, p. 158).

No senso comum se constrói a mesma imagem que Darcy Ribeiro, no livro “Os índios e a civilização” (1970), chama de “índio genérico”, ou seja, seres apáticos, cada vez mais parecidos entre si e passivos no processo de dizimação cultural. A música *Paxuá e Paramim* traz, em seu clipe, a noção dos indígenas como seres místicos, o cenário, assim como o jogo de luzes, remetem à ideia do ser espiritual que habita em outro plano. Outro ponto preocupante é na segunda cena da imagem 2, onde um dos personagens aparece flutuando, essa lógica trata-se de uma ideologia que coloca o indígena no mesmo patamar de um bruxo ou feiticeiro, como seres que transitam entre os planos espirituais. Novamente, isso configura o processo de desumanização desses povos.

O principal mantedor do preconceito é a desinformação, nesse sentido Monteiro (1999) afirma que: “[...] ainda sabemos pouco sobre a história desses povos e, pior, que o imaginário brasileiro continua povoado de graves distorções e preconceitos a respeito dessas populações” (Monteiro, 1999, p. 248). Enquanto houver ignorância e

desinformação haverá, na mesma intensidade, preconceito e intolerância.

Símbolos e significados: a pintura corporal indígena

Existem alguns símbolos e objetos diretamente associados a cultura indígena, algumas peças plumárias como o cocar é uma delas; Mas também pode-se citar o campião, a zarabatana, o maracá e tantas outras. Por outro lado, quando se quer representar o indígena, geralmente de forma pejorativa, reproduz-se algumas práticas como, por exemplo, as cantorias, as vestimentas compostas apenas por saíotes de palha e a pintura corporal.

Para além de discutir todos os estereótipos que estas músicas ajudam a disseminar, neste tópico, será destacada a prática da pintura corporal citada acima. Destaca-se, assim, a música “Índio Beleza”, que compõe a imagem 3 a seguir, interpretada pela artista Dani e os Pequeninos e disponível em seu canal do *YouTube*. Esta música, tanto em sua letra quanto em seu clipe, faz referência a pintura corporal.

Imagem 3: Música “Índio Beleza”, Dani e os Pequeninos



Fonte: Reprodução do YouTube (Canal: Dani e os Pequeninos)

A imagem 3 externa um cenário onde o indígena é apresentado dentro de uma mata fechada, cercada por árvores, rios e animais; O personagem possui uma pele negra não-retinta (parda) e o cabelo preto, liso e com um corte arredondado. Contudo, outro ponto chama bastante atenção, são as pinturas presentes em seu corpo, pois o personagem aparece com a região do tórax, pescoço, braços e rosto com desenhos circulares pintados em branco, porém, não é possível identificar se a região dos olhos está pintada, pois, aparece coberta pelo cabelo.

Talvez essas pinturas pareçam inocentes ao telespectador, afinal é uma característica própria dos indígenas, mas para discutirmos as problemáticas imbuídas nelas é necessário contextualizar antes o que esta prática representa para tais culturas. Por isso, Mendonça (2023) diz que “[...] a pintura corporal funciona como ligação entre o humano e o sagrado, justificando seu uso e, ao mesmo tempo, reforçando as memórias e identidade dos envolvidos” (Mendonça, 2023, p. 54).

As pinturas corporais, assim como os cânticos e tantos outros símbolos e objetos utilizados pelos indígenas, são práticas que complementam a realização dos seus rituais. Funcionam como um elo entre o humano e o divino, em outras palavras, liga o indígena aos seres Encantados⁹⁵. Mendonça ainda diz que “As associações entre esses [Seres Encantados] e as práticas culturais condicionam uma série de ‘portas’ e vínculos com o sagrado, baseadas em práticas como

⁹⁵ Os Encantados são indígenas que não passaram pela morte, se encantaram vivos e como tal são cultuados. Sobre esse encantamento pouco pode ser descrito, pois é parte do mistério que funda o universo cosmológico dos Pankararu e das suas ramas e pontas e de rama, se convertendo, na atualidade, no segredo dos seus rituais e na fronteira para o não-indígena. (Peixoto, 2023, p. 34)

a pintura corporal. [...] liga os indígenas à religião” (Mendonça, 2023, p. 56).

Para entender a importância da religião para o indígena recorremos a Peixoto (2023), que diz:

Para o indígena, sua religião significa estreita aliança com o sagrado, tanto quando busca proteção quanto em comemoração por alguma conquista. Seus rituais e suas festas são momentos de profunda harmonia com a natureza e com as suas forças, além de se converterem em encontros com suas origens e tradições (Peixoto, 2023, p. 63).

A pintura corporal indígena está diretamente ligada ao sagrado, por este motivo que, ao abordar este tema, alguns cuidados precisam ser tomados. Muito se fala da profanação do sagrado cristão-católico e o quão respeitado ele precisa ser, de fato, todo sagrado precisa ser respeitado. Contudo, pouco é falado acerca do respeito, por muitas vezes inexistente, que se deveria ter para com as religiões que fogem do eixo cristão-europeu, a exemplo das religiões de matriz afro-brasileira e indígena.

Qual é a “cara de índio”?

As imagens até aqui analisadas retratam os indígenas por meio de personagens animados, sempre de uma forma inanimada, como se esses povos não tivessem uma cara para ser mostrada. A tentativa de silenciamento, ou até mesmo de apagamento das culturas originárias, entra em choque com a visibilidade que os indígenas vêm tomando na sociedade no último século, mesmo esta acontecendo a passos muito lentos. Monteiro destaca que “[...] a crescente visibilidade dos índios

nos últimos anos tem deixado a sociedade brasileira um tanto perplexa. Aprende-se, desde pequeno, que os índios são coisa do passado. (Monteiro, 1999, p. 237).

Rompendo com o movimento de descaracterização dos indígenas, pode-se citar a Música “Curumim Iê Iê” (1991) de autoria de Paolo Manavello Bonali e Carlos Roberto Cavalcanti de Albuquerque, interpretada pela Mara Maravilha. Esta música traz, em seu clipe, dez crianças indígenas (cuja etnia é desconhecida) para protagonizarem a cena. O clipe, de 1991, é encontrado no canal do *YouTube* da Cantora, destaca-se a seguir, na imagem 4, algumas cenas capturadas dele.

Imagem 4: Música “Curumim Iê Iê”, Mara Maravilha



Fonte: Reprodução do YouTube (Canal: Mara Maravilha Oficial)

Uma coisa precisa ser inicialmente destacada, mesmo trazendo crianças indígenas, o clipe peca muito em retratá-las da mesma forma estereotipada, quando as apresentam despidas em uma floresta, induzindo a ideia do indígena como o selvagem que vive isolado da civilização. A escolha por crianças pode ser associada ao pensamento do ser puro e perfeito, “uma característica do século XIX que serviu

para negar ao índio a condição de autônomo. Por ser puro, o índio deveria ser “protegido” pelos portugueses, por isso, os colonizadores se acharam no direito de tomar o seu território e impor as suas leis” (Florêncio, 2016, p. 40).

Por um lado, o movimento do Romantismo, no século XIX, sobretudo na literatura, construía a imagem do indígena enquanto um ser puro, indefeso e selvagem que precisava ser cuidado e protegido, seja pelo Estado ou pelos colonizadores. Por outro, nos séculos XX e XXI, em passos lentos, iniciou-se um processo de visibilidade das culturas tradicionais, onde os povos indígenas começaram a ganhar representatividade, seja nas músicas, nas novelas, no cinema ou nos outros espaços da sociedade de forma geral.

Considerações finais

Proporcionar discussões acerca das representações que os povos indígenas ocupam nos espaços de manifestações culturais, especialmente na música, é de suma importância e se estende para além do analisado aqui. É necessário ter ciência de que as culturas indígenas, assim como diversos outros grupos culturais, são múltiplas em símbolos e significados, abarcam uma diversidade de crenças, ritos e costumes. O que não se pode, de forma alguma, é generalizar toda a cultura desses povos e julgá-las a partir da perspectiva “de fora”, por vezes regada à intolerância e discriminação.

Veículos de informação, assim como espaços de grande alcance e impacto social, representam uma enorme influência nas pessoas, que, por vezes, encaram as informações expressas ali como verdade absoluta. Sobretudo, em se tratando dos artistas analisados neste trabalho, por possuírem uma forte influência, podem, mesmo não intencionalmente, provocarem uma imagem totalmente errada acerca

dos povos originários, contribuindo com a disseminação de preconceitos e estereótipos acerca dessas culturas. Tal fenômeno pode desencadear, além da desinformação, atos de violência contra as populações indígenas, algo fácil de ser presenciado na sociedade atual.

Este artigo não configura o produto final de uma pesquisa, é parte integrante de um processo de provocações que tem por fito analisar as representações dos povos indígenas na música. Muitas outras pesquisas podem derivar daqui, como também, desdobramentos desta discussão já iniciada, um dos exemplos possíveis é pensar as representações que os indígenas possuem em outros espaços culturais, seja no cinema, no teatro, nas novelas ou nos desenhos animados.

É importante destacar a não pretensão deste artigo de ridicularizar ou diminuir o trabalho dos artistas, tampouco de suscitar atos de violência ou cancelamento sobre eles. Discussões como esta objetivam problematizar a representação que estes povos ocupam na sociedade, por meio das suas formas de expressões, pois, a música, representa uma dessas formas. Espaços visuais e midiáticos devem repensar suas condutas e agirem como aliados na luta contra o preconceito, propagando informações corretas, buscando colaborar com o fim da discriminação e dos preconceitos estruturais existentes na sociedade. A ignorância não pode prevalecer sobre o conhecimento, um mundo mais justo e menos segregado, onde a equidade se faça presente, precisa ser construído.

Referências

CARLINHOS BROWN. Paxuá e Paramim (Clípe Oficial).

YouTube, 27 de mar. De 2016. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=YqA1_laSPI0>. Acesso em: 29 de out. De 2023.

DANI E OS PEQUENINOS. **Música Infantil – Índio Beleza [Dani e os Pequeninós]**. YouTube, 18 de mai. De 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NwtfSsL9j3A>>. Acesso em: 29 de out. De 2023.

DISNEY BRASIL. **Galinha Pintadinha: Episódio 3 | Os Índiozinhos**. YouTube, 16 de nov. De 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tHMWHviO4Qw>>. Acesso em: 29 de out. De 2023.

FLORENCIO, Roberto Remígio. Índio Cara Pálida ou Cara de Índio: Uma Breve Análise dos Discursos sobre a Temática Indígena das Letras de Música Popular Brasileira. **Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**, v. 4, n. 5, p. 35–46, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/opara/article/view/ARTOPR16.1.2>>. Acesso em: 21 out. 2023.

MARA MARVILHA OFICIAL. **Curumim Iê Iê (Clipe Oficial)**. YouTube, 21 de nov. De 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WngZJRRrBrg>>. Acesso em: 29 de out. De 2023.

MENDONÇA, Vinicius Alves de. **Corpos pintados e memórias compartilhadas: história e pintura corporal entre os indígenas Jiripankó – AL**. Palmeira dos Índios, AL: GPFIAL, 2023.

MONTEIRO, John Manoel. **Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios**. In NOVAES, Adauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo, Companhia da Letras, 1999. P. 237-249.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. 4. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas**. Palmeira dos Índios, AL: GPHIAL, 2023.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SILVEIRA, Jane Rita Caetano da. A imagem: interpretação e comunicação. **Linguagem em (Dis) curso**, v. 5, p. 113-128, 2005.

SOARES, Brunemberg da Silva; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Cara De Índio: Diferentes Visões Sobre os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios. **REVEXT – Revista de Extensão da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL**, v. 2, n. 1, p. 279–290, 2017. Disponível em: <<https://periodicosuneal.emnuvens.com.br/revext/article/view/139>>. Acesso em: 03 de nov. De 2023.

SPERBER, D.; WILSON, D. **Relevance: communication & cognition**. 2nd ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

SPINK, Mary Jane Paris. O conceito de representação social na abordagem psicossocial. **Cadernos de Saúde Pública**. 9(3), 300-308. Jul.-set. 1993. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-311X1993000300017>>. Acesso em: 03 de nov. De 2023.

TAVARES, Elaine. Darcy Ribeiro e os povos indígenas: acertos e equívocos. **Rebela**, v. 8, n. 1, 2018.

ONDE ESTÃO AS NEGRAS? ONDE ESTAMOS? **uma reflexão sobre a interseccionalidade**

Sara Freitas da Silva*

José Adelson Lopes Peixoto**

Rony Jefferson Albuquerque Farias***

Considerações iniciais

O Brasil é um país que tem cerca de 55,4% de população preta e parda, sendo a maior população de pessoas negras fora do continente africano, contudo, ainda é intitulada como minoria, assim como 52,3% do universo populacional é composto de mulheres, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020). Mesmo sendo a maioria quantitativa populacional, a população negra ainda é descrita como minoria, sendo compelidos à enquadrar-se nos moldes do racismo estrutural.

* Graduanda do curso de História, na Universidade Estadual de Alagoas Campus III, bolsista do Arquivo Geral da UNEAL-AGU. Pesquisa Interseccionalidade entre raça, classe e gênero.

** Orientador: Dr. José Adelson Lopes Peixoto, Professor Titular na Universidade Estadual de Alagoas, coordena o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL e o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena em História - CLIND-AL. É Doutor (2018) e Pós doutor em Ciências da Religião (2020) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

*** Coorientador: Doutor em Educação pelo PPED UNIT/SE. Mestre pelo Programa Interdisciplinar em Sociedades, Tecnologia e Políticas Públicas da UNIT/AL (2019). Especialista em Psicopedagogia pela Faculdade Intervale (2022) e em Direito Material e Processual do Trabalho pela Escola de Administração, Marketing e Publicidade - ESAMC (2009).

Quando conferenciamos a respeito da população negra no Brasil, há tramas que estão diretamente interligadas, como violência policial, taxa de desemprego, taxa de mortalidade, racismo estrutural, entre tantas outras intersecções. O racismo se baseia em uma sistemática de discriminação respaldada na raça, e se manifesta com práticas inconscientes ou cocientes perfaz em privilégios ou desvantagens para determinados indivíduos, a resultar do grupo racial a qual pertence. Este sendo o conceito de racismo segundo Almeida (2019), que nos leva ao que está posto no texto da constituinte brasileira, que classifica a injúria como ofender a dignidade ou o decoro, em razão de raça, cor, etnia ou procedência nacional.

Do tronco do racismo, temos mais subdivisões tal qual: "O racismo é uma estrutura que se mantém invisível a muitos, mas que se manifesta de forma violenta na vida das pessoas negras" (Almeida, 2019, p. 22). Partindo da reflexão de que os direitos se tornam quase inacessíveis para a maioria da população brasileira, principalmente o acesso aos serviços básicos como ingresso ao mercado de trabalho, direito à educação, a saúde e ao lazer, entre outras, torna-se urgente que tal contexto seja revertido.

Interseccionalidade é um termo que foi cunhado em 1980, criado pela professora de direito da Universidade da Califórnia Kimberlé Crenshaw. A ideia da interseccionalidade é mostrar a ligação presente em opressões vividas por grupos específicos, como por exemplo quando se analisa a ligação entre esferas sociais, mostrando a complexidade das opressões e desigualdades que as mulheres enfrentam e mais especificamente o agravante da cor da pele e sua classe social. E se fizermos uma espécie da intersecção, notaremos que ela é mais acentuada no contexto das populações marginalizadas: povos originários, comunidade LGBTQIAP+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais/Transgêneros/Travestis, Queer, Intersexual,

Assexual, Pansexual), pobres e em sua maioria negras. Essa situação se acentua quando se trata das relações de gênero.

A resolução deste trabalho se baseou numa discussão com aporte de algumas obras e autores que foram base de vários conceitos que fazem parte da intersecção que estamos discutindo, a qual constitui uma pesquisa qualitativa, e optamos pela metodologia da exploração da micro história, com na obra ‘Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história’ (1987). É indispensável o cuidado ao realizar inquirição de obras é fundamental para não incorrer em confrontações rasas.

Para realização de uma análise, partiremos da perspectiva da micro história, uma temática ampla e complexa, colocada na periferia da história com a denominação de “minorias” que, frequentemente, tem sido oprimida e silenciada. Via de regra, a história é descrita do ponto de vista da classe dominante, mas, nosso estudo, centra o olhar no protagonismo das minorias, destacando detalhes que não ficaram em evidência.

Portanto, “a micro história é uma abordagem que permite ao historiador analisar eventos específicos em grande profundidade, a fim de entender melhor as estruturas sociais e culturais mais amplas” (Ginzburg, 1987, p.7). Ou seja, a ideia é discutir a história a partir do lugar de fala dos indivíduos considerados menores, que não são citados de forma ampla na história dos grandes vultos. E essa é a abordagem aplicada para o diálogo em nossa pesquisa.

Percurso de formação do povo brasileiro

Quando nos debruçamos sob pesquisas sobre a vida da mulher escravizada, no século XIX, nos deparamos com condições de trabalho análogas às masculinas, pois desempenhavam as mesmas jornadas de trabalho, estavam sujeitas às mesmas torturas físicas e

psicológicas, além de serem abusadas sexualmente pelos seus senhores. Nesse contexto, a mulher preta era vista e tratada como mão de obra e como objeto sexual dos seus senhores. À época, não existiam discussões de gênero, direitos humanos ou qualquer outro movimento no sentido de assegurar tratamento justo aos negros. Tal situação é descrita:

a julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatiza o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias (Davis, 2016, p. 17).

No contexto escravocrata, elas não estavam na condição de mulher, mas de fêmeas, destituídas de direitos e de sentimentos. Fora dessa condição, eram tratadas iguais aos homens, como força de trabalho e punidas quando não produziam o que lhes era atribuído como meta. As mulheres escravizadas eram obrigadas a procriar como se fossem animais reprodutores de filhotes de grande valor monetário. Sua função era reproduzir para que as crianças trabalhassem na lavoura. “Elas eram ‘reprodutoras’ – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar” (Davis, 2016, p. 19). E assim podemos ver mais detalhadamente a carga de crueldade que o ‘ser mulher’ levava consigo.

O Brasil foi o último país a abolir a escravidão e só tomou tal atitude, com a assinatura da Lei Áurea, por conta da pressão externa, mas não abandonou as práticas escravagistas. No período pós-abolicionista, apesar das mulheres serem “livres”, permaneciam sendo igualmente tratadas e maltratadas; é necessário evidenciar que não é como se fossem passíveis a tais atos, “dos numerosos registros sobre a repressão violenta que os feitores infligiam às mulheres, deve-se

inferir que aquela que aceitava passivamente sua sina de escrava era a exceção, não a regra” (Davis, 2016, p. 31). E quando falamos da participação das mulheres ativamente, é bom lembrar que muitas vezes eram as mulheres que articulavam e apressavam as fugas.

Estamos falando da República Negra de Palmares que, durante um século (1595-1695), floresceu na antiga Capitania de Pernambuco. O que essa história não enfatiza é que o maior esforço bélico despendido pelas autoridades coloniais foi contra palmares e não contra o invasor holandês (1630-54), como se costuma divulgar. O que ela não enfatiza é que Palmares foi a primeira tentativa brasileira no sentido da criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um grande avanço. Sob a liderança da figura genial de Zumbi, ali existiu uma *efetiva* harmonia racial, já que sua população, constituída por negros, índios, brancos e mestiços, vivia do trabalho livre cujos benefícios revertiam para todos, sem exceção. Na verdade, Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira. E o mesmo pode dizer com relação aos quilombos, onde a língua oficial era o “pretuguês”, e o catolicismo (sem os padres, é claro) a religião comum (Gonzalez, 1988, p. 51).

Quando pensamos que antes do período denominado como República, já houvera uma República igualitária (as mulheres lá também eram líderes e relevantes), e foi gerada pelas “minorias” da época, sem apoio da burguesia, pois lutavam contra a burguesia que era composta por colonizadores europeus, escravistas na sua maioria, assim descrito por Gonzales.

Há um consenso entre acadêmicos, de que a história por um longo período foi escrita pelos mesmos que estavam à frente da sociedade, contada do ponto de quem se beneficiava e não de quem sofria e, em

sua maioria, passava a imagem de que os escravizados eram passivos, sem conflitos e enfrentamentos.

O que aconteceu no Brasil, onde com a “miscigenação” nasceu da violência sexual de mulheres negras por parte dos brancos dominantes: senhores de engenho, traficantes de escravos, entre outros. E assim como citado por Lélia Gonzalez, surgiu em 1930 o mito que perdura até hoje, que afirma que o Brasil é uma democracia racial.

A história oficial, assim como o discurso pedagógico internalizado por nossas crianças, fala do brasileiro como ser ‘cordial’ e afirma que a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões ou conflitos que nela tenham surgido. ** Por aí se pode imaginar o tipo de estereótipo difundidos a respeito do negro: passividade, infantilidade, incapacidade intelectual, aceitação tranquila da escravidão etc. [...]Ele sempre buscou formas de resistência contra a situação subumana em que foi laçado (Gonzalez, 2020, p. 50).

Há múltiplas formas de negação histórica, como exemplo os negros que foram trazidos do continente africano para o Brasil, em uma atividade que foi nomeada como tráfico negreiro, o maior que aconteceu em todo o mundo, há discussão de que não era tráfico, pois não existia uma constituinte que proibisse tal prática até a abolição.

Como resistência, alguns dos grupos que vinham nos tumbeiros (embarcações que transportavam os escravizados) se lançavam ao mar, praticando o suicídio, já os que aqui estavam, tentavam resistir usando da capoeira para se defender e até mesmo atacar quando necessário para ajudar nos processos de fuga para os quilombos e, ainda sim, apesar de toda opressão e violência, haviam escravizados que estavam em posições menos degradantes como trabalhadoras de

eito e mucamas, como citado; “Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto a forma de resistência. E uma delas é chamada “resistência passiva” (Gonzalez, 2020, p. 54). E a passividade em maior parte era não enfrentar os senhores, não tentar fugir e tentar se manter neutro não ajudando os que fugiam, isso não significava atrapalhar, mas resistir sem entregar os que optaram por agir com violência ou até mesmo entregar a rota da fuga.

Pós ‘abolição’ o que mudou?

O Brasil é um país multiétnico e tal multiplicidade, apesar de ser aparentemente positiva, apresenta raízes negativas. Pois, sob a égide de uma miscigenação, foram desenvolvidos abismos entre os diversos resultados da multiplicidade étnica. Isso pode ser discutido a partir de quando a abolição da escravatura foi assinada, no processo abolicionista. Em um olhar mais apressado, afirmamos que os negros tornaram-se livres, mas analisando com atenção, várias questões surgem, dentre elas: o que aconteceu com as pessoas que viviam escravizadas? Como passaram a sobreviver? Onde foram morar? Além dessas questões que ainda continuam válidas, outras questões atuais precisam ser pensadas e discutidas. É bom lembrar que aquelas pessoas ficaram sem nenhum aporte e passaram a desempenhar papéis secundários na história desse país.

Após o processo de abolição das pessoas negras, não houve uma abertura para que as populações agora livres pudessem viver dignamente, quando tinham chances de trabalho ainda eram subjugadas, recebendo menos que o mínimo, sem que pudessem viver dignamente. Após a abolição, um novo método de repressão surgiu, por exemplo, minar as vagas de trabalho, criar leis que punissem mesmo que indevidamente como a lei da vadiagem, entre outras.

Diferente das populações indígenas que ainda podiam lutar pelo seu território, mesmo não sendo o suficiente, os negros não tinham essa opção, pois foram retirados de seu lugar para serem escravizados a sua religião foi negada e até mesmo seus nomes foram retirados, pois eram batizados contra a vontade pelo catolicismo sem direito de escolha. Por este direcionamento, "a abolição da escravidão no Brasil não significou o fim da exploração e da opressão da população negra, que continuou a ser marginalizada e discriminada no período pós-abolição." (Hasenbalg, 2016, p. 45). Ou seja, as mudanças foram apenas a criação de novos métodos para explorar e subjugar.

Após a abolição, foi iniciado um processo de branqueamento populacional, em que os fazendeiros já não poderiam mais adquirir novos escravos e não aceitavam contratar as mesmas pessoas, pois anteriormente eram sua propriedade. A partir daí o estado passou a patrocinar a vinda de estrangeiros brancos para trabalhar nos lugares que anteriormente os negros ocupavam enquanto seres escravizados.

No Brasil, o processo de branqueamento da população teve início logo após a abolição da escravatura, com a implementação de políticas que visavam a imigração de europeus e a miscigenação com eles como forma de 'clarear' a população (Skidmore, 2016, p. 65).

No século XIX, foi iniciado o projeto de eugenia, tratava-se de um movimento que promovia a discriminação baseada na raça ou na cor e a violação dos direitos humanos, por meio desse projeto com tais atos justificava esterilização forçada, políticas coercitivas e a segregação racial. Assim, tal como no processo de branqueamento colonial, que os colonizadores brancos realizavam ao chegar nas Américas, Ásia e África, com as misturas étnicas por meio de casamentos inter-raciais ou relacionamentos consensuais. Esse conceito de branqueamento é

um exemplo da ideia de superioridade de grupo étnico e racial branco, em específico.

A ideia de branqueamento foi tão disseminada, que prejudicou profundamente a luta negra, pois uma população que até então já vinha sendo constantemente inferiorizada por serem escravizados, depois da libertação continuou a ser bombardeada como inferiores em inteligência, incapazes de se desenvolverem socialmente, entre outras opressões como já citado anteriormente; a população negra não tinha nenhum amparo legal ou social, por isso, as pessoas não queriam mais ser identificadas como negras. A pintura da figura a seguir descreve muito esse contexto do branqueamento populacional e da negação étnica:

Imagem 1: Pintura A Redenção de Cam (1895), Modesto Brocos



Fonte: EDUSP, 2018.

Como expressado na imagem acima, uma família ocupa a tela com a seguinte cena; duas mulheres com as mãos prostradas agradecendo pela criança que aparece no colo de uma delas, enquanto o homem que também é de pele bem clara olha para criança com olhar de aprovação. Porém, tal criança apresenta a pele bem clara, em relação às demais pessoas da pintura. E assim também foram desenvolvidas ideias de que você se encaixa melhor socialmente sendo morena, mestiça, parda, pois ser preto te fazia suja e indigna.

Aproximadamente há cerca de dez anos, a questão da cor da pele passou a ser uma discussão ampla que tentar excluir o sentimento de ausência do pertencimento étnico, ampliando o auto reconhecimento em oposição ao preconceito e à negação dos direitos de existir do “povo preto”. Tal situação ainda inibe o reconhecimento e a autoafirmação de muitos indivíduos que continuaram ignorados e esquecidos em alguns espaços sociais, de tal forma que gera problemas na atualidade, de um povo que não se reconhece, isso faz com que determinadas situações pareçam naturais ou coincidências:

[...]o gênero e a etnicidade são manipulados de modo que, no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “coincidentemente”, pertencem exatamente às mulheres e a população negra (Gonzalez, 2020, p. 27).

Isso nos leva a afirmar que os impactos do período pós abolição perduram. Vários teóricos vêm discutindo sobre a situação da população negra, constantemente durante a descrição histórica da humanidade: um dos reflexos mais evidentes podemos notar nos processos políticos, econômico e cultural é a tentativa de apagamento da relevância da população negra, nas várias áreas de prestígio social.

Quando uma população é silenciada, excluída e demonizada, seja pela sua religião, cultura ou identidade, danos incalculáveis ocorrem e alguém se beneficia com tal situação, nesse caso os colonizadores fizeram isso, por séculos, a seus descendentes. O processo de escravização ainda é necessariamente discutido no século XXI, a comunidade negra continua lutando pela alforria de sua cultura:

A partir de agora, considero tudo blues. O samba é blues, o rock é blues, o jazz é blues. O funk é blues, o soul é blues. Eu sou Exu do Blues. Tudo que quando era preto, era do demônio. E depois virou branco e foi aceito. Eu vou chamar de Blues. É isso, entenda, Jesus é blues (Moncorvo, 2018).

O posicionamento, principalmente dos artistas mais recentes, dando continuidade a luta dos seus antepassados pela representatividade negra. Assim como os movimentos sociais, em especial, o Movimento Negro Unificado (MNU), que foi e ainda permanece sendo uma organização social e política que luta pela igualdade racial e combate ao racismo no país. Ao longo de sua trajetória, o MNU teve um papel de identidade fundamental na conscientização e no fortalecimento da etnicidade negra no Brasil, contribuindo para a criação de espaços de discussão e mobilização em prol da igualdade racial.

A princípio, quando os negros puderam ser considerados negros perante a legislação brasileira, com a aprovação da Lei Afonso Arinos em 1951, a mulher assumiu a responsabilidade de união e sustentação da comunidade, assim, permanece na realidade de famílias periféricas, mulheres que têm uma jornada tripla, que muito se assemelha a atualidade:

Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas para as filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar os serviços caseiros” e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo (Gonzalez, 2020, p. 40).

As mulheres negras estão sujeitas a serem mantenedoras das suas famílias emocional e financeiramente, entre outros campos, trabalhando em empregos que em sua maioria é como doméstica, com base nas pesquisas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), constatando que mulheres pretas e parda seguem dedicando mais tempo em cuidados de outras pessoas e afazeres domésticos, que homens e mulheres brancas.

E mesmo quando conseguem cargos considerados socialmente melhores, recebem salários menores do que os de mulheres brancas e, principalmente, menores do que os de homens negros, havendo, ainda, mais distância para os salários dos homens brancos. “A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da ‘inferioridade’, da subordinação” (Gonzalez, 2020, p. 42). Deixando evidente que não há nada de errado com o trabalho de doméstica, apenas a desvalorização e o fato de ser o considerado serviço padrão para mulheres negras. Pois, quando as mulheres negras tentam mudar sua vivência, são empurradas de volta para espaços em que são subordinadas à dependência de pessoas brancas.

Como estão as mulheres negras?

As mudanças não foram eficientes como deveriam; a população negra ainda permanece no “não lugar”, como definido pelo

antropólogo Marc Augé (1992), lugar caracterizado por não possuir identidade, história ou relação social significativa, pois foi negada sua própria identidade durante séculos. Nessa perspectiva:

O não lugar é um espaço que não pode ser definido como relacional, histórico ou idetitário. Não define uma identidade, mas sim a anula. Não se refere a qualquer relação, mas apenas a si mesmo. Não possui história, mas é o resultado de um projeto moderno (Augé, 1994, p. 167).

E enquanto espaços de desenvolvimento social são manipuladas pelo racismo, esse é o racismo estrutural que faz parte integral da estrutura social, não é visto como anomalia ou “patologia”, mas sim enxergado como funcionamento “normal” da sociedade. O racismo estrutural mina o máximo possível as chances de evoluções, internalizando-as em um setor, também discriminado.

o racismo é sempre estrutural, ou seja, [...] ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. [...] é a manifestação normal de uma sociedade, e não é um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade (Almeida, 2019, p.20).

É possível notar como o sistema faz a manutenção do racismo para permanecer como estar, com sua exclusão seletiva, privilegiando os brancos enquanto dos negros são retirados os espaços de crescimento e quando têm contato com negros que estão em outro patamar social, os brancos ficam incomodados. A mulher negra é ainda mais prejudicada, como se fosse natural que o único local que pode ocupar é o de doméstica, sendo subserviente, assim como na educação.

As taxas de desemprego são ainda maiores quando o tema da discussão são os jovens negros, assim como posto por Gonzalez: “Um dos mecanismos mais cruéis da situação do negro brasileiro na força de trabalho se concretiza nas sistemáticas perseguição, opressão e violência policiais contra ele” (Gonzalez, 2020, p. 46). E isso é exatamente o que mata constantemente jovens negros, temos casos de confusão de guarda-chuva com fuzil, em pleno 2022.

Identificamos, portanto, o racismo, como um sistema caracterizado por uma ideologia de exclusão racial principalmente na periferia, mas não apenas lá, também outros espaços e em todas as camadas sociais. E quem se beneficia com isso? Principalmente as pessoas que reinterpretem os atos racistas de acordo com seus interesses.

Por aí, pode-se constatar como se delinear a intenção de escamotear as informações a respeito da chamada população “de cor” de nosso país, assim como a miséria e o desamparo em que a mesma se encontra. E isso ocultado pelo interesse de aparentar a existência de uma grande harmonia (e igualdade) racial no Brasil (Gonzalez, 2020, p. 57).

Ao focarmos na situação da mulher perante tudo isso, mesmo que tente fugir do que já lhe é padrão, quando consegue se desenvolver educacionalmente com mais qualidade, ao adentrar no nível superior, ainda sim é subjugada pela sua cor de pele, aferida como inferior, pois ainda existe a ideia de seleção racial, ainda com pedidos como “boa aparência” e “educação”. E partindo do local de fala:

Ser mulher e negra no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão. [...] Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à

internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares (Gonzalez, 2020, p. 58).

São extremamente preocupantes as situações de negligência com uma população que foi responsável pelo desenvolvimento de uma nação que dependeu profundamente da participação deste povo. Em vários espaços onde atuam como mão de obra, escravizada ou livre, assim como artistas musicais, arquitetos, matemáticos ou as demais áreas. Uma população a qual o Brasil deve retratação.

A retratação com a população negra no Brasil não é apenas uma questão de justiça social, mas também uma necessidade para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. É preciso enfrentar o racismo estrutural e empoderar a população negra em todos os aspectos da vida (Ribeiro, 2017, p. 50).

Por um extenso período de tempo o local de fala da negritude não era levado em consideração, pois quem estava à frente eram pessoas brancas falando sobre a vivência negra, condição que apesar de ser importante enquanto ajuda, pode ser prejudicial quando tende a silenciar quem precisa falar; essa situação pode ser descrita como o uso da voz de um para silenciar as vozes de outros:

Toda a celeuma causada por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político (principalmente dos grupos que se consideravam mais progressista), e do outro lado a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca (Gonzalez, 2020, p. 61).

E assim, vemos negros falando do ponto de vivência deles mesmos, que é de suma importância. Uma população que sofre opressões que se repetem há cerca cinco séculos, em algumas medidas mais graves que outras, porém, frutos das mesmas raízes escravocratas e ainda com a hipocrisia de criticar outros lugares e não corrigir os seus erros.

Práticas educacionais, assim como textos escolares, são marcadamente racistas. E isso sem levar em conta o sexismo e a valorização dos privilégios de classe. É desnecessário observar que os meios de comunicação de massa apenas reforçam e continuam a seguir a ideia da "superioridade branca" (Gonzales, 2020, p. 69).

Não é apenas nas formas de subempregos que está o racismo, assim como no ambiente escolar, seja direta ou indiretamente, mas em várias as áreas, assim como quando alguma pessoa negra entra em um estabelecimento e passa a ser seguido por seguranças, algumas dessas cenas se popularizam; em contrapartida, existem centenas de outros casos semelhantes, mas que não ganham a mesma visibilidade. Nas redes sociais também aparecem tais situações, pois muitos usuários se sentem livres para fazer e escrever o que pensam, por considerar o mundo virtual como terra de ninguém.

O algoritmo é racista? Um artigo que discute essa temática é intitulado: “Pele negra, algoritmos brancos: Informações e racismos nas redes sociotécnicas”, foi produzido por Arthur Coelho e Camila Mattos, 2022. As redes sociais não estão fora desse patamar, inclusive os produtores de conteúdo e influencers negros conseguem perceber que seus conteúdos não atingem o grande público, como os demais profissionais brancos, mesmo que a temática seja idêntica e produzida no mesmo período de tempo.

Os ambientes virtuais reforçam essa discriminação e desigualdade, onde o usuário volta a ser excluído e invisibilizado, fazendo assim uma manutenção do racismo estrutural, as redes sociais passam a ser uma extensão da vida real, reproduzindo os mesmos comportamentos, onde palavras como “macaco”, “tranças feias”, “ladrão”, são vinculadas a pessoas negras. São os estereótipos negativos e prejudiciais, mas que as redes reforçam, sem nenhum tipo de punição para os usuários que promovem isso, utilizando o discurso da “Liberdade de expressão”. Assim, mantêm falas:

Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros: "Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão"; "O preto, quando não suja na entrada, suja na saída"; "Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar" etc. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros (Gonzales, 2020, p. 69).

Discursos internalizados e disseminados, com apoio midiático, tendo constante manutenção, inferiorizando tal população que já está constantemente marginalizada e silenciada. Os casos positivos são exceções e não a regra, pois mesmo sendo profissionais não marginalizados ainda sofrem com assédios racistas, independente do poder aquisitivo, geralmente sendo considerados culpados até que se prove à inocência.

Imagens positivas são aquelas em que os negros desempenham papéis sociais a eles atribuídos pelo sistema: cantor e/ou compositor de música popular, jogador de futebol, mulata. Em todas essas imagens um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Essa tipificação cultural dos negros também assinala outro elemento comum condensado em atributos corporais: força/resistência física, ritmo/ sexualidade. Não é preciso dizer aqui que o homem ou mulher negros que não se adequam a esses parâmetros são rejeitados pelo estereótipo (Gonzales, 2020, p. 69).

Infelizmente, essa é a imagem que vai ao público desejoso de que a mulher negra brasileira seja um padrão corporal à disposição da branquitude, grupo que se construiu sócio historicamente como superior apenas por serem pessoas brancas que oprimem grupos não-brancos, para suprir seus desejos e vontades, como objeto para prover suas necessidades e satisfazer seus pensamentos e atitudes mais perversas e criminosas.

Considerações finais

Para que esta pesquisa fosse realizada com êxito, se fez necessário a contribuição de autores como: Davis para adentrarmos na intersecção entre as questões de raça, classe e gênero, Gonzales para situar a temática aqui no Brasil, e como a discussão centraliza em mulheres negras falando sobre suas semelhantes com o Lugar de fala que Ribeiro nos destrincha. Entre os demais autores que estão postos na pesquisa.

Avaliar a trajetória das minorias não é tarefa tão simples como muitos fazem parecer, porém é um caminho a ser percorrido com cautela, para que não se perpetue o discurso de minimização dos

grupos que são excluídos e colocados em posições de subjugados. Portanto, este estudo tem o intuito de que tal discussão seja ampliada no universo acadêmico e social, procurando descrever a forma como o racismo se perpetua nos diversos estratos sociais, resultando que as pessoas negras permaneçam com pouca representatividade política, pois a branquitude tenta silenciá-la, matando e perpetuando as desigualdades socioeconômicas.

O uso do conceito interseccionalidade serviu para abranger as multiplicidades das relações de gênero, etnia e categoria social. Identificar o lugar de fala da mulher preta na sociedade é de extrema necessidade para compreender a teia de relações estabelecidas, em especial, no Brasil, cuja sociedade é formada por uma multiplicidade étnica, mas que opta por negligenciar parte da sua população que descende de povos tradicionais.

Foram os povos tradicionais que derramaram seu sangue e suor para o desenvolvimento desta nação e, não é válido que sejam postos como escória da sociedade ou como periferia da história. É fundamental que sejam reconhecidos e que as políticas sociais sejam mais desenvolvidas e postas em prática para que tais indivíduos possam se manter e desenvolver com dignidade.

Contudo, há um longo trabalho social a ser realizado nas áreas educacionais, políticas, sociais, trabalhistas tanto no mundo físico quanto no virtual. Uma linha de mudança que precisa ser implementada para combater o racismo que está enraizado, é gerar e desenvolver políticas para garantir o acesso às oportunidades dignas de vida e não apenas a sobrevivência, para que a diversidade negra possa ser respeitada na sua multiplicidade e assim, se desenvolva uma sociedade mais justa e quiçá igualitária. Ainda assim permanece a necessidade de novas pesquisas sobre a temática, indo além da limitação presente nesta pesquisa.

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**: uma abordagem interseccional. Editora Pólen, 2019.

BEZERRA, Arthur., & COSTA, Camila. (2022). **Pele negra, algoritmos brancos**: informações e racismo nas redes sociotécnicas. *Liincem Revista*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, e6043, nov. 2022. DOI: 10.18617/liinc.

BRASIL. Senado Federal. **Lei Afonso Arinos: Lei nº 1390**, de 3 de julho de 1951. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180155/Estatuto%20da%20Igualdade%20Racial.pdf?sequence=7#:~:text=Foi%20por%20defender%20o%20princ%C3%ADpio,%2C%20nos%20termos%20da%20lei%E2%80%9D>. Acesso em: 04/06/2024.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: **interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres negras**. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. (1991).

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2017.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92, 1988.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo demográfico 2020. Recuperado em 28 de setembro de 2021, de <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2020.html> Acesso: 06/06/2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo demográfico de 2022. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias>. Acesso: 04/06/2024.

MONCORVO, Diogo **Bluesman**, São Paulo, Gravadora 999, 2018, videoclipe 2:54.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SKIDMORE, Thomas E. **Brasil: de Getúlio a Castelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

VALDEIR, Del Cont. **Francis Galton: Eugenia e Hereditariedade**. *Scientiae Studia* 6, nº 2 (2008): 202.

O RAP ENQUANTO EXPRESSÃO E REFLEXÃO: **relatos sobre um gênero musical**

Pedro Dionísio Ferreira Júnior*

José Adelson Lopes Peixoto**

Apresentação

Eu sou Pedro Dionísio Ferreira Júnior, aluno no curso de licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) campus III – Palmeira dos Índios, pesquiso sobre o gênero musical rap, no entanto, estou em processo de reflexão sobre o título e as abordagens da minha pesquisa, mas, continuo com o rap como tema central, enquanto expressão musical e forma de construir críticas e reflexões sociais, analisar as representações que ele descreve e quais problemáticas são apontadas nas suas composições, independente do estilo ou geração musical do gênero.

Nesse sentido, foram realizadas entrevistas estruturadas a partir de um questionário que abordou as informações principais sobre os entrevistados e os questionamentos pertinentes ao tema usando o mesmo como caminho para as respostas, mas, não necessariamente seguindo-o à risca, mas utilizando-o como base para as abordagens e temas centrais, com intuito de alcançar reflexões e compreensões sobre o rap em uma abordagem com base nos relatos orais em duas perspectivas, uma de um cantor do estilo musical e a outra de uma

* Graduando no curso de História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). E-mail: pedro.junior@alunos.uneal.edu.br.

** Professor titular na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, Campus III – Palmeira dos Índios – AL. E-mail: adelsonlopes @uneal.edu.br.

locutora que tem a música como principal atividade no ambiente de trabalho e entende que as expressões musicais são indispensáveis na vida das pessoas. As entrevistas foram pautadas na metodologia da história oral. Segundo Cassab; Ruscheinsky (2004):

No trabalho de campo, ao resgatar a história a partir da memória e da identidade social, é importante que o pesquisador tenha, como uma das primeiras lições de ética, respeito pelo valor e importância de cada indivíduo. Por mais que se faça necessária a seleção das informações, pode-se considerar que a peculiaridade de cada indivíduo o faz comparecer ao cenário de investigação como um amálgama de um número de histórias em potencial, de possibilidades imaginadas e não escolhidas (Cassab; Ruscheinsky, 2004, p.21).

Pois este método de pesquisa que registra a memória, as nossas emoções e nossas experiências vividas na realidade, permite que possamos compreender os processos históricos, as estruturas sociais e suas camadas, a partir de narrativas individuais que nos auxiliam a compreender um coletivo, sejam grupos, movimentos dentre outros aspectos, pois os relatos orais possibilitam abordar, na pesquisa, outra perspectiva dependendo da relação que o indivíduo estabelece com o tema ou fenômeno estudado.

Considerações iniciais

O rap contextualizado na sua chegada ao Brasil, por volta de 1986, possuía um estilo específico e em alguns pontos até mesmo restrito, desde seus propósitos, a população que nele estava sendo representada e sua ideologia política que abordava reflexões e críticas sociais do período ao qual estava inserido. Esse estilo de expressão musical,

assim como tantos outros passa por transformações, as quais, conseqüentemente, trazem mudanças e possibilitam restrições menos rigorosas, dessa forma, descontentamentos e conflitos sociais passam a existir tornando necessário compreender divergências e mudanças nesse gênero musical, possibilitando refletir sobre suas principais pautas enquanto forma de discutir a política a partir das questões que atingem a sociedade de forma negativa, à exemplo da criminalidade, violência e preconceitos.

A música do rapper Projota, intitulada “O homem que não tinha nada” é um bom exemplo, pois descreve em sua composição um contexto de humilhação, relata a história de um homem pobre que trabalhava em serviços de limpeza e sofria preconceitos, mas, era forte e apesar das adversidades seguia sua vida; a criminalidade e a violência também estão presentes nessa composição, pois o protagonista é assassinado no seu retorno para casa e isso comove e causa revolta na população, nos fazendo refletir sobre essa triste realidade, que infelizmente é presente na sociedade. A música descreve, em determinado trecho, o seguinte:

...O homem que não tinha nada seguiu a sua trilha,
Mesmo caminho, mesmo horário, mas foi diferente,
Ligou pra casa pra dizer que amava sua família, Acho
que ali já pressentia o que vinha na frente, O homem
que não tinha nada, Encontrou outro homem que não
tinha nada, Mas esse tinha uma faca, Queria o pouco
que ele tinha, ou seja, nada, Na paranoia, noia que não
ganha te ataca, O homem que não tinha nada, agora já
não tinha vida, Deixou pra trás três filhos e sua mulher,
O povo queimou pneu, fechou avenida, E escreveu no
asfalto: Saudade do Josué... (Dutra Clemente; Sabino
Pereira; Valbusa; Garcia Caropreso, 2014).

A descrição presente nessa composição, relata uma realidade cruel, que atinge uma população periférica, em sua maioria; a violência passa a fazer parte do cotidiano e em alguns casos a impunidade passa a causar indignações, trazendo uma reflexão social através do rap, o qual transmite essas críticas, colocando-as em pauta, nos espaços de discussão, as origens dessas duras realidades e levam a questionar quais políticas sociais podem ser criadas ou implementadas para diminuição desses problemas e como a sociedade pode contribuir para mudar este cenário; mais do que encontrar respostas, a intenção é incentivar a reflexão sobre o mesmo através de outras formas de expressões.

A principal divergência discutida no rap é a relatividade sobre o que podemos definir como “evolução”, as gerações, estilos e suas principais pautas mudam de acordo com o tempo e a realidade social, quando buscamos analisar e discutir cada aspecto no seu contexto. Os artistas inseridos nesse estilo servem como exemplo para demonstrar tais mudanças, pois eles passaram a usar as “canções de insatisfação”⁹⁶ para defender seus métodos, realizando, assim, uma forma de mostrar suas insatisfações com pensamentos opostos ou até mesmo opinando sobre o estilo no qual estão inseridos, além de outras abordagens. Tais reflexões visam proporcionar não apenas uma compreensão sobre um gênero musical, ou suas mudanças, mas, a partir dessa análise compreender suas pautas e que a visão social de parte da sociedade interpreta sobre a população/grupos marginalizados que estão inseridos neste contexto, discutindo sobre estilos e reflexões que essa expressão musical possui e como isso pode ser visto sob uma perspectiva social e no meio do gênero rap.

⁹⁶ Tradução literal para o termo em inglês “**diss track**”

A pesquisa de campo que fomentou esse texto foi realizada em dois dias: em 25 de outubro de 2023 por volta das 15:15, uma tarde ensolarada, quando realizei, na Rádio Sampaio, uma entrevista com a locutora Vitória Suelly Afonso Santos⁹⁷, radialista, assessora de comunicação, que possui formação acadêmica em Educação Física pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Rádio TV pelo sindicato alagoano de empresas de rádio e difusão; natural de Arapiraca – AL, trabalhou como Professora de Ed. Física, Natação, Auxiliar Administrativo, Assessoria de comunicação e locutora, atualmente trabalha a cinco meses na Rádio Sampaio, localizada na cidade de Palmeira dos Índios – AL. Devido a sua experiência com a música, escolhi entrevistá-la e entrei em contato pessoalmente com a secretária, na própria rádio e entre o grupo de locutores ela foi a indicada.

A segunda entrevista ocorreu no dia 26 de outubro de 2023, por volta das 17:20, em um final de tarde, com o céu já um pouco escuro, na Praça do Skate, próxima ao centro da cidade de Palmeira dos Índios, com o Diógenes Vieira da Mota⁹⁸, mais conhecido como D. Ferrari MC, natural de Palmeira dos Índios; sempre trabalhou como autônomo, possuiu dois CD's gravados e desenvolve projetos sociais nos quais ele realiza um vínculo da música com as comunidades e desenvolve um projeto com a FAPEAL e o PIBIC Jr., ministrando aulas na Escola Estadual Almeida Cavalcanti tendo a música como principal abordagem. No caso dele, o escolhi pois havia presenciado as batalhas de rap das quais ele participou e isso me fez procurar para saber se aceitaria ser um dos meus entrevistados.

⁹⁷ Entrevistada 1

⁹⁸ Entrevistado 2

As entrevistas seguem o mesmo diálogo; utilizo o roteiro nos dois casos, referente as colocações sobre o rap, seja do meio ou de alguém que tem a música no instrumento de trabalho; estes momentos foram de grande importância para iniciar uma análise de maneira reflexiva sobre o tema. A estrutura do questionário foi a mesma para as duas entrevistas, por isso, descrevo o mesmo para posteriormente descrever os relatos orais obtidos nas entrevistas e, por fim, esboço a conclusão. Sobre a realização das entrevistas, busquei deixar os entrevistados à vontade, enquanto a primeira foi realizada no espaço de trabalho, entre os intervalos, a segunda foi realizada na Praça do Skate, decisão que proporcionou conforto e liberdade, pois foram escolhas dos próprios entrevistados. Ambas foram prazerosas e não tiveram momentos tensos ou de desconforto, mesmo sendo breves, estas entrevistas proporcionaram colocações relevantes sobre o tema e a base das perguntas contidas no questionário, que atenderam às minhas perspectivas.

Quanto a transcrição, não utilizei legenda para resumir alguns pontos com exceção de alguns diálogos que ocorreram durante as mesmas, entretanto não ocorreram pausas, prolongamento de algumas letras ou citações literais de textos ou demais necessidades, pois, foram entrevistas curtas, as quais descrevo partes, busco ser o mais preciso possível, mesmo entendendo que o campo de pesquisa possui muitos imprevistos, dos quais os pesquisadores não possuem controle algum, mas, devido às necessidades e o cotidiano dos meus entrevistados precisei ser o mais breve possível para a realização das entrevistas.

Para evitar repetições dos nomes utilizarei os termos entrevistada 1 e entrevistado 2 para me referir a eles; quanto ao questionário para a entrevistada 1 realizei umas breves alterações nas perguntas para se adequar a alguém que entende de música, mas não canta, estabeleci

um roteiro buscando nas respostas obtidas esclarecer os questionamentos, alguns dos quais em uma mesma pergunta pude ter repostas de outras, enquanto o entrevistado 2 compreende sobre o gênero e realiza a prática de cantar composições de musicais do estilo, neste caso utilizei o questionário de entrevista com poucas alterações, destaco que serão apenas fragmentos dos relatos não os descrevi por completo, mas, eles proporcionam entender essas expressões e reflexões sobre o rap.

Inicialmente abordo sobre os principais nomes e a importância do rap, questionamento o qual ela descreve da seguinte forma:

- “Na verdade, eu lembro de vários movimentos, porque o rap tem essa questão dos movimentos, a gente pode ver assim no Brasil, Mano Brown que é uma coisa mais popular, então vou dizer, porque acho que vai ser o mais famoso que vocês vão encontrar.”
- “Acho que a questão da exposição de problemas, da denúncia e de mostrar problema de uma comunidade ou de um grupo de pessoas em específico que tiveram as suas vozes caladas ou que foram ao longo do tempo historicamente silenciadas, então quando a gente dá voz a essas pessoas e ouve as manifestações delas, essa identificação com as letras e com os problemas do rapper é o que na minha opinião causou essa ascensão...”

Quando destaquei temas como preconceitos, as mudanças que ocorrem no estilo e nos debates sobre o tipo de população que se expressa, e o que podemos destacar sobre isso, obtive uma longa resposta, mas, de maneira resumida a entrevistada descreveu nessa ordem o seguinte:

- “Com certeza, sofre muito preconceito, até porque a visão do rap ainda é ligada ao marginal e tudo que é marginalizado, tudo que é preto, tudo que não é rico, que não entra naquela classe social dita como padrão perante as outras, ela vai ser marginalizada como coisa de preto, coisa de sujo, coisa de bandido, até porque muitos dos

conteúdos que é produzido não é feito para agradar quem tá lá em cima, é feito para ser identificado por quem passa por aquilo e essa população tende a ser marginalizada”.

- “Na verdade, eu acho que esse estilo de música, ele tem mais haver com a classe social do que com a cor em si, mais até certa década, digamos assim, até certo meio, um certo ponto de vista onde a sociedade estava acostumada a ressaltarem o pobre, o favelado, o que tinha problema, o problemático era o preto, hoje em dia a gente sabe que essa questão de raça, de classe social, vai muito além da cor da pele...”

Ao conversamos sobre temas polêmicos como a glamourização que tanto é usada como argumento/discurso que problematiza e cria uma visão preconceituosa, além de destacar também as críticas sobre o rap na visão da entrevistada e o impacto que ele pode causar na sociedade, ela descreveu que:

- “Deveria haver um debate social contra a glamourização, não só dos artistas em si, porque se eles estão produzindo é porque existe quem consuma este conteúdo, mas o que acontece, o funk vem fazendo isso e de certa forma alguns estilos sertanejos vem fazendo isso, alguns estilos de forró vem fazendo, então não é um problema do rap, é um problema de como a sociedade tá valorizando as coisas erradas...”

- “Construindo memórias e nos que trabalhamos em rádio, com música, artistas, enfim, nós vemos que as músicas estão ligadas com o meio emocional das pessoas, então nós construímos histórias a partir das nossas memórias, e as nossas memórias elas têm cheiro, tem cor, tem sons. E a música ela conta uma história, por mais que seja a música que só tem toque, mas não tem a letra, mas ela significou alguma coisa para você...”

- “...Sobre o rap... olha a minha crítica social, ela seria justamente esse ponto que a gente comentou da super exposição, dessa glamourização do estilo de vida que talvez não seja convencional né, mas isso seria uma crítica basicamente em vários outros estilos, o funk também não fica de fora, então o que a gente tem a dizer para os artistas e pra quem gosta do gênero é que com responsabilidade, tente mudar essa imagem da marginalização, tira essa... esse estigma de cima do rap e que ele venha ser um ritmo...”

As mudanças no gênero musical promovem preconceitos dentro e fora do movimento. Compreender isso e as demais abordagens que

podem surgir é um processo longo sob o qual devemos ter uma visão mais crítica e ampliada, tanto dos grandes nomes ou dos compositores locais, de cidades pequenas, mas, que fazem parte do contexto, como também do público que a partir de uma abordagem cultural reflete, critica ou simplesmente aprecia as composições nos momentos de lazer. Tais públicos, quando seus discursos são analisados permitem os primeiros diálogos para compreender as dinâmicas, divergências ou mudanças sobre o rap.

Por exemplo, na década de 1980 este estilo musical era mal visto por parte da sociedade, por conter mensagens relacionadas a temas como drogas e violência, mas, diferente dessa visão leiga, nem todos os artistas faziam ou fazem apologia ou glamourizam algo acerca desses assuntos. No entanto, esta seria uma realidade que socialmente as pessoas tentam negar, assim como acontece com tantos outros problemas sociais, muitos dos artistas do próprio meio começaram a se opor a métodos de tratar certos temas nas suas mensagens. Segundo Teperman (2015):

Muitos rappers precisaram rebater a dura recriminação de que o que faziam “não era música”. outros foram acusados inclusive judicialmente, de incitar o crime e a violência. [...] Mas os rappers não costumam se deixar vitimizar. Pelo contrário, muitas vezes adotam pontos de vista acusatórios: “isso não é rap”, “tal MC se vendeu para o sistema” são expressões que encontramos com frequência nas letras das músicas e nas declarações públicas de MCs (Teperman, 2015, p.2).

Sobre a parte da população que neste contexto estava ligada ao rap, era majoritariamente negra e de periferia, isso fazia e faz com que o preconceito contra o gênero musical se intensifique, pois o racismo que existia na época da sua chegada é bastante presente na sociedade contemporânea, ou seja, sendo o rap um gênero mal visto por conta

dos temas das suas mensagens e composto por uma parcela discriminada, pode-se dizer que o gênero musical e esse nicho da população usa tal espaço para caminhar junto, em direção ao rompimento de preconceitos e alcançando o respeito, sendo o rap a ferramenta para este objetivo. Teperman (2015) afirma que:

Gestado nas festas de rua de bairros pobres e predominantemente negros, o rap é uma música que nasce marcada social e racionalmente – e que faz dessas marcas sua bandeira, sem que isso a tenha impedido de se tornar objeto de interesse no mundo todo. O rap é hoje ouvido e produzido nos quatro hemisférios (Teperman, 2015, p.2).

A notoriedade que o gênero musical passa a ter com o passar do tempo, permite que outras populações, com outras características e linhas de pensamento, comecem a surgir nesse meio, sejam ouvintes, compositores ou artistas; desse modo, fez com que surgissem com o tempo uma variedade de vertentes e métodos de passar as mensagens nas letras, de acordo com os problemas ou críticas sociais de cada estilo que marcaram as diferentes gerações do rap enquanto um gênero musical. Oliveira, Sena (2019) descreve que:

Com o fácil acesso a plataformas de reprodução musical, rapidamente o ritmo foi assimilado até pelo público mais a margem do rap. Dessa maneira, teve uma fácil entrada nos meios mais convencionais como grandes emissoras de rádio e eventos musicais. A forte ligação com a música eletrônica devido a colaboração entre DJ's e MC's também causaram mais identificação do público geral com o novo tipo de som. Logo, artistas internacionais do meio pop e eletrônico absorveram um pouco das características musicais referente ao quesito instrumental da música e popularizavam de vez o ritmo

no Brasil. Esse fator abriu as portas para artistas mais específico do Trap e que já despontavam no topo dos mais ouvidos nos Estados Unidos. Dessa maneira o sub gênero se tornou trilha sonora de muitos jovens brasileiros (Oliveira; Sena, 2019, p.11).

Apesar do rap ser sinônimo de resistência, um instrumento de luta por direitos, suas composições englobam também temáticas que incentivam os jovens de periferia a se afastarem das drogas e do crime. Mesmo com essas mensagens, com variáveis vertentes, estilos e compositores de diferentes gerações, o rap ainda é bastante injustiçado no sentido de como é visto, pois muitas pessoas leigas tendem a pré-estabelecer conceitos negativos e esse é um dos maiores obstáculos que o gênero enfrenta. Desta maneira, fica evidente a importância de analisar os motivos que fazem o preconceito ser tão comum e na mesma medida contrariar esse tipo de opinião mostrando o real contexto, para que então possamos abordar os assuntos que envolvem o verdadeiro intuito do rap.

Durante a segunda entrevista, inicialmente questionei sobre alguns projetos que meu entrevistado desenvolve relacionando o rap, pois já tinha conhecimento sobre suas atividades, então não me limitei apenas a sua apresentação; em se tratando de rap, adentrei na discussão sobre a glamourização tema indispensável para compreender a perspectiva de alguém que canta, a visão de quem está dentro do movimento sobre esse tema, ele descreveu o seguinte:

- “Então, eu sou MC já desde 2014, eu já gravei dois CD’s, o meu primeiro CD foi relatando mais assim a questão da violência, da criminalidade dentro das periferias, a parte mais... como posso dizer, obscura, suja. E o meu segundo CD foi mais uma parte de evolução né, que por mais que a gente passou por diversas adversidades, por mais que onde a gente morasse tivesse toda aquela negatividade, a

gente conseguiu fazer com que aquela toda necessidade se transforma para um bem maior...”

- “...eu tô com projeto agora que foi desenvolvido com a FAPEAL e o PIBIC Jr. que teve uma das melhores nota, né? E saiu o potencial emancipatório do rap na educação, eu tô até com a farda, tenho 12 alunos no Almeida Cavalcante, tenho doze aulas no mês é muito importante o contrato de um ano que a gente tem pra gente trabalhar o Hip-Hop e todo seu conhecimento básico do começo ao fim”.

- “Nesse sentido, a realidade é assim o Hip-Hop prega a paz e ele dá empoderamento para o preto e periférico pra ele entender que ele faz parte da sociedade como um todo, algumas pessoas elas entendem que as vezes as pessoas chama de talento, mas eu acho que não vem talento, é uma coisa que você pode botar em prática, as pessoas conseguem escrever letras em vez dessas pessoas conseguirem fazer que com o conhecimento que ela tem adentrem outras pessoas, elas faz de uma forma negativa de se expressar, de todos os desejos que ela tem de ódio, de malícias, de ganancias, ela se expressa em uma música, só que assim eu vejo que isso é uma pequena parcela de pessoas que não entenderam qual é o compromisso do Hip-Hop...”

Entre os questionamentos destaquei sobre o primeiro contato dele com o rap, quais foram suas primeiras impressões, qual é a importância do rap enquanto uma expressão musical, e quais contribuições podem ser vistas socialmente, estabelecendo que tipo de sentimentos expressa ao cantar ou ouvir o rap, nessa parte descreveu que:

- “Em 2014 eu vivia assistindo uns vídeos de DVD que era de um cara de Hip-Hop americano mesmo, e eu observava muito os cordão, as roupas, os tênis aquela vestimenta que eu ficava “caralho vey que massa isso” e eu posso ser assim velho, mas ao mesmo tempo não entendia que eu morava em um interior de um município, de um estado que ele fomenta muito o forró e eu dizia “meu deus, vey”...”

- “Então o rap foi importante pela crítica social que ele tem de cobrar, fazer as cobranças né, e por ser um gênero musical que ele não se prende a nenhum tipo de vertente, porque o rap fala de amor, o rap

fala de romance, o rap fala de sistema, o rap tem diversos segmentos e essa crítica social foi tão importante que conseguiu fazer com que uma classe que fosse menosprezada, que fosse marginalizada tivesse voz e que tivesse um compromisso de se politizar para lutas por políticas públicas, por isso que hoje você vê o empoderamento negro, através do Hip-Hop e você vê também a questão do fortalecimento em diversos segmentos”.

- “Eu assim, eu me sinto muito realizado de conseguir fazer com que covers mesmo, que a gente canta, alguns covers de pessoas que são importantes como uma música que a gente canta muito que você pode ver artistas famoso e não famosos cantando é a música Nego drama, que ela reforça muito essa identidade da onde a gente veio, da falta de oportunidade que a gente tinha, mas que a gente sempre teve um potencial de crescer...”

Após minutos de entrevista específico os questionamentos e pontuei sobre o preconceito sofrido por essa população, quais mudanças que podem ser vistas no estilo, o que ele acha disso, como pensa sobre os impactos que a música pode causar nas pessoas e em se tratando de rap, qual sua principal mensagem ou crítica social, nessa sequência ele descreve que:

- “O preconceito..., sofre diversos preconceitos um desses preconceitos é a questão de onde a gente mora, a cor da nossa pele, a roupa que a gente veste e o que que a gente consegue entender, é que as pessoas não entendem é que roupa, cor de pele, o bairro que a gente mora, ela não nos caracteriza como pessoas má ou como pessoas de má influências, esses bairro e essas roupas, essas vestimentas e a nossa cor faz entender que a gente somos pessoas guerreiras...”

- “Então, é importante a gente salientar que o hip-hop ele não tem dono, todas as pessoas podem adentrar realmente, elas sejam, se sintam bem-vindas, mas essas pessoas consigam e que entendam esse hip-hop que estão fazendo ou que o rap que elas cantam vem e descendem de pessoas pretas, então o hip-hop é uma cultura preta que algumas pessoas podem até se apropriar dessa cultura, logico, porque assim o que a gente mais vê é uma apropriação cultural de pessoas que se apropriam de cultura que já vem de outras pessoas, é muito

importante também que essas pessoas adentrem , porque elas conseguem passar pra pessoas que convivem com elas “há! O hip-hop é legal”...”

- “Eu me inspiro muito nessas músicas prá poder querer realmente mudar vidas, e querer dá oportunidades pra esses jovens e a música, o hip-hop ele tem esse papel fundamental que ele já vem trabalhando há anos, sem receber, só por amor, de querer fazer com que jovens nunca mais pegue em uma pistola...”

- “O hip-hop ele é importante porque ele faz aquela comunicação, tem muita gente, que tem aquela fobia de não conseguir se apresentar em público ou tem aquela fobia de falar sua ideia, as vezes é uma ideia revolucionária que pode mudar vidas...”

Considerações finais

Desde a década de 1990 aos anos iniciais da primeira década de 2000, o rap passou a ganhar mais notoriedade, com as mudanças no decorrer do tempo, isso proporcionou que uma parcela da população brasileira que até então era marginalizada e buscava espaço próprio para suas expressões e reflexões sociais fossem trazidas para o contexto de descrição de uma realidade e do seu cotidiano, através das composições que colocam o que estava “preso na garganta” ou para defender seus ideais, tudo isso como forma de representar a sua gente.

Esse gênero musical é muito abrangente e repleto de diferentes perspectivas entre os artistas do meio; portanto, não devemos pensar nele de uma maneira generalizada, para que, assim, possa-se romper com os julgamentos e preconceitos colocados sobre essa expressão. O rap carrega um grande papel social que veio a se intensificar conforme passou a conseguir alcance e influência e é exatamente por isso que as “diss tracks” sobre alguns assuntos são necessárias, pois o que está sendo representado não é algo supérfluo e sim um gênero musical que carrega um grande peso social.

Compreender que a linguagem discriminada das letras deste gênero musical, aborda um contexto, uma realidade que é presente para esses grupos, seja no sentido da glamourização, das denúncias ou críticas sociais, sentidos os quais parte da sociedade invisibiliza, marginaliza e ataca de diferentes formas, seja pelo preconceito ou pela violência que também são os temas abordados nas composições. Nesse sentido, a política passa a ser tema de destaque, pois as denúncias feitas são resultados das falhas dessas políticas públicas que afetam algumas áreas sociais, a exemplo as periféricas, questionando também os preconceitos que são impregnados nessas populações, seja pela cor da pele ou sua classe social.

Por fim, entende-se que o rap carrega toda uma luta de um povo que é vítima de preconceitos na sociedade, essa expressão musical carrega uma forte referência sobre a suas vivências, as lutas e as dinâmicas culturais de determinada classe social, mesmo que haja mudanças no seu estilo, no seu público ou artistas, sua mensagem será sempre com o mesmo intuito, refletir e conscientizar sobre vários temas, que parte da sociedade tenta invisibilizar ou negar devido ao contexto da formação histórica da nossa sociedade.

Além de um gênero musical podemos utilizar como ferramenta suas composições para abordar algumas pautas sociais, seja o uso de drogas, a criminalidade ou a violência que estão inseridas no nosso meio independente da região no nosso país, mas, sem deixar de apreciar o rap enquanto uma grande referência cultural e que nos proporciona também lazer ao desfrutarmos do estilo musical enquanto música, esta que é tão presente em nossas vidas.

Referências

CASSAB, Latif Antonia; RUSCHEINSKY, Aloísio. **Indivíduo e Ambiente**: a metodologia de pesquisa da história oral. Biblos, Rio Grande, 16:7-24, 2004.

OLIVEIRA, Italo Antonio Gonçalves. SENA, Cláudio Henrique Nunes de. **Do Rap ao Trap**: Uma análise do subgênero no cenário brasileiro. Belém- PA: INTERCOM, 2019.

O **HOMEM** que não tinha nada (feat. Negra Li). Intérprete: Projota. Compositores: Maria Fernanda Dutra Clemente / José Tiago Sabino Pereira / Danilo Valbusa / Pedro Luiz Garcia Caropreso. In: **FOCO**, força e fé. Intérprete: José Tiago Sabino Pereira, Liliane de Carvalho. Rio de Janeiro, Universal Music, 2014. 1 CD, faixa 3, duração: 3:12 min.

TEPERMAN, Ricardo. **Se liga no som**: as transformações do rap no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. – (Coleção Agenda brasileira)

A PESCA ARTESANAL E OS DIREITOS HUMANOS: um enfoque nas comunidades tradicionais

Rony Jefferson Albuquerque Farias*

Considerações iniciais

Este trabalho se estruturou a partir de uma visita técnica a comunidade de pescadores artesanais do bairro do Jaraguá em Maceió/AL, realizada em virtude da disciplina Seminários Temáticos, do programa de mestrado em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas - SOTEPP, que se configurou como momento de experienciar a realidade do meio ambiente do pescador frente aos direitos básicos humanos e o acesso aos bens e serviços na saúde. Anterior à visita foi discutido, leis, portarias, normas e direitos dos pescadores quanto à temática Direitos Humanos e o Meio Ambiente da Pesca.

Mediante tal experiência foi possível problematizar e discutir aspectos importantes nesses dois campos que indubitavelmente engloba questões referentes à saúde do trabalhador, pois não se tem como pensar em Direitos Humanos e o meio ambiente sem analisar o viés da saúde do trabalhador.

O Sistema Único de Saúde (SUS) foi criado pela Constituição Federal de 1988 e é constituído pelas ações e serviços de saúde, de caráter universal e gratuito. Este é fruto do movimento pela Reforma

* Doutor em Educação (UNIT); Servidor Técnico Administrativo na Universidade Federal de Alagoas (UFAL); E-mail: profronyfarias@gmail.com - ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0368-6047>.

Sanitária que surgiu da indignação de setores da sociedade que questionavam as iniquidades no atendimento à saúde sobre o dramático quadro do setor no Brasil. Tais questionamentos referiam-se às desigualdades de saúde injustas e desnecessárias (Brasil, 2011b).

A Reforma Sanitária teve como tema Saúde e Democracia, e é considerado um marco político e conceitual para a orientação do processo de transformação de setor saúde no Brasil, que foi consubstanciado no reconhecimento de que o direito à saúde se inscreve entre os direitos fundamentais do ser humano, e que é dever do Estado garanti-lo. Conceitualmente, buscou-se precisar o conceito de saúde como um bem do ser humano, contextualizado historicamente numa dada sociedade e num dado momento do seu desenvolvimento. A partir desta perspectiva que a saúde como um Direito do Cidadão e Dever do Estado colocou-se como ideia central do Movimento Sanitário e do SUS (Brasil, 2011b).

O próprio conceito de Direitos Humanos abriga a ideia de que toda pessoa deve usufruir de seus direitos sem distinção de raça, cor, sexo, gênero, orientação sexual, classe, idioma, religião, opiniões políticas, nacionalidade ou marcadores sociais. Tais direitos são garantidos legalmente no direito internacional através de tratados e outras fontes de lei, protegendo indivíduos e grupos contra ações que interfiram nas liberdades fundamentais e na dignidade humana (Sampaio, 2003).

Os Direitos Humanos têm sua base no respeito à dignidade humana e no valor de cada pessoa. Logo, são tidos como universais porque são aplicados igualmente e sem nenhum tipo de restrição ou discriminação a todo e qualquer ser humano. O direito à saúde é reconhecido formalmente como um direito humano voltado à preservação da vida e dignidade humana (Sampaio, 2003).

Em meados da década de 1990, após muitas relutâncias e entraves governamentais ao processo de implantação do SUS, foi implantada

uma estratégia para mudança do modelo hegemônico: a Estratégia de Saúde da Família (ESF), financiada pelo Ministério da Saúde (Brasil, 2011b). A ESF fundamenta-se no trabalho de equipes multiprofissionais e desenvolve ações de saúde a partir do conhecimento da realidade local e das necessidades de sua população. Busca favorecer a aproximação da unidade de saúde com as famílias, promover o acesso dos usuários, possibilitarem o estabelecimento de vínculos entre a equipe e os usuários, a continuidade do cuidado e, por meio da corresponsabilização da atenção, aumentar a capacidade de resolutividade dos problemas da saúde mais comuns, produzindo maior impacto na situação de saúde local (Brasil, 2006a).

A disseminação dessa estratégia e os investimentos na chamada rede básica de saúde ampliaram o debate em nível nacional e trouxeram novas questões para a reflexão já que ela é organizada de maneira que atenda apenas um número de pessoas dentro de uma microrregião e seus bens e recursos é restrita a essa.

O acesso às ações de saúde negado às famílias que não estão dentro do nível de cobertura daquela determinada ESF infringe os próprios princípios do SUS e após décadas de SUS, as equipes da ESF não oferecem disseminadamente acesso fácil a seus usuários nem dispõem de tecnologias organizacionais consolidadas para tal. Isso justifica uma melhor compreensão da questão e indica a necessidade de repensá-la ao norte dos direitos humanos.

Portanto, o presente trabalho tem como objetivo principal discutir as condições de meio ambiente de trabalho, saúde do trabalhador através do acesso aos bens de saúde bem como os Direitos Humanos discutem essas questões.

Metodologia

Este artigo adota uma revisão bibliográfica como método de pesquisa para abordar os temas de Direitos Humanos (como um direito fundamental), saúde, acesso e o Sistema Único de Saúde (SUS), oferecendo aos leitores uma base para reflexão e investigação sobre esses assuntos.

De acordo com Macedo (1994), uma pesquisa bibliográfica envolve a busca por informações documentadas e uma seleção de obras relacionadas ao problema em estudo, incluindo livros, enciclopédias, artigos, revistas, teses, entre outros, que podem ser utilizados na elaboração de um novo documento. Esse tipo de pesquisa, que constitui uma fase essencial da investigação científica, exige tempo, dedicação e atenção por parte do pesquisador (Pizzani et al., 2012).

A revisão da literatura foi realizada utilizando as bases de dados do Google Acadêmico e da biblioteca eletrônica SciELO, com o objetivo de identificar trabalhos científicos que discutiram a temática em foco. Além disso, foram consultados capítulos de livros que desenvolveram para fundamentar e aprofundar a discussão. A pesquisa foi orientada por termos específicos, como "Direito à saúde", "Direito fundamental" e "Direitos Humanos

Inicialmente, foi feito um levantamento e seleção de textos relevantes que puderam ajudar a refletir e analisar as publicações existentes, proporcionando uma visão abrangente sobre essas temáticas. Em seguida, a revisão foi organizada em subtópicos inter-relacionados, com o intuito de atender aos objetivos do estudo. Após a identificação dos trabalhos na íntegra, foi realizada uma análise interpretativa, na qual as principais questões relacionadas ao SUS, à saúde e aos Direitos Humanos foram discutidas

Resultados e discussões: breve histórico dos direitos humanos

Os Direitos Humanos atualmente alcançam um patamar de visibilidade muito grande desde o início do processo de internacionalização pós segunda guerra mundial, porém a história nos mostra que nem sempre foi assim.

Vários autores (Comparatto, 2015, P. 23; Rubino, 2011, p. 26-29) remontam ao período axial e a antiguidade clássica, a exemplo da tragédia de Antígona, o primeiro momento histórico em que se pensou num direito supralegal, acima das leis positivadas, um direito não escrito, um direito natural.

Cavaliéri Filho (2010) divide o a filosofia do direito em duas grandes fases, o direito natural e o direito positivo. O primeiro da antiguidade clássica até a idade média e o último do início do pensamento moderno como o positivismo e a descoberta da ciência até os dias atuais. Esses pensamentos não necessariamente ocorrem sucessivamente do ponto de vista cronológico, coexistindo no tempo por diversas vezes. Vários pensadores defendiam suas teses e dentro de uma mesma classificação divergiam quanto à gênese do direito. Quem defendia um direito imutável, permanente e natural justificava-se pela própria força da natureza, pelo divino ou pela inerência da razão humana através de uma visão antropocêntrica de mundo. Por outro lado, quem defendia o direito como produto da cultura humana, flexível e moldado de acordo com evolução histórica e a própria sociedade repudiava a visão naturalista taxada como atrasada e prejudicial ao homem.

Assim, por tempos essas visões aparentemente antagônicas e inconciliáveis foi o centro das discussões filosóficas na academia. Porém, acontecimentos históricos levaram a uma nova perspectiva de

um direito imanente (natural), supralegal (hierarquicamente superior às leis magnas dos Estados), mas que convivesse pacificamente com o direito positivo e mais, que fosse positivada pelas nações de forma progressiva.

A primeira e segunda guerra mundial, o holocausto, a bomba atômica, fatos que impressionaram e assustou o mundo, fontes materiais que levaram a uma nova concepção de Direito que alguns autores denominaram de pós-positivismo e/ou neoconstitucional. Neoconstitucionalismo no sentido de que não seria mais concebível a ideia de um constitucionalismo liberal de previsão de direitos meramente formais e sim uma garantia material dos direitos fundamentais (Dworkin, 2002; Alexy, 2002; Barroso, 2010).

O neoconstitucionalismo entendido também como uma nova forma de interpretar o Direito a partir da valorização dos Direitos Humanos, cuja expressão máxima seria os direitos fundamentais constantes na Carta Magna. Os direitos fundamentais são direitos dos seres humanos positivados na esfera do Direito Constitucional que elegeu como uns dos princípios primordiais a dignidade da pessoa humana e a prevalência dos direitos humanos (Galvão, 2016, p. 9).

Comparato (2015) exemplifica como primeiras normas de caráter universal, generalizante da condição humana, a Declaração dos Direitos dos Homens de 1789, fruto da Revolução Francesa bem como a Declaração dos Direitos dos povos Americanos, que culminou na independência dos Estados Unidos da América. Mas é pacífico o entendimento de que o marco histórico para criação dos Direitos Humanos na forma que conhecemos hoje, um direito universal e internacional, foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 que constituiu a Organização das Nações Unidas.

Os Direitos Humanos se fundamentam num direito imanente e inerente a pessoa humana e no princípio da dignidade da pessoa humana e tenta normatizar e julgar Estados e pessoas diante do desafio do multiculturalismo dos povos e foi justamente esse caráter universal que mais sofreu críticas sob a alegação de um relativismo de Direitos Humanos diante desta dicotomia: universalismo versus relativismo (Galvão, 2016).

Para Galvão (2016), a forma de compatibilizar os Direitos Humanos a questão do multiculturalismo e respeitando um direito comum das pessoas humanas uma vez que esse entendimento multicultural e plural faz parte do desenvolvimento lógico dos direitos humanos. Ao se aceitar os Direitos Humanos como fruto da cultura há de se encará-lá como algo flexível e mutável.

A primazia dos direitos humanos deve, acima de tudo e através da abstração universalista, corresponder à prevalência dos direitos humanos percebidos como comuns aos seres humanos”. Para tanto, as proclamações de direitos humanos contribuem na tarefa de reconhecimento dos direitos humanos comuns em grau mais amplo (global) (2016, p. 70).

Gerando por sua vez, diante de um processo de contraponto a estas críticas, um entendimento dos direitos humanos, ora denominado Teoria Crítica dos Direitos Humanos, que percebe esses Direitos como produto de luta e resistência do ponto de vista histórico, mas que mesmo assim mantém seu caráter universal:

A proposta apresentada é a” de que os processos de resistência atuais, em vários contextos, apresentam-se ora como processo de afirmação de processos culturais locais, atingidos pela globalização e pelo capitalismo, ora como uma forma de contestação e tentativa de

ruptura com o discurso neoliberal, em que os direitos humanos estão assentados na atualidade, bem como uma crítica ao capitalismo a partir de suas crises (Rebouças; Oliveira, p. 166).

Nesse mesmo sentido Bonavides diz que a Teoria constitucional falta num dever histórico de refletir e discernir quanto à refutação das diretrizes políticas e ideológicas da escola neoliberal acarretando num cenário de miséria política e social onde nascem as ditaduras constitucionais, que segundo o autor supracitado é uma “desgraça” (2008, p. 87).

Diante deste contexto, de uma sociedade mergulhada profundamente numa racionalidade capitalista, muito se tem discutido quanto às saídas para a efetivação dos Direitos Humanos, seja através da plena eficácia do Direito Internacional (Pagliarini, 2011), seja pela participação popular como controle social (Marques; Oliveira, 2011) o fato é que os Direitos Humanos carecem de efetividade. Ao passo em enxerga-se também no campo interdisciplinar da saúde um campo fértil para prática e desenvolvimento dos Direitos Humanos.

Direitos Humanos e saúde no Brasil

No Brasil os direitos humanos ganharam prevalência em relação aos demais direitos com a Constituição de 1988, sendo esta a carta magna brasileira mais democrática e garantista de nossa história. Um fato chama atenção é a própria disposição dos títulos e capítulos da Constituição que demonstra a preocupação do constituinte com a pessoa humana uma vez que é disciplinada já no início do texto normativo deixando a organização do estado para depois ao inverso de constituições anteriores. Lembrando a própria teoria clássica de Karel

Vasak das três gerações ou dimensões de direitos fundamentais (Bonavides, 2008).

Sendo assim os Direitos Humanos tiveram forte influência no campo da saúde uma vez que através do Sistema Único de Saúde, o Estado pode materializar os princípios constitucionais da universalidade, equidade e integralidade. No entanto, a história mostra que no passado não tão distante, anterior a atual constituição de 1988, a saúde se baseava num modelo extremamente disciplinar e fragmentado, um modelo biomédico que não levava em consideração a influência social e psíquica na qualidade de vida do indivíduo, contrariando o próprio conceito de saúde trazido pela Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO) - 1946 que dizia que saúde era "um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades" 99.

Diversas políticas públicas foram implementadas almejando um tratamento humanizado no sistema único de saúde (SUS), a exemplo da Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão em Saúde no SUS conhecida como humanizasus (Brasil, 2004), o qual tem como objeto o estímulo ao cuidado, ao tratamento e a um acolhimento humano entre os sujeitos: usuários dos sistemas e profissionais prestadores do serviço de saúde, refletindo diretamente na gestão da saúde no país.

O não reconhecimento das subjetividades envolvidas nas práticas assistenciais nos serviços de saúde fizeram desses locais espaços onde as pessoas são tratadas como 'coisas', desrespeitando sua autonomia e faltando com a ética e compreensão do outro (Pacagnella, 2014).

⁹⁹ Disponível em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>> . Acesso em 29 out. 2017.

No entanto mesmo diante do notável avanço no campo da saúde o desafio continua sendo a efetivação dos Direitos Humanos (Ventura, 2011) e em tempos de progressivo aumento de casos de judicialização da saúde há de se pensar tal questão sobre a perspectiva dos Direitos Humanos.

Política de saúde pública no Brasil: a organização da assistência à saúde

A saúde no Brasil, atualmente, é garantida por Lei constitucional (Brasil, 1988), no qual é expressada no Art. 196 da Sessão II da Constituição Federal do Brasil como:

Art. 196. A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (Brasil, CF/88).

O artigo 196 representa o resumo de lutas e enfrentamentos da população brasileira em prol de um acesso aos cuidados em saúde de forma que a condicione como parte dos Direitos Humanos. Atualmente, o sistema público de saúde se estrutura a partir da Lei orgânica de saúde nº. 8.080 de 19 de setembro de 1990, nesta estão dispostos as diretrizes e princípios que fundamentam as estratégias em prol da saúde em todo território brasileiro. No entanto, para se chegar nas ações geridas a partir deste sistema não foi algo fácil e tranquilo e sim decorrente de muitos enfrentamentos históricos e reflexões. Hoje,

conhecemos a saúde pública no Brasil como o Sistema Único Brasileiro: O SUS.

Historicamente no Brasil a assistência à saúde de ordem pública e gratuita foram estruturadas a partir do contexto socioeconômico da população. No período colonial do nosso país, a parcela da população que possuía acesso a alguns recursos era assistida pelos boticários – atualmente, a prática desses cuidadores é institucionalizada e a conhecemos com farmacêuticos, eles criavam remédios e produtos de uso higiênico para a população. Àqueles que não possuíam acesso aos cuidados básicos eram obrigados a recorrer a outras estratégias de tratamento como as plantas medicinais e crenças repassadas no contexto cultural da época.

Com o passar dos anos e a vinda da família real portuguesa entre as décadas de 1888 a 1930, essa assistência passou-se a ser institucionalizada de forma que os médicos de família e as Santas Casas de Misericórdia se tornassem referência em cuidados terapêuticos. No entanto, àqueles que não tinham acesso a esses equipamentos eram relegados aos conhecimentos populares e às doenças pestilentas que foram alavancadas durante o período imperial, afetando diretamente o modelo socioeconômico do país. Pois, os trabalhadores braçais eram os primeiros a se tornar vítimas das patologias corriqueiras da época.

A partir disso, o Estado procurou fazer intervenções nessa situação a fim de atenuar a situação caótica do país com as epidemias. Esse período ficou marcado por revoltas e protestos da população que eram subjugadas por ações truculentas e obrigatórias advindo do Estado como, por exemplo, a revolta da vacina ocorrida no Estado do Rio de Janeiro em 1904, na quais ações urbanas de higienização da cidade se deu de maneira violenta, tal período também ficou conhecido como a época da polícia sanitária ao se assemelhar as operações militares com

objetivos interventivos e investigativos acerca das condições do processo de saúde e doença de doenças como a febre amarela e a varíola (Galvão, 2009).

Logo, a saúde durante a passagem do século XIX para o XX não era preocupação do Estado a fim de garanti-la como direito e dignidade da pessoa humana, apenas era vista como objeto de interesse econômico das elites, mormente o setor agrário a fim de manter seus trabalhadores aptos a exercerem as atividades lucrativas sem dispor de qual garantia se algo ocorresse à saúde deles. Torna-se relevante destacar o panorama histórico acerca do processo das políticas direcionadas à saúde no Brasil desde o período colonial até os dias atuais devido a melhor compreensão das expectativas e resultados das avaliações acerca da atual conjuntura do sistema público de saúde no Brasil.

Na atualidade, todas ações e programas advindos a partir do SUS devem ser organizados com base nos princípios finalísticos da universalidade, equidade e igualdade (Brasil, 1988). Nomeamos de finalísticos por se apresentarem como objetivos a serem alcançados e sendo entendidos como uma “política viva que se encontra em pleno curso de mudança e construção” (Souza; Costa, 2010).

No SUS encontramos as diretrizes, as quais também orientam todas as estratégias de saúde pública de forma regionalizada e hierarquizada, ou seja, os serviços são organizados em três níveis de atenção: O primário, tido como a atenção preventiva a agravos a nossa saúde e a promoção de ações a fim de reelaboração do processo em saúde e doença - sendo considerado a porta de entrada dos cuidados; o nível secundário é aquele no qual o usuário realiza exames diagnósticos e recuperação de sua saúde; e o nível de atenção terciária, àquela em que a tecnologia são duras e exige um nível de complexidade

tecnológica maior, geralmente, realizadas em centros hospitalocêntricos.

Podemos elencar a partir dessas diretrizes a descentralização, a qual condiz com a redistribuição da gestão a partir das três esferas governamentais – Municípios, Estados e União. Assim como, o atendimento ser facilitado de forma integral e em direção única. A participação da população também é garantida por lei através dos sistemas conselhos e as Conferências nacionais ocorridas a cada quatro anos através das entidades representativas da população.

Na constituição ainda é prevista a complementariedade do setor privado tornando-se lícita a contratação de serviços de cunho privativo a partir de três condições: as celebrações dos contratos devem ser a partir dos interesses públicos; a instituição privada deve estar baseada nas normas técnicas e princípios regidos do SUS; e todo serviço privada contratado deve estar articulado e organizado com os demais do sistema público (Brasil, 1988).

Ainda, no artigo 200 da Constituição Federal (Brasil, 1988), podemos perceber a importância dos determinantes sociais no processo da saúde:

Art. 200. [...]

I – controlar e fiscalizar procedimentos, produtos e substâncias de interesse para a saúde e participar da produção de medicamentos, equipamentos, imunobiológicos, hemoderivados e outros insumos;

II – executar as ações de vigilância sanitária e epidemiológica, bem como as de saúde do trabalhador;

III – ordenar a formação de recursos humanos na área de saúde;

IV – participar da formulação da política e da execução das ações de saneamento básico;

V – incrementar em sua área de atuação o desenvolvimento científico e tecnológico;

VI – fiscalizar e inspecionar alimentos, compreendido o controle de seu teor nutricional, bem como bebidas e águas para consumo humano; VII – participar do controle e fiscalização da produção, transporte, guarda e utilização de substâncias e produtos psicoativos, tóxicos e radioativos;

VIII – colaborar na proteção do meio ambiente, nele compreendido o do trabalho.

[...] (Brasil, CF/88).

No descrito VII do artigo 200 (Brasil, 1988) podemos tomar em grande amplitude o quão de inovador o SUS trouxe para o contexto de saúde e dos Direitos Humanos para a população. Em um país com tanta diversidade cultural e iniquidades sociais o conceito ampliado de saúde traz uma segurança maior no sentido de que podemos realizar saúde em diversos contextos, incluindo, o âmbito de trabalho da população.

Como base de exemplificação o próprio conceito de saúde, este é ampliado a partir de construções e desconstruções ao longo da história e avanços do que nos entendemos enquanto tecnologias dos cuidados. Ao nos depararmos com as condições de vulnerabilidade dos pescadores artesanais, também, devemos nos atentar ao processo saúde e doença decorridos a partir do trabalho. Pois, a exposição a riscos e agravos à sua saúde é grande.

Para se avaliar as políticas públicas necessárias no contexto social do trabalho é preciso compreender a interdisciplinaridade das esferas científicas no contexto da saúde e dos Direitos Humanos.

Considerações finais

Os Direitos Humanos representam um campo de conhecimento também interdisciplinar, assim como a saúde, exigindo uma

abordagem holística e integrada do ser humano, visto como um ser biopsicossocial. Sob essa perspectiva crítica, a cultura molda um Direito Humano com o objetivo de humanizar a sociedade em diversas áreas, incluindo

Esta pesquisa foi dedicada a discutir e refletir sobre a questão dos Direitos Humanos no ambiente de trabalho, enfocando o Direito à Saúde no Brasil. Contudo, ficou evidente que esses direitos ainda enfrentam desafios em termos de efetividade. A partir da revisão da literatura, conclui-se que a educação é uma ferramenta poderosa para superar a falta de efetividade das normas (Pacagnella, 2014). Além disso, é importante implementar políticas públicas específicas, garantir a participação popular em todas as fases dessas políticas e promover a internacionalização dos direitos humanos. A aplicação prática das normas jurídicas é uma necessidade urgente, e a história da humanidade demonstra que, mesmo em períodos de anomia, a sociedade

Assim, o Direito à Saúde não deve ser visto como uma benesse, ajuda, caridade ou filantropia, mas sim como um direito fundamental inerente a todo ser humano, que deve ser garantido pelos governantes em todas as esferas. Não devemos permitir que nossa saúde seja negligenciada ou aceite o descaso que se espalha pelo país. Devemos reivindicar nossos direitos. É essencial que usuários, profissionais, movimentos sociais e outros defensores da saúde se unam na luta contínua pela concretização desse direito

O modelo de saúde pública brasileiro, representado pelo SUS e seus princípios, é um dos mais avançados em termos de abrangência e cobertura. No entanto, ainda apresenta deficiências nas categorias de humanização. Apesar dessas lacunas, mantemos a esperança de que políticas públicas educativas, bem elaboradas e inovadoras, possam trazer o tão esperado avanço na saúde, garantindo a todos o acesso ao

direito humano e fundamental de uma saúde pública humanizada, acolhedora e de qualidade, conforme preconiza a Constituição Federal e os Direitos Humanos.

Referências

ALEXY, Robert. **Teoria de los derechos fundamentales**. Centro de Estudios Politicos y Constitucionales. Madrid, 2002.

AZEVEDO, A. L. M.; COSTA, A. M. A estreita porta de entrada do Sistema Único de Saúde (SUS): uma avaliação do acesso na Estratégia de Saúde da Família. **Interface: Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu**, v. 14, n. 35, p. 797-810, 2010.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da constituição**. 7ª Ed. Cidade: Saraiva, 2010.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. **Humaniza – SUS: Política Nacional de Humanização: a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS**. Brasília, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Guia prático do Programa Saúde da Família**. Brasília: Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais números. 1/92 a 57/2008, pelo Decreto nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão números 1 a 6/94. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2009, p. 125-128.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº 8080 de 19 de setembro de 1990**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8080.html>. Acesso em: 14 nov 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. **Portaria Interministerial nº 405, de 15 de março de 2016**. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) e do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), a Estratégia de Ação Rápida para o Fortalecimento da Atenção à Saúde e da Proteção Social de Crianças com Microcefalia. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2016/pri0405_15_03_2016.html>. Acesso em: 14 nov 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. **Portaria nº 825, de 25 de abril de 2016**. Redefine a Atenção Domiciliar no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) e atualiza as equipes habilitadas. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2016/prt0825_25_04_2016.html>. Acesso em: 14 nov 2017.

BRASIL. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. **Para entender a gestão do SUS / Conselho Nacional de Secretários de Saúde**. - Brasília: CONASS, 2003.

BRASIL. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. Renato Luís Dresch. **O acesso à saúde pública e a eficácia das normas de regulação do sus**. Artigo parte da publicação Direito à Saúde, da coleção Para Entender a Gestão do SUS – 2015. Brasília: CONASS, 2015.

BRASIL. **Política Nacional de Atenção Básica**. Brasília: Ministério da Saúde, 2006a.

BONAVIDES, Paulo. A quinta geração de direitos fundamentais. **Rev. Direitos Fundamentais & Justiça**, n. 3, Fortaleza, abr/jun 2008. Disponível em: <http://www.ufjf.br/siddharta_legate/files/2014/07/Paulo-Bonavides-A-quinta-gera%C3%A7%C3%A3o-de-direitos-fundamentais.pdf>. Acesso em: 01 nov 2017.

CAVALIERRI FILHO, Sergio. **Programa de sociologia jurídica**. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010. ISBN 978-85-309-3215-2.

COMPARATO, Fábio Conder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 9 ed. São Paulo: Saraiva, 2015. ISBN 978-85-02-22422-3.

CONILL, E. M. **Políticas de atenção primária e reformas sanitárias: discutindo a avaliação a partir da análise do Programa Saúde da Família em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil**, 19942000. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 18, p. 191-202, 2002. Suplemento.

CRUZ, Diego. **A privatização da saúde e as organizações sociais**. Disponível em: <<https://www.pstu.org.br/a-privatizacao-da-saude-e-as-organizacoes-sociais/>>. Acesso em: 20 mar 2018.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Trad. Nelson Boeria, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

GALVÃO, Vivianny Kelly. **O princípio da prevalência dos direitos humanos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016, 292 p. ISBN 978-85-8440-705-7.

GALVÃO, M. Origem das políticas de saúde públicas no Brasil: do Brasil- colônia a 1930. In: **Cadernos de textos do departamento de Ciências Médicas da escola de Farmácia da Universidade Federal de Ouro Preto**. Ouro Preto, p. 1-33, 2009.

GIOVANELLA, L. et al. **Políticas e sistema de saúde no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

MARQUES, Verônica Teixeira; OLIVEIRA, Ilzer de Matos. Participação como controle social – direito ou utopia? *In*: BERTOLDI, Márcia Rodrigues, SPOSATO, Karyna Batista (Coord.). **Direitos Humanos: entre a utopia e a contemporaneidade**. Belo Horizonte: Fórum, 2011, 415 p. ISBN 978-85-7700-5161.

NETO, Antonio Dias Oliveira; REBOUÇAS, Gabriela M. Direitos Humanos, subjetividade e resistências: encontros cotidianos. 2016. *In*: RUBIO, David Sánchez; OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva; COELHO, Carla Jeane Helfemsteller (Orgs.). **Teorias Críticas e Direitos Humanos: contra o sofrimento e a injustiça social**. 1 ed. Curitiba: CRV, 2016. 384 p. ISBN 978-85-444-1359-3.

PACAGNELLA, Raquel. Educação, saúde e direitos humanos no Brasil. *In*: MARQUES, Verônica Teixeira; SILVA, Waldimeiry Correa da (Orgs.). **Políticas Públicas de proteção aos Direitos Humanos: educação e segurança pública**. Fortaleza: Edições UFC, 2014.

PAGLIARINI, Alexandre Coutinho. A contemporaneidade dos direitos humanos depende da eficácia do direito internacional. Utopia? *In*: BERTOLDI, Márcia Rodrigues, SPOSATO, Karyna Batista (Coord.). **Direitos Humanos: entre a utopia e a contemporaneidade**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

PIZZANI, L. et al. A arte da pesquisa bibliográfica na busca do conhecimento. **RDBCI: Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, Campinas, SP, v. 10, n. 2, p. 53–66, jul./dez, 2012.

RUBINO, Francesco. A ternura de antígona – pour une ontologie juridique – “As origens dos direitos fundamentais nas leis não escritas dos animais humanos. *In*: BERTOLDI, Márcia Rodrigues, SPOSATO, Karyna Batista (Coord.). **Direitos Humanos**: entre a utopia e a contemporaneidade. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

SAMPAIO, Nícia Regina. **A saúde como direito fundamental no estado democrático de direito**. 2003. 87f. Dissertação (Mestrado em Direitos Fundamentais) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003.

SANTOS, Lenir dos. Direito à saúde e sistema único de saúde: conceito e atribuições: o que são ações e serviços de saúde. *In*: **Direito da saúde no Brasil**. Campinas: Saberes, 2010.

SOUZA, G.C.A.; COSTA, I.C.C. O SUS nos seus 20 anos: reflexões num contexto de mudanças. **Rev. Saúde Soc.** São Paulo.v. 19,n.3 p. 509-517, 2010.

***INCLUSÃO DE CRIANÇAS COM TRANSTORNO DO
ESPECTRO AUTISTA NA EDUCAÇÃO INFANTIL:
Desafios e Perspectivas***

Rony Jefferson Albuquerque Farias¹⁰⁰

Este estudo visa tecer considerações sobre o processo de inclusão de crianças com Transtorno do Espectro Autista na Educação Infantil, abordando concepções de deficiência e a evolução histórica da educação especial no Brasil e no mundo. Esta abordagem destaca a importância de estudar a desigualdade social e da exclusão, diferenciando a esfera socioeconômica, abordada por Marx, da esfera sociocultural, ligada a questões simbólicas e morais, em que Foucault se destaca. Nessa perspectiva,

A desigualdade e a exclusão têm na modernidade um significado totalmente distinto do que tiveram nas sociedades do antigo regime. Pela primeira vez na história, a igualdade, a liberdade e a cidadania são reconhecidos como princípios emancipatórios da vida social. A desigualdade e a exclusão têm, pois, de ser justificadas como exceções ou incidentes de um processo societal que lhes não reconhece legitimidade, em princípio (Santos, 1995, p. 1)

A análise de Santos (1995) ressalta a contradição capitalista na abordagem da desigualdade, com burgueses e proletários integrados

¹⁰⁰ Doutor em Educação (UNIT); Servidor Técnico Administrativo na Universidade Federal de Alagoas (UFAL); E-mail: profronyfarias@gmail.com - ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0368-6047>

na esfera produtiva, mas fora do padrão de referência ocorre a exclusão. Esta seção explora como tais conceitos se relacionam com a compreensão do TEA e das políticas educacionais, destacando como as concepções de diferença e exclusão moldam as práticas e discursos no campo da educação especial.

O transtorno do espectro autista e a educação infantil

O autismo, ou como é chamado atualmente, o TEA, é definido como um transtorno complexo do neurodesenvolvimento que envolve atrasos e comprometimentos nas áreas de interação social e linguagem, incluindo sintomas emocionais, cognitivos e sensório-motores (Greenspan; Wieder, 2006). Com a adoção do termo Transtorno do Espectro Autista, aboliu-se as antigas nomenclaturas de Autismo infantil, Transtorno Desintegrativo, síndrome de Asperger e termos genéricos não muito específicos, como Transtorno Global do Desenvolvimento Sem Outra Especificação (Ferreira, 2021). Assim, o TEA é considerado uma síndrome de causa idiopática (desconhecida), porém com fortes indícios de origem genética, ainda carecendo de estudos científicos para identificar o gene causador (Assumpção; Kuczinski, 2015).

Os critérios diagnósticos do TEA estão dispostos no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-V¹⁰¹, 2013), que foi elaborado pela Associação Americana de Psiquiatria e se propõe a servir como um guia prático, funcional e flexível para organizar informações que possam auxiliar na construção de um diagnóstico preciso de transtornos do neurodesenvolvimento, em que

¹⁰¹American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-V). Arlington, VA: American Psychiatric Association, 2013.

o TEA está inserido. Segundo o DSM-V (2013), para um indivíduo ser considerado com TEA, precisa apresentar *déficits* na comunicação social e interação social, padrões restritivos e repetitivos de comportamentos. Geralmente, esses sinais se tornam visíveis já nas primeiras fases do desenvolvimento humano e causam prejuízos significativos na aprendizagem do indivíduo.

De acordo com o Código Internacional de doenças (CID-11) vigente desde janeiro de 2022 e que vem substituir o CID-10, a Organização Mundial de Saúde (OMS) classifica o autismo como um transtorno que apresenta necessariamente um *déficit* de comunicação e intelectual. Não existe um exame complementar que determine que o indivíduo tenha TEA. A investigação diagnóstica se inicia por uma avaliação clínica fundamentada em características do comportamento descritas no DSM-V. Por não existir exames laboratoriais ou de imagem, nem tão pouco um marcador biológico que o caracterize, o TEA muitas vezes é confundido com outros Transtornos Globais do Desenvolvimento (TGD), dificultando a identificação e atrasando o tratamento.

O diagnóstico de qualquer transtorno de desenvolvimento é feito por equipe multiprofissional, incluindo médicos, psicólogos, entre outros. No caso do TEA, o diagnóstico é particularmente importante para orientar a escola e professores sobre a necessidade de inclusão do aluno na Educação, bem como para que a família tenha condições formais de buscar os amparos legais e judiciais necessários. A pessoa no espectro autista pode apresentar os sinais clássicos, isoladamente ou associados, a outros sinais e sintomas, por isso, é muito importante que seja feita a identificação de comorbidades bioquímicas, genéticas, neurológicas e psiquiátricas, dentre outras. Dessarte, durante o processo de investigação, é comum realização de exames complementares diversos e testes neuropsicológicos, a fim de detectar

possíveis patologias (Soares; Cavalcante Neto, 2015).

Apesar de se tratar de um espectro, determinadas particularidades são mais corriqueiras e podem ser observadas, como, por exemplo, a dificuldade das pessoas com TEA em manter contato visual, além de se caracterizarem por interesses restritos, afixando-se em poucos objetos ou materiais, desta forma, não demonstrando interesse pelas novidades que o ambiente oferece (Duarte, 2018). Segundo Ferreira (2021), o diagnóstico médico é uma das dificuldades encontradas na história da educação especial. A nota técnica n. 4/2014 - MEC/SECADI/DPEE¹⁰², que orienta quanto aos documentos comprobatórios de alunos com deficiência, determina expressamente que o laudo médico não é documento obrigatório para acesso ao Atendimento Educacional Especializado (AEE), uma vez que o atendimento é pedagógico e não clínico e, portanto, o laudo é um documento complementar caso a escola julgue necessário.

Os sinais do TEA se manifestam no primeiro ano de vida. Em muitos casos, observa-se um atraso no desenvolvimento a partir de 6 meses. Por isso, os pais e médicos responsáveis precisam estar atentos a quaisquer possíveis sinais de desenvolvimento do autismo no bebê (Whitman, 2015). Este fato também foi preponderante para a escolha da Educação Infantil como recorte desta pesquisa.

A Educação Infantil, enquanto primeira etapa da Educação Básica, recebe crianças de zero a cinco anos de idade que iniciam uma rotina fora do ambiente familiar. No Brasil, a matrícula de crianças até os 4 anos é facultativa, porém, é obrigação do Estado disponibilizar espaços que oferecem tal modalidade (creches e pré-escolas). Nestes

102

Disponível

em:

http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=15898-nott04-secadi-dpee-23012014&Itemid=30192 Acesso em: 4 abr. 2023

espaços, as crianças têm acesso tanto ao ensino quanto ao cuidado com uma extensão do seu convívio familiar, onde desenvolvem sua personalidade ao conviverem com outras crianças e adultos e lidarem com o diferente. Isto porque, a criança é um

Sujeito histórico e de direitos que, nas interações, relações e práticas cotidianas que vivencia, constrói sua identidade pessoal e coletiva, brinca, imagina, fantasia, deseja, aprende, observa, experimenta, narra, questiona e constrói sentidos sobre a natureza e a sociedade, produzindo cultura (Brasil, 2010, p. 12).

Na etapa da Educação Infantil, em suas interações, experiências e com a brincadeira, as crianças passam a conhecer a si e ao outro, aprendem a lidar com frustrações, demonstrar os seus desejos, além de se apropriarem de conhecimentos diversos, possibilitando aprendizagens e socialização. Os primeiros teóricos a estudar a educação infantil estabeleceram as bases conceituais e metodológicas que ainda influenciam o campo até hoje.

Froebel (2003), no século XIX, é amplamente reconhecido por fundar o primeiro jardim de infância e por desenvolver uma filosofia educativa centrada na importância do brincar e da auto expressão das crianças. Antes dele, Jean-Jacques Rousseau, no século XVIII, já defendia em sua obra "Emílio, ou Da Educação" a necessidade de uma educação natural, respeitando o desenvolvimento infantil (Soetard, 2010). Além disso, Johann Heinrich Pestalozzi (1996) contribuiu significativamente com suas ideias sobre a educação integral, que enfatizava a harmonia entre o desenvolvimento físico, emocional e intelectual da criança. Esses pioneiros lançaram as bases para práticas pedagógicas que valorizam a infância como uma fase crucial no desenvolvimento humano.

No Brasil, conforme Kuhlmann Jr. (1998), a sociedade estava passando por profundas transformações sociais, econômicas e políticas com o fim da escravidão que gerou uma urbanização acelerada e o crescimento das cidades exigiam novas formas de organização social, e a educação infantil começou a ser vista como uma necessidade para garantir um futuro melhor para as crianças, especialmente as mais vulneráveis.

No final do século XIX, período pós abolição da escravatura no país, quando se acentuou a migração para grandes cidades e o início da República, houve iniciativas isoladas de proteção à infância, no sentido de combater os altos índices de mortalidade infantil. [...] As tendências que acompanharam a implantação de creches e jardins de infância, no final do século XIX e durante as primeiras décadas do século XX no Brasil, foram: a jurídico-policial, que defendia a infância moralmente abandonada, a médico-higienista e a religiosa, ambas tinham a intenção de combater o alto índice de mortalidade infantil tanto no interior da família como nas instituições de atendimento à infância (Kuhlmann Jr., 1998, p. 88).

O pensamento da época era marcado por uma mistura de influências internacionais e uma tentativa de responder às necessidades emergentes do país. Ideias higienistas, vindas da Europa, começaram a ganhar espaço, defendendo a importância dos cuidados com a saúde e a higiene das crianças. Ao mesmo tempo, havia uma forte presença de valores religiosos, que promoviam a moral e os bons costumes como fundamentais para a formação dos futuros cidadãos. Essas influências contribuíram para o surgimento das primeiras

creches e jardins de infância, que não apenas cuidavam das crianças, mas também buscavam moldar seu caráter e garantir sua saúde.

Entretanto, é importante destacar que o próprio autor reconheceu, em trabalhos posteriores, que a implantação da educação infantil no Brasil teve um caráter marcadamente assistencialista, voltado principalmente para as crianças das classes mais pobres. A criação de creches e jardins de infância visava fornecer locais onde as mães trabalhadoras pudessem deixar seus filhos, permitindo-lhes integrar-se ao mercado de trabalho. “A infância seria um conceito, uma representação, um tipo ideal a caracterizar elementos comuns a diferentes crianças” (Fernandes; Kuhlmann, 2004, p. 28). Ao reconhecer a pluralidade de concepções de infância, o autor percebeu esta questão. Assim, a retórica de proteção à infância muitas vezes mascarava objetivos mais pragmáticos de controle social e organização econômica, com foco na redução da mortalidade infantil e na moralização das famílias pobres.

Atualmente, a Educação Infantil é regida por diversas normativas. As Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Infantil (DCNEI/2010), aprovado pelo Conselho Nacional de Educação em 2009 (Parecer CNE/CEB 20/09 e Resolução (CNE/CEB 05/09), que estruturam o trabalho a ser desenvolvido nessa fase do ensino, e o Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (RCNEI/1998), que traz um conjunto de referências e orientações pedagógicas com o objetivo de contribuir para uma prática educativa de qualidade para o trabalho docente e buscar ampliar as condições de ensino-aprendizagem e exercício da cidadania das crianças.

Conforme esses diplomas normativos, os eixos norteadores para a Educação Infantil são a interação e a brincadeira, cujo currículo é a própria criança, e as aprendizagens e o desenvolvimento devem se dar pelo afeto, cuidado, brincar, cultura, percepção e interação, a fim de

dar sentido à prática educativa, respeitando a diversidade cultural. Além disso, ainda prevê como eixos de trabalho o movimento, artes visuais, música, linguagem oral e escrita, matemática, natureza e sociedade, tudo planejado e experienciado de forma interdisciplinar pelas crianças através da prática docente.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC/2019) complementa a norma explicitando os direitos de aprendizagens, quais sejam: conviver, explorar, brincar, expressar, participar e conhecer-se, através de ações educativas planejadas, com intencionalidade pedagógica. Sendo assim, a Educação Infantil é considerada uma etapa em que a criança com TEA, bem como as demais crianças, podem construir “[...] as bases necessárias para a construção de conhecimento e desenvolvimento global [...]” (Brasil, 2008, p. 10).

A indissociabilidade dos atos de “cuidar” e “educar” na Educação Infantil também contribuem para maior eficiência no processo de inclusão de crianças com transtornos globais de desenvolvimento, como no caso da criança com TEA, pois sua autonomia é reduzida ou limitada por questões de sua condição.

Os RCNEI ressaltam a importância do ato de “cuidar” realizado pelos professores das creches e pré-escolas quando diz que:

Para cuidar é preciso antes de tudo estar comprometido com outro, com sua singularidade, ser solidário com suas necessidades, confiando em suas capacidades. Disso depende a construção de um vínculo entre quem cuida e quem é cuidado (Brasil, 1998, v. 1, p. 25).

A Educação Infantil tem por principal finalidade colaborar para o desenvolvimento integral da criança em seus aspectos físicos, psicológicos, intelectual e social, complementando a ação da família e

da comunidade (Brasil, 1995) e visa a experiência centrada no desenvolvimento da criança e a garantia do direito de aprendizagem. Por sua vez, a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (PNEEPEI) já prevê o direito à Educação desde esta etapa e reforça práticas e estratégias pedagógicas para o desenvolvimento infantil nessa fase da vida.

Nesta etapa, o lúdico, o acesso às formas diferenciadas de comunicação, a riqueza de estímulos nos aspectos físicos, emocionais, cognitivos, psicomotores e educacional especializado se expressa por meio de serviços de intervenção precoce que objetivam otimizar o processo de desenvolvimento e aprendizagem em interface com os serviços de saúde e assistência social (Brasil, 2008, p. 16).

Dado isso, é significativo e relevante entender como se dá o processo de inclusão dessa criança público alvo da Educação Especial, criança com TEA, especificamente objeto desta pesquisa, nessa etapa da educação básica e a oferta do serviço educacional especializado, bem como o suporte necessário ao desenvolvimento infantil para avançarmos na produção de conhecimento.

Crianças consideradas neurotípicas têm a necessidade de socializar com outras pessoas. O entrosamento para as crianças com TEA é encarado como um problema, não porque não querem se socializar com o meio, mas pelo fato da dificuldade em se manter vínculos e interagir com os demais (Schmidt, 2013). Por vezes, este é um sinal para as famílias. Porém, em alguns casos, são os professores que primeiro atentam para os sinais do TEA nas crianças.

Crianças com TEA, mesmo apresentando desenvolvimento deficitário das habilidades de linguagem, cognição e socialização, são capazes de extrair pistas linguísticas e não linguísticas do meio comunicativo e utilizá-las de forma contextual em sua vida social. Essas desordens estão entre as dificuldades de desenvolvimento mais comuns, afetando aproximadamente um em cada 200 indivíduos. As TEA se caracterizam pela presença de desenvolvimento acentuadamente atípico na interação social e comunicação, características essas que podem levar a um isolamento contínuo da criança e sua família. Entretanto, acredita-se que a inclusão escolar pode proporcionar a essas crianças oportunidades de convivência com outras da mesma faixa etária, constituindo-se, a escola, em um espaço de aprendizagem e de desenvolvimento da competência social (Pimentel; Fernandes, 2014, p. 176).

A partir desses aspectos, os autores explicam o TEA como consequência de um conjunto de fatores, provavelmente genéticos, que levam uma determinada geração a uma maior vulnerabilidade para desenvolvê-lo, não se podendo ser deixado de lado as influências do meio ambiente (Ferreira, 2021). Outra questão importante é a intensidade com que esse transtorno pode interferir nos comportamentos da criança, que pode variar de grau um a três de suporte, dependendo da necessidade de ajuda e grau de autonomia do indivíduo. O que mais define tal condição talvez seja o prejuízo nas interações sociais, podendo apresentar uma “comunicação deficiente” no que se refere à fala, desenvolvendo muitas vezes um padrão repetitivo e limitado de comportamentos e interesses (Onzi; Gomes, 2015).

Até a década de 1980, falava-se sobre a influência do ambiente na

origem do distúrbio e, em algumas análises mais radicais, chegava-se a atribuir a culpa dessa situação ao modo de agir dos pais de crianças com TEA (Filipe, 2013). Uma vertente da teoria psicanalítica trouxe a expressão “mães geladeira”, que atribuía a condição autista da criança ao comportamento da mãe nos primeiros anos de vida, um comportamento “frio” e com pouca demonstração de afetividade. Assim, no decorrer do tempo, o entendimento da condição autista foi sofrendo muita transformação influenciada por pesquisas científicas, conjuntura política e da própria concepção social de deficiência até o modelo da Neurodiversidade.

Portanto, ao integrar a neurodiversidade na formação de professores, é possível não apenas desafiar preconceitos enraizados, mas também fomentar uma cultura educacional que celebra a individualidade e a pluralidade. Essa mudança de paradigma implica uma reavaliação das práticas pedagógicas, tornando-as mais adaptativas e sensíveis às necessidades dos alunos com TEA. Assim, a formação contínua dos educadores emerge como uma estratégia essencial para garantir que todos os estudantes, independentemente de suas características neurocognitivas, tenham acesso a uma educação de qualidade, que promova o desenvolvimento integral e a inclusão efetiva no ambiente escolar e na sociedade como um todo, transformador.

Formação de professores

Para atender os preceitos da educação para todos, é essencial capacitar os professores para que possam se adequar ao novo paradigma educacional da inclusão. Numa sociedade em que a exclusão ainda é uma realidade, a inclusão é fundamental para alcançar a democracia. Isso porque a cidadania se consolida pela

igualdade de direitos e deveres, possibilitando a todos a oportunidade de exercê-los plenamente (Yannoulas, 2013).

Há de se destacar que o papel do professor é fundamental, pois o mesmo é o responsável pelo desenvolvimento das estratégias de aprendizagem, organizando os recursos necessários, revendo o papel da avaliação, enfim, buscando maneiras para que todos os alunos se sintam motivados, conseguindo superar as eventuais dificuldades. Entretanto, muitos dos professores de salas comuns têm dificuldades para lidar com os alunos com deficiência em virtude de sua formação (Camargo, 2017).

Esse novo modelo educacional requer que os professores adquiram outros conhecimentos, que vão além daqueles recebidos em sua formação inicial como docentes. Além disso, é preciso implementar grandes alterações na estrutura curricular dos cursos de formação de professores, a fim de que possam aprender a identificar e suprir as necessidades de aprendizado específicas de todas as crianças, independentemente de terem ou não deficiência.

Na Educação Infantil e no Ensino Fundamental, a necessidade de atender às necessidades específicas de cada criança e incentivá-la a atingir seu potencial exige que os professores sejam sensíveis e pensem criticamente sobre suas práticas pedagógicas, que devem visar à autonomia intelectual, os aspectos morais e sociais de seus alunos, incluindo pessoas com deficiência (Plaisance, 2015). Os professores devem ser capazes de tolerar as diferenças e superar os preconceitos, deve estar sempre preparado para se adaptar às novas situações que surgirão na sala de aula.

Por isso, a formação inicial e continuada deve ser concebida para desenvolver a consciência crítica dos professores sobre a realidade em que irão trabalhar e fornecer uma fundamentação teórica que lhes permita uma ação pedagógica eficaz, abrangendo, também, os alunos

com deficiência.

Da parte do educador ou da pessoa que convive com a criança com TEA, espera-se clareza nas instruções para que, respeitando as suas limitações de compreensão, busque ensiná-la a se comunicar. Não convém falar-lhes com ironias ou com palavras de duplo significado, isso os deixariam confusos. É patente o grau de ingenuidade que possuem. Como não conseguem colocar-se no lugar do outro, também não conseguem prever eventuais ações de má-fé de terceiros (Szabo, 2014).

Estabelecer uma rotina diária é muito importante para a criança, pois o ajuda a situar-se no contexto em que está inserido. Caso haja necessidade de mudar os planos, convém avisá-la com antecedência, pois a criança com TEA costuma ter baixa tolerância a frustrações. Seria como lhe retirar alguns dos referenciais de que possui.

É importante que o professor que esteja com um aluno com TEA busque conhecer da síndrome e de suas características, para assim ser um facilitador na construção de uma melhor qualidade de vida para o seu aluno. É um grande desafio para o docente ajudar essa criança no processo de socialização e sobre as questões de autocontrole (Sousa, 2020).

São necessárias informações dos pais e demais profissionais que acompanham a criança com TEA. O professor deverá acompanhá-la a maior parte do tempo, estabelecendo com ela laços de confiança que serão indispensáveis para a sua adaptação naquele novo ambiente.

Pupo e Bezerra (2018) apresentam algumas orientações, desta vez, a fim de auxiliar os professores de um aluno com TEA. Eles destacam a importância de verificar, com alguma frequência, que o aluno esteja acompanhando o assunto da aula. Além disso, é aconselhável, também, que este aluno se sinta o mais próximo possível do professor e de às vezes ser chamado para ser assistente do professor. Eles

podem usar agendas e calendários, listas de tarefas e listas de verificação, ter ajuda para trabalhar e a se concentrar por mais tempo, incentivar o trabalho em equipe e aprender a esperar pelo seu virar. Deve aprender a pedir ajuda, obter apoio durante os intervalos, por exemplo, pode focar em um assunto que lhe interessa, ou pode se desviar, focando em algo inusitado ou sendo alvo da piada de um colega, e deve receber elogios por cada sucesso.

Desta forma, os educadores vão aprendendo a criar algumas dinâmicas para facilitar o dia a dia do seu aluno, ajudando-o a aprender e a executar diversas tarefas, diminuindo o grau de dependência, melhorando cada dia mais sua capacidade de resolução de problemas e conseguindo se desenvolver como todas as crianças, cada uma em seu ritmo e dentro de suas possibilidades.

A literatura sobre o TEA ainda é escassa, com poucos estudos científicos, por se tratar de um transtorno recentemente conhecido, em termos históricos. Nesse contexto, vale destacar a pesquisa realizada por Boralli (2019), que lança um olhar sobre o dia a dia de uma criança autista.

A partir dessa busca, observou-se que as crianças com TEA aprendem por associação, ou seja, ao ensinar sobre o amarelo, é preciso associar a cor ao amarelo que ele já conhece, como, por exemplo, a banana. Outro exemplo de aprendizagem associativa é quando uma criança associa o comportamento do pai com a saída para o trabalho depois de se despedir e pegar uma maleta. As crianças associam comportamentos de trabalho com maletas. Se o pai não carregasse a maleta, ele não trabalharia, mas, sim, passearia (Gonring, 2019).

Profissionais que acompanham o desenvolvimento de crianças com TEA costumam ressaltar a grande capacidade de observação e memória em alguns deles, ainda que tenham pouca verbalização.

Quando conhecem bem a rotina, podem antecipar-se a ela, pré-organizando os objetos de trabalho que utilizarão na próxima atividade. O excesso de barulho incomoda-os muito, pois, apesar de terem dificuldade de comunicação, podem desenvolver habilidades auditivas peculiares.

Neste contexto, a formação continuada dos profissionais da educação desempenha um papel fundamental na implementação da Educação Inclusiva, considerando que o conhecimento sobre o TEA ainda é limitado e em constante desenvolvimento, é necessário que os educadores estejam sempre se atualizando sobre as melhores práticas pedagógicas e as especificidades desse transtorno. A formação continuada possibilita que os professores desenvolvam estratégias de ensino mais eficazes, levando em conta as particularidades da aprendizagem de cada criança. Além disso, essa formação capacita os profissionais a lidar com as diversas manifestações do transtorno, como por exemplo, a sensibilidade ao barulho e as habilidades auditivas peculiares, promovendo um ambiente escolar mais acolhedor e acessível às necessidades de cada aluno. Dessa forma, enriquece a prática pedagógica e contribui para a construção de uma escola verdadeiramente inclusiva, onde todos os estudantes têm a oportunidade de alcançar seu pleno potencial.

Diante do que foi exposto ao longo desta seção, abordaremos, a seguir, uma teoria inclusiva baseada nos pressupostos da abordagem histórico-cultural de Lev Vigotski, apresentando o autor e sua teoria, bem como sua contribuição para os estudos sobre deficiência e o processo de inclusão

Paradigma da inclusão escolar

A educação inclusiva valoriza a diversidade humana e a convivência com diferenças pessoais, culturais e sociais nas escolas. A Política Nacional de Educação Especial tem como objetivo garantir a inclusão escolar de alunos com deficiência, de desenvolvimento global e com altas habilidades, promovendo acesso à educação formal, participação e formação especializada (Santos; Falcão, 2020). A educação especial é uma modalidade que atravessa todos os níveis e oferece recursos para atender necessidades específicas, orientando alunos e professores na sala de aula regular.

A inclusão escolar começa na Educação Infantil, onde o brincar, o acesso a formas de comunicação e a convivência com as diferenças são fundamentais para o desenvolvimento global das crianças (Baptista, 2019). Esta pesquisa foca na etapa da Educação Infantil, especialmente em pré-escolas para crianças de 4 a 5 anos, enfatizando a importância do brincar adaptado e da mediação pedagógica, reconhecendo a lacuna entre teoria e prática.

A democratização do ensino é necessária para garantir o pleno desenvolvimento do educando, visando igualdade de condições para acesso e permanência na escola (Dall'acqua, 2015). O objetivo da inclusão é adaptar o sistema de ensino às particularidades de todos os alunos, promovendo uma verdadeira inclusão que abranja todas as pessoas sem distinção, criando um ambiente educacional planejado para atender às diversas características e necessidades dos estudantes. Nesse sentido, abordaremos a questão da acessibilidade para uma educação especial inclusiva, assim:

A inclusão é parte dessa contestação e implica a mudança do paradigma educacional atual, para que se encaixe no mapa da educação escolar que precisamos retraçar. As diferenças culturais, sociais, étnicas, religiosas, de gênero, enfim, a diversidade humana está sendo cada vez mais desvelada e destacada, e é condição imprescindível para entender como aprendemos e como entendemos o mundo e a nós mesmos. O modelo educacional já mostra sinais de esgotamento e, no vazio de ideias que acompanha a crise paradigmática, surge o momento oportuno das transformações (Mantoan, 1996, p. 37).

Portanto, a educação como fator determinante para o desenvolvimento de um país torna-se peça fundamental para aprimorar a democracia, já que em seu contexto se vislumbra o encorajamento humano na busca constante por direitos. A ideia de legitimidade para a verificação, se determinada norma se adequa ao sistema jurídico, só é possível quando se tem formado cidadãos conscientes do seu papel no meio social, daí o real nível que se deve buscar para que se firme um país igualitário, em que a cidadania seja atuante. A educação possibilita o desenvolvimento da reflexão na tomada de decisões, a descoberta e o cultivo de suas potencialidades enquanto seres humanos. Então, o sentido de educar deve ser entendido em seu real significado, não somente como instrução, com repasse de informações, mas, sobretudo, na perspectiva de ensinar maior senso crítico, criando novas mentalidades, fomentando sempre maior aprendizado.

Como bem assinala Freire (2005), a educação deve ter uma perspectiva diferenciada em cada fase. Se na etapa da alfabetização a educação busca a palavra geradora, na pós alfabetização, busca e

investiga o tema gerador. Sob essa ótica, a concepção originária da educação de simples instrução deve dar espaço a uma educação conscientizadora e libertadora. A conquista pelos direitos de um dado povo se deve pelo seu poder de atuação, assim como Ihering (2006) preconiza:

Todos os direitos da humanidade foram conquistados na luta: todas as regras importantes do direito devem ter sido, na sua origem, arrancadas àquelas que a elas se opunham, e todo o direito, direito de um povo ou direito de um particular, faz-se presumir que se esteja decidido a mantê-lo com firmeza (Ihering, 2006, p. 1)

Sendo assim, é notório como a educação tem papel fundamental na preparação do indivíduo para o exercício da cidadania, definindo um ambiente mais próximo do que se idealiza, já que o desenvolvimento do direito à educação impulsiona o avanço aos demais direitos. O investimento no setor educacional é de extrema importância porque promove transformações no tocante ao fortalecimento humano e social, coadunando a expansão do propósito de democratização de um país.

A educação é fundamental na vida humana, começando desde o primeiro contato com o mundo e moldando a personalidade do indivíduo por meio de características genéticas e experiências vividas. A educação política, que envolve a transmissão de conhecimentos para a compreensão dos assuntos políticos, é vital para o exercício do pensamento crítico e para a valorização do outro, promovendo a democracia.

O ambiente também desempenha um papel crucial na formação do indivíduo, e buscar uma harmonização nesse meio é essencial. Dallari

(1998) distingue entre educação formal, vinculada ao ensino escolar, e educação informal, que abrange o aprendizado fora da escola, enfatizando que ambas são igualmente importantes e devem se integrar. Freire (2005) destaca que o homem é o sujeito da educação, enfatizando a interação entre o indivíduo e o mundo.

A educação deve preparar o indivíduo para enfrentar desafios, e a responsabilidade não pode ser atribuída apenas ao Estado; a interação social é crucial para o desenvolvimento de um país. É urgente resolver questões relacionadas à educação sociocultural e política, pois a legislação deve acompanhar o contexto da cidadania. No Brasil, o Ensino Fundamental foi reconhecido como um direito em 1934, durante as reformas educacionais da era Vargas, e a educação é vista como um direito subjetivo fundamental, essencial para a liberdade, como apontado por Pompeu (2004).

Freire (1987) ressalta a importância de que a informação seja assimilada pelo educando, para que se transforme em formação e não apenas em palavras vazias. A escola é um espaço propício para a troca de informações e para estimular a participação social, como ações voluntárias. Martins (1994) enfatiza a interconexão entre política educacional e sociedade, destacando que a educação é uma prática social que pode interferir na política educacional.

Assim, a política educacional deve fomentar o envolvimento político e a emancipação humana, reconhecendo que a educação é um direito de todos. A educação política deve adotar um viés transformador, capacitando o indivíduo a refletir sobre sua conduta e resistir à dominação, promovendo autonomia e um sentido crítico em relação à sua formação.

Schmidt (1977) preconiza:

Sempre, pois, a consciência enquanto espírito ativo penetra na realidade por ela reproduzida. A tarefa do conhecimento é não capitular diante desta realidade que se coloca ao redor dos seres humanos como um muro de pedras. Na medida em que o conhecimento revive os processos históricos humanos apagados nos fatos constituídos, ele revela a realidade como algo produzido pelo ser humano e, portanto, mutável: a prática [Práxis], enquanto conceito mais importante do conhecimento, transforma-se em ação política (Schmidt, 1977, p. 258).

O processo de transformação educacional requer uma conexão entre teoria e prática, fundamental para a conscientização política e o exercício dos direitos humanos e sociais. A educação deve ser vista como um meio de promover a cidadania, e o Estado tem a responsabilidade de garantir sua efetividade, oferecendo fiscalização e recursos. A escola, como um reflexo da sociedade, enfrenta contradições, sendo influenciada pelas ideologias e teorias predominantes, e a sua função social é moldada pela identidade dos públicos atendidos.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9394/96) trouxe avanços significativos, destacando a formação de professores como central para a qualidade educacional. Professores com formação de qualidade têm melhores condições de proporcionar um aprendizado adequado. Contudo, muitas vezes, exigências são feitas sem que os docentes tenham recebido a formação necessária para atender a essa demanda. A formação contínua é essencial para que os educadores se atualizem e adaptem suas práticas pedagógicas às necessidades dos alunos, especialmente na educação inclusiva.

A inclusão de alunos com deficiência exige que os professores busquem conhecimento e habilidades para lidar com a diversidade em

sala de aula. Essa prática deve ser uma responsabilidade coletiva, envolvendo toda a comunidade escolar. É necessário superar preconceitos e limitações, promovendo um ambiente onde a diversidade é respeitada e valorizada. A convivência com a diversidade deve ser vista como uma oportunidade de aprendizado e crescimento.

Porém, ainda existem barreiras, como a falta de preparação dos professores para atender alunos com deficiência, resultando em metodologias inadequadas que não consideram as necessidades individuais. A resistência à inclusão frequentemente decorre do medo e da falta de conhecimento, enfatizando a importância de formação continuada e suporte institucional para os docentes.

Além disso, a verdadeira inclusão exige um comprometimento conjunto de professores, gestores, famílias e sociedade. A concepção de inclusão deve ser entendida de forma ampla e contextualizada, reconhecendo que a mudança deve começar na escola, mas pode influenciar positivamente a comunidade e, por consequência, a sociedade como um todo.

Portanto, a construção de uma educação inclusiva e de qualidade requer a qualificação constante dos educadores e um comprometimento coletivo em transformar a escola em um espaço de respeito, aceitação e aprendizado para todos. A educação inclusiva não se limita a políticas, mas se materializa nas práticas cotidianas e na consciência coletiva sobre a diversidade e os direitos de cada indivíduo

Considerações finais

Em suma, a inclusão de crianças com Transtorno do Espectro Autista na Educação Infantil é um processo complexo que envolve

não apenas a adaptação das práticas pedagógicas, mas também uma reavaliação das concepções de deficiência e da importância da diversidade nas interações sociais. Através de uma compreensão mais profunda do TEA e das necessidades específicas dessas crianças, é possível criar um ambiente educacional que favoreça seu desenvolvimento integral e promova a socialização. As políticas educacionais e as diretrizes curriculares devem ser constantemente revisitadas e aprimoradas para garantir que todos os alunos, independentemente de suas particularidades, tenham acesso a uma educação de qualidade. É fundamental que educadores, famílias e a sociedade como um todo se unam em torno da causa da inclusão, reconhecendo que cada criança, ao ser respeitada em sua singularidade, enriquece o ambiente escolar e contribui para um futuro mais justo e equitativo. A construção de uma cultura inclusiva na Educação Infantil é, portanto, um passo essencial não apenas para o avanço da educação, mas também para a promoção de uma sociedade que valoriza a diversidade e a dignidade de todos os seus membros.

A formação de professores é essencial para a efetivação da educação inclusiva, especialmente em um contexto onde a exclusão ainda persiste. Capacitar educadores para lidar com a diversidade é fundamental para que todos os alunos, independentemente de suas condições, possam exercer seus direitos de cidadania de forma plena. A compreensão das especificidades do Transtorno do Espectro Autista (TEA) e de outras deficiências deve ser parte integrante da formação inicial e continuada dos docentes, permitindo que eles desenvolvam práticas pedagógicas adequadas e sensíveis às necessidades de cada aluno.

A educação inclusiva exige que os professores se tornem agentes de transformação, adaptando suas metodologias e promovendo um ambiente escolar acolhedor e respeitoso. Isso envolve não apenas o

conhecimento técnico sobre as condições dos alunos, mas também uma postura crítica em relação às suas próprias práticas e preconceitos. A participação ativa de todos os envolvidos—educadores, famílias e sociedade—é imprescindível para criar um espaço educativo que valorize as diferenças e busque a equidade.

Ademais, a mudança de paradigma na educação não deve se restringir à sala de aula, mas deve se estender à comunidade, promovendo uma cultura de respeito e aceitação. Ao trabalhar em conjunto, podemos construir uma escola verdadeiramente inclusiva, onde todos os estudantes tenham a oportunidade de desenvolver seu potencial e se tornarem cidadãos conscientes e ativos em uma sociedade mais justa. A educação é, sem dúvida, a chave para a transformação social, e investir nela é investir no futuro de todos.

Referências

ASSUMPCÃO JÚNIOR, F. B.; KUCZYNSKI, E. (Orgs.).

Autismo Infantil: novas tendências e perspectivas. 2. ed. São Paulo: Atheneu, 2015. v. 1. 324p.

BAPTISTA, C. R. Política pública, Educação Especial e escolarização no Brasil. **Educação e Pesquisa**, v. 45, p.1-19, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/8FLTQYvVChDcF77kwPHtSww/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 05 jan. 2022.

BORALLI, E. R. **Autismo: trabalhando com a criança e com a família.** São Paulo: Edicon, 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação infantil.** Brasília: MEC, SEB, 2010.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva**. Brasília: MEC, 2008. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/politicaeducespecial.pdf> Acesso em: 01 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial curricular nacional para a educação infantil** / Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. — Brasília: MEC/SEF, 1998.

CAMARGO, E. P. Inclusão social, educação inclusiva e educação especial: enlaces e desenlaces. **Ciência & Educação**, v. 23, n. 1, p. 1-6, 2017.

DALL'ACQUA, M. C. **Tópicos em Educação Especial e Inclusiva**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

DUARTE, C. P. **Estratégias da Análise do Comportamento Aplicada Para Pessoas com Transtornos do Espectro do Autismo**. São Paulo: APMQ, 2018.

FERNANDES, R.; KUHLMANN JÚNIOR, M. Sobre a história da infância. In: FARIA FILHO, L. M. (org.). **A infância e sua educação – materiais, práticas e representações**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 15-33.

FERREIRA, V. J. **Transtorno do Espectro Autista (TEA): Ressignificando o autismo**. São Paulo: Editora Pulso, 2021.

FILIPPE, C. N. **Autismo: conceitos, mitos e preconceitos**. Edição Babel, 2013.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FRÖEBEL, F. **La educación del hombre**. Traducida del alemán por Don J. Abelardo Núñez. Biblioteca Virtual Universal, 2003. Disponível em: <https://biblioteca.org.ar/libros/88736.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2021.

GONRING, V. M. **A criança com transtorno do espectro autista na educação infantil**. Curitiba: CRV, 2021.

GREENSPAN, S. I.; WIEDER, S. **Engaging autism**: using the floortime approach to help children to relate, communicate, and think. Cambridge: Da Capo Lifelong, 2006.

IHERING, R. **A luta pelo direito**. Rio de Janeiro: Ed Forense, 2006.

KUHLMANN JR., M. **Infância e educação infantil**: uma abordagem histórica. Porto Alegre: mediação, 1998.

MANTOAN, M. E. **O direito de ser, sendo diferente na escola**. São Paulo: Summus, 1996.

MARTINS, C. **O que é política educacional**. 2. ed. São Paulo. Brasiliense, 1994.

ONZI, F. Z.; GOMES, R. F. Transtorno do espectro autista: a importância do diagnóstico e reabilitação. **Revista Caderno Pedagógico**, v. 12, n. 3, p. 188-199, 2015. Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/index.php/cadped/article/view/979/967>. Acesso em: 20 out. 2021.

PLAISANCE, E. Da educação especial à educação inclusiva: esclarecendo as palavras para definir as práticas. **Educação**, v.38, n. 2, 230-238, 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/20049>. Acesso em: 19 jun. 2023.

PIMENTEL, A. G. L.; FERNANDES, F. D. M. A perspectiva de professores quanto ao trabalho com crianças com autismo. **Audiology - Communication Research**, v. 19, n. 2, p. 171-178, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/acr/a/S9vVj4QZJHQrnsZy3Tx55Tj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 jun. 2022.

POMPEU, G. V. M. **A Democracia e o direito fundamental à educação**: o papel da sociedade para a sua efetivação perante a exigibilidade dos direitos sociais. 2004. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

PUPPO, L. O.; BEZERRA, G. F. Inclusão de crianças com necessidades educacionais especiais: a educação infantil em foco. **Revista Teias**, v. 19, n. 53, p.208-232, 2018.

SANTOS, B. S. **A construção multicultural da igualdade e da diferença**. VII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia. Conferência Magistral. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1995.

SANTOS, G. C. S.; FALCÃO, G. M. B. **Educação Especial Inclusiva e Formação de Professores**: contribuições Teóricas e Práticas. Curitiba, 2020.

SCHMIDT, A. História e natureza em Marx. *In*: COHN, G. (Org.). **Sociologia**: para ler os clássicos. Rio de Janeiro/São Paulo: Livros técnicos e científicos, 1977 [1966], pp. 240-258.

SOARES, A. M.; CAVALCANTE NETO, J. L. Avaliação do Comportamento Motor em Crianças com Transtorno do Espectro do Autismo: uma Revisão Sistemática. **Rev. bras. educ. espec.**, v. 21, n. 3, p. 445-458, 2015.

SOETARD, M. **Jean-Jacques Rousseau**. tradução: Verone Lane Rodrigues Doliveira. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 100 p.: il. – (Coleção Educadores) Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me4675.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2023.

SOUSA, L. M. de. Educação especial no Brasil: o que a história nos conta sobre a educação da pessoa com deficiência. **Revista Bibliomar**, v. 19, n. 1, p. 159–173, 2020.

SZABO, C. **Autismo**: um Mundo Estranho. São Paulo: Edicon, 2014.

WHITMAN, T. **O desenvolvimento do autismo**. São Paulo: M. Books, 2015.

YANNOULAS, S. C. (Coord.). **Política educacional e pobreza**: múltiplas abordagens para uma relação multideterminada. Brasília: Liber Livro, 2013. 280 p. Disponível em: http://www.tedis.unb.br/images/pdf/Obeduc_RelatorioFinalAtividades2013_Anexo12_Livro.pdf. Acesso em: 23 ago. 2018.

ÍNDICE REMISSIVO

Aldeamento: 25, 26, 27, 29, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 76, 85, 97, 98, 113.

Aldeia: 06, 44, 50, 52, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 87, 89, 90, 100, 104, 106, 108, 113, 114, 115, 120, 121, 122, 133.

Autismo: 209, 210, 211, 230, 231, 233, 234.

Brasil: 12, 17, 32, 56, 62, 90, 94, 102, 129, 150, 151, 154, 156, 157, 158, 164, 165, 195, 197, 198, 199, 208, 214.

Comunidade: 07, 59, 60, 70, 71, 74, 76, 78, 86, 97, 100, 102, 104, 112, 116, 118, 121, 125, 129, 152, 161, 178, 188, 216, 228.

Direitos humanos: 08, 154, 158, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 227.

Educação especial: 208, 209, 211, 216, 223, 230, 231, 233, 234.

Emergência étnica: 06, 59, 61, 66, 69, 72, 73, 74, 79.

Exército: 10, 18, 21, 24, 27, 29, 35, 36, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49.

Famílias: 21, 61, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 83, 84, 88, 97, 103, 104, 105, 113, 124, 125, 161, 162, 190, 214, 216, 228, 229, 230.

Grupo étnico: 82, 84, 95, 100, 103, 105, 106, 112, 117, 122, 159.

Guerra: 09, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 25, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 58, 192, 193.

Historiografia: 05, 12, 13, 17, 50, 61, 111.

Iconografia: 134, 136, 137, 138.

Identidade: 06, 07, 57, 61, 68, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 88, 93, 95, 96, 97, 99, 104, 105, 107, 108, 110, 116, 118, 121, 130, 131, 133, 144, 150, 161, 163, 170, 171, 173, 184, 212, 227.

Imagem: 103, 114, 115, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 150, 156, 159, 160, 168, 179, 210.

Inclusão: 07, 08, 208, 210, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 231, 233.

Interseccionalidade: 07, 151, 152, 169, 170.

Jiripankó: 99, 110, 112, 119, 121, 126, 127, 128, 133, 136, 149, 150.

Kalankó: 06, 07, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 120, 126, 127, 132.

Kariri-Xocó: 10, 44.

Katokinn: 07, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133.

Linguagem: 134, 137, 150, 186, 209, 215, 217.

Meio ambiente: 188, 190, 201, 217.

Migrações: 57, 75, 80, 83, 84, 101, 102, 104, 108, 110.

Música: 07, 08, 105, 109, 132, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 168, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 215.

Negros: 05, 06, 12, 15, 17, 18, 29, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 181.

Opressão: 156, 158, 164.

Pankararu: 66, 82, 83, 97, 101, 102, 103, 108, 109, 113, 114, 122, 123, 124, 125, 130, 144.

Pescadores: 06, 08, 188, 201.

Pintura corporal: 96, 143, 144, 145, 149.

Racismo: 151, 152, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 180.

Rap: 07, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187.

Recrutamentos indígenas: 06, 09, 18, 48.

Representação: 84, 116, 138, 148, 150, 214.

Signo: 134, 136, 137, 138.

TEA: 209, 210, 211, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 229.

Território: 06, 21, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 93, 94, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 147, 158, 197.

Trabalhadores: 11, 14, 36, 50, 58, 67, 198, 199.

Trabalho: 10, 11, 15, 26, 29, 30, 32, 35, 36, 56, 57, 60, 61, 65, 66, 69, 80, 82, 84, 86, 91, 103, 104, 107, 108, 110, 116, 117, 121, 123, 128, 135, 137, 139, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 162, 164, 169, 173, 177, 188, 190, 201, 202, 214, 215, 221, 222, 223.

União: 119, 120, 125, 126, 128, 161.

Xukuru-Kariri: 06, 10, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 90, 109, 110, 150.

Povos indígenas e culturas subalternizadas em Alagoas

O livro “Povos indígenas e culturas subalternizadas em Alagoas” representa uma fração de estudos desenvolvidos por pesquisadores associados, em alguma medida, ao Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), âmbito de reflexão e construção de conhecimentos acerca dos povos indígenas e demais populações que, apesar de peculiaridades, encontravam-se semelhantemente “marginalizadas” na historiografia e em outras formas de registros oficiais. Assim, desde meados do século XX, análises semelhantes às distribuídas nos capítulos desta obra passaram a problematizar os procedimentos de construção de conhecimentos científicos e, no caso das Ciências Humanas e Sociais, ampliar o protagonismo de atores sociais divergentes de modelos tradicionais.

Adauto Santos da Rocha
Brunemberg da Silva Soares
Vinícius Alves de Mendonça

