

---

ISSN

2674-9602



# ABRIL INDÍGENA

Saúde, Memória e Resistência

29 de abril a 02 de maio

Universidade Estadual de Alagoas - Campus III/Palmeira dos Índios

---

**CADERNO DE  
RESUMOS E  
TRABALHOS  
COMPLETOS**

---

## Sobre o GPHIAL

Sediado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas, Grupo de Pesquisas da História Indígena de Alagoas - GPHIAL é coordenado pelo Professor Dr. José Adelson Lopes Peixoto, atuando principalmente nos seguintes temas: História, Cultura, Memória, Etnografia, Violência, Política, Território e Análises do Discurso no Campo Indigenista.

Tem como objetivos principais tornar-se reflexo histórico e instrumento de apoio as iniciativas do movimento pela busca da efetivação dos direitos, da cidadania e do protagonismo indígena no estado de Alagoas, bem como aprofundar os estudos, as pesquisas e a defesa dos direitos constitucionais dos povos indígenas denunciando conflitos, perseguições e violência vivenciadas por tais povos, contribuindo assim para outras abordagens na construção da história de alagoas.



## Comissões do evento

### Comissão organizadora

José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL/UNICAP)  
Deisiane da Silva Bezerra (SEE/AL/SEE IGACI)  
Luan Moraes dos Santos (CEA)  
Mary Hellen Lima das Neves (CCSAP)  
Maria Sharlene dos Santos Vieira

### Comissão científica

Adauto Santos da Rocha (UFMG)  
Amanda Maria Antero da Silva (UFMG)  
Brunemberg da Silva Soares (UFMG)  
Edson Silva (UFPE/UFMG)  
Francisca Maria Neta (UNEAL/UNICAP)  
José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL/UNICAP)  
Maria Penha da Silva (UFPE)

### Monitores

João Pereira da Silva Filho  
Larissa Ferreira Ferro  
Maria Regineide Gomes Carvalho  
Rayssa Gabrielle Ferreira da Silva  
Robson Romildo de Melo Vieira  
Vinícius Alves de Mendonça  
Wesley da Silva Santos  
Willams de Almeida Sena Júnior  
Yuri Franklin dos Santos Rodrigues

### Editores

José Adelson Lopes Peixoto  
Yuri Franklin dos Santos Rodrigues

# Programação

## **Segunda-feira (29/04)**

Tarde: - Credenciamento;  
- Mesa 1: Ciência e Tradição: saúde como resistência

Maria Eliete Alves de Souza (Koram/Xukuru-Kariri )  
Vitória Cristina Correia Cirqueira (Katokinn)  
Jadielso da Silva Santos (Tingui-Botó)  
Ervison Araújo Silva/Wyraktã Terê (Presidente do Conselho local  
de Saúde Indígena Jiripankó)

Noite: - Credenciamento  
- Mesa 2: Dinâmicas de sobrevivência no semiárido alagoano

Paulo Antônio dos Santos (Cacique Kalankó)  
Cícero Pereira dos Santos (Liderança indígena Jiripankó)  
Yuri Franklin dos Santos Rodrigues (Graduando em História –  
UNEAL)

## **Terça-feira (30/04)**

Tarde: - Mesa 3: Pertencimento e identidade: espaços de resistência

Rosângela Soares de Queiroz (Professora Xukuru - Kariri)  
Suyane de Souza Tenório (Professora Xukuru-Kariri)  
Larissa Ferreira Ferro (Professora Xukuru-Kariri)  
Jaracinã Celestino Gomes da Silva (Professora Xukuru-Kariri)  
Márcia da Silva Damasceno Amorim (Profesora Koiupanká)

Noite: - Mesa 4: Memórias, Resistências e lugares

Prof. Dr. Edson Hely Silva  
Profa. Ma. Maria da Penha da Silva

## **Quarta-feira (01/05)**

Manhã: - Vivência na aldeia Mata da Carfuna (etnia Xukuru-Kariri)

## **Quinta-feira (02/05)**

Manhã: Reunião do Grupo de Trabalho Índios - AL

Tarde/noite: Simpósios temáticos

ST 01: Espaço de resistência: trajetórias, trabalho, identidade e ambiente

Coordenadores: Aduino Santos da Rocha (UFCG)  
Deisiane da Silva Bezerra (UFCG/SEMED – IGACI/SEE-AL)  
Mary Hellen Lima das Neves (UFAL)

ST 03: Cultura, patrimônio e identidades indígenas

Coordenadores: Francisca Maria Neta (UNEAL/UNICAP)  
José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL/UNICAP)

ST 03: Identidade, prática religiosas e protagonismo indígena na História

Coordenadores: Amanda Maria Antero da Silva (UFCG)  
Brunemberg da Silva Soares (UFCG)  
Maria Aparecida Oliveira dos Santos (UPE)

ST 04. Saberes e práticas educacionais indígenas

Coordenador: Angela Maria Araújo Leite (UNEAL/UFRGS)

# Sumário

<b>Sobre o GPFI/AL .....</b>	<b>2</b>
<b>Comissões do evento .....</b>	<b>3</b>
<b>Programação.....</b>	<b>4</b>
<b>Caderno de resumos.....</b>	<b>10</b>
<b>ST1 Espaços de resistência: trajetórias, trabalho, identidade e ambiente .....</b>	<b>11</b>
Problemáticas Indígenas Omitidas Pela Mídia: Uma Análise Da Presença Do Índio Nos Meios De Veiculação De Informações / Leyla Lennart Nunes Correia .....	11
Espaços de resistência: a utilização da música na construção do conhecimento histórico em sala de aula / Aline de Freitas Lemos Paranhos.....	11
Memória e pertencimento no alto sertão: um estudo sobre a formação e reconhecimento étnico dos Jiripankó / Cícero Pereira Dos Santos; Vinícius Alves De Mendonça; Yuri Franklin Dos Santos Rodrigues .....	12
Todo dia é dia de índio: as práticas do ensino da temática indígena a partir de vivências no programa institucional de bolsas de iniciação à docência – PIBID / Juliana Fernanda Da Silva; Laísa Tavares Silva .....	12
A temátima indígena na cena do metal nacional: período colonial / Larissa Nascimento Dos Anjos; Samuel Costa Silva; Thiago Henrique Farias Pereira .....	13
Meu sagrado seu profano: dimensão e disseminação da intolerância nas religiões de matriz africana / Iara Katielle Pereira Da Silva; Luanda Giulia Silva Dos Santos; Silas Pita Pereira .....	13
<b>ST2 Cultura, patrimônio e identidades indígenas .....</b>	<b>14</b>
Representação indígena no âmbito escolar, social e experiências a partir do programa de iniciação à docência / Gleycyelle da Silva Oliveira; Lourival Alves Cavalcante Júnior; Saelen da Silva Pinto .....	14
A história política: da marginalização ao retorno / Flávio Benigno de Barros Freire Neto .....	14
A presença indígena na telenovela “velho chico”: Uma análise sobre sua construção religiosa e cultural / Matheus Araújo Machado de Freitas / Wesley Gomes da Silva .....	15
Fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV / Renata Maria Victor de Araújo .....	15
Folclore e assombração: o boca-de-ouro continua a gargarhar / Braz Pereira Alves Neto .....	15
Representatividade indígena na política brasileira: operação, ausência e protagonismo / Vitor Feitosa Santos .....	16
Vínculos sagrados: um estudo acerca do benzimento em Palmeira dos Índios – AL / Luana Moraes dos Santos.....	16

O papel da toponímia e do étimo tupi na materialização da identidade e da memória indígena em Alagoas / Karollyny de Araújo Lima.....17

O influxo do catolicismo nas aldeias indígenas em Palmeira dos Índios/ Ana Cássia Araújo da Silva; José Adelson Lopes Peixoto .....17

### **ST3 Identidade, prática religiosas e protagonismo indígena na história ..... 18**

A infância indígena: ritos e tradições / Venancio José da Silva; Igor dos Santos Viana ; Ana Isabelle Libório dos Santos .....18

Lei 11.645/08: história e aplicabilidade / Maria Gabriela Simplício Ribeiro; Yvilly Rayane Cordeiro do Nascimento Silva .....18

Limites entre cultura e pós modernidade: as relações homoafetivas entre índios / Lêni Bernardo dos Santos; Maria Hortência César de Góis .....19

Os Xukuru-Kariri: nos relatos de jovelina / Rayssa Gabrielle Ferreira da Silva .....19

A prática educativa entre os xukuru-kariri: Diálogos entre interculturalidade e o currículo escolar / Bruna Grasielle Ferreira Mercoli .....19

Entre o imaginado e o real: a temática indígena na sala de aula / Salete Aparecida da Silva Rogério Passos; Suely Batista de Lima ..... 20

A casa dos milagres: o simbolismo religioso representado pelos ex-votos, na vila são francisco/AL / Ana Cláudia Pereira de Oliveira ..... 20

Os indígenas e a educação: desafios e conquistas ao longo da história / Clara de Assis Silva da Rocha; Eduarda dos Santos Moreira; Monica Paz dos Santos..... 20

### **ST4 Saberes e práticas educacionais indígenas ..... 22**

Direitos constitucionais: a escola diferenciada e específica existe? / Kevem Kainã Barbosa Santos; Letícia Conceição Barbosa Pedrosa; Maria Lucyla Alves dos Santos ..... 22

A influência da escolarização tradicional na (des)construção da cultura indígena/ David Izak Nascimento; Vitor Nemeček Rhadra Salomão de Almeida; Jeandson Danilo da Silva Santos ..... 22

A presença indígena no Nordeste / Ane Karoline Maria da Silva; Carmem Lúcia Pinheiro Neri Nunes; Mariana Barbosa de Souza ..... 22

Educando para um ambiente equilibrado: a íntima relação entre o indígena e o meio ambiente / Vanessa Nunes da Silva; Paula Correia de Souza; Suely Tenório Cavalcante e Silva ..... 23

Formação de professores indígenas em Alagoas / Felipe dos Santos Ibiapino; Hellen Ferreira dos Santos; Tamires Anabergue da Silva ..... 23

Escola e cultura: a experiência do povo Karapotó Plak-ô/ José Robson Gonçalves Ferreira; Jeferson Pereira Santos; Humberto Mendonça Oliveira ..... 24

O uso da tecnologia para visibilizar o conhecimento etno cultural indígena/ Kely Maria da Silva; Maria Luciele Pereira de Oliveira Silva; Marcos Vinícius Magalhães Ferreira ..... 24

Um olhar sobre os livros didáticos de geografia: a (in)visibilização dos povos indígena / Ana Carla de Lima Oliveira; Karine Riquely de Lima Silva; Lucas Bispo da Silva ..... 25

Os sons Tingui Botó: audiobook visual para o ensino de história indígena em Alagoas/ Fernanda Andrade Silva .....	25
Turismo pedagógico na aldeia Fulni-ô em Águas Belas Pernambuco, uma proposta de integração com a comunidade não indígena / Edielson Xavier Ferreira; José Erys Johnatan dos Santo Carmo; Lyzandra de Kassia Lins de Almeida.....	26
<b>Trabalhos completos</b> .....	27
A presença indígena no Nordeste / Ane Karoline Maria da Silva; Carme Lúcia Pinheiro Neri Nunes; Mariana Barbosa de Souza .....	28
Folclore e assombração: o boca-de-ouro continua a gargarhar / Braz Pereira Alves Neto .....	37
A prática educativa entre os Xukuru-Kariri: diálogos entre interculturalidade e o currículo escolar / Bruna Grasielle Ferreira Mercoli.....	50
Os indígenas e a educação desafios e conquistas ao longo da história / Clara de Assis Silva da Rocha; Eduarda dos Santos Moreira; Monica Paz dos Santos.....	64
A influência da escolarização tradicional na (des)construção da cultura indígena / David Izak Nascimento; Vitor Nemecek Rhadra Salomão de Almeida; Jeandson Danilo da Silva Santos .....	72
Formação de professores indígenas em Alagoas / Felipe dos Santos Ibiapino; Hellen Ferreira dos Santos; Tamires Anabergue da Silva .....	81
A história política: da marginalização ao retorno / Flávio Benigno de Barros Freire Neto .....	91
Representação indígena no âmbito escolar, social e experiências a partir do Programa de Iniciação à Docência / Gleycyelle da Silva Oliveira; Lourival Alves Cavalcante Júnior; Saellen da Silva Pinto .....	107
Meu sagrado seu profano: dimensão e disseminação da intolerância nas religiões de matriz africana / Iara Katielle Pereira da Silva; Luanda Giulia Silva dos Santos; Silas Pita Pereira.....	119
Escola e cultura: a experiência do povo Karapotó Plak-ô / José Robson Gonçalves Ferreira; Jeferson Pereira Santos; Humberto Mendonça Oliveira.....	135
Todo dia é dia de índio: as práticas do ensino da temática indígena a partir de vivências no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência – PIBID / Juliana Fernanda da Silva; Laísa Tavares Silva.....	145
O uso da tecnologia para visibilizar o conhecimento etno cultural indígena / Kely Maria da Silva; Maria Luciele Pereira de Oliveira Silva; Marcos Vinícius Magalhães Ferreira .....	156
Direitos constitucionais: a escola diferenciada e específica existe? / Kevem Kainã Barbosa Santos; Letícia Conceição Barbosa Pedrosa; Maria Lucyla Alves dos Santos	167
A temática indígena na cena do metal nacional: período colonial / Larissa Nascimento dos Anjos; Samuel Costa Silva; Thiago Henrique Farias Pereira .....	172

Vínculos sagrados: um estudo acerca do benzimento em Palmeira dos Índios –AL / Luana Moraes dos Santos .....	185
A presença indígena na telenovela “velho chico”: uma análise sobre sua construção religiosa e cultural / Matheus Araújo Machado de Freitas; Wesley Gomes da Silva ..	201
Os Xukuru-Kariri: nos relatos de Jovelina / Rayssa Gabrielle Ferreira da Silva .....	209
Fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV / Renata Maria Victor de Araújo .....	218
Entre o imaginado e o real: a temática indígena na sala de aula / Salete Aparecida da Silva Rogério Passos; Suely Batista de Lima .....	224
Educando para um ambiente equilibrado: a íntima relação entre o indígena e o meio ambiente / Vanessa Nunes da Silva; Paula Correia de Souza; Suely Tenório Cavalcante e Silva .....	233
A infância indígena: ritos e tradições / Venancio José da Silva; Igor dos Santos Viana; Ana Isabelle Libório dos Santos .....	242
Representatividade indígena na política brasileira: operação, ausência e protagonismo / Vitor Feitosa Santos .....	251
O influxo do catolicismo nas aldeias indígenas de Palmeira dos Índios /Ana Cássia Araújo da Silva; José Adelson Lopes Peixoto .....	264

---

# CADERNO DE RESUMOS

---

O conteúdo dos resumos é de inteira responsabilidade dos autores.



## **ST01. Espaços de resistência: trajetórias, trabalho, identidade e ambiente**

Coordenadores: Adauto Santos da Rocha (UFMG)  
Deisiane da Silva Bezerra (UFMG/SEMED-IGACI/SEE-AL)  
Mary Hellen Lima das Neves (UFAL)

### **PROBLEMÁTICAS INDÍGENAS OMITIDAS PELA MÍDIA: UMA ANÁLISE DA PRESENÇA DO ÍNDIO NOS MEIOS DE VEICULAÇÃO DE INFORMAÇÕES**

Leyla Lennart Nunes Correia

**Resumo:** A imprensa traz consigo um papel importantíssimo no exercício da democracia, principalmente no que se refere às relações sociais em seus diversos âmbitos de expressão. Relacionado a isso, esse estudo pretende analisar com abordagem: O silenciamento dos meios de informação - em um recorte temporal histórico - quanto à resistência indígena e seus inúmeros desafios. Com ênfase na conduta dos mesmos nos dias atuais ao tratar dos reais primeiros habitantes do Brasil como: bloqueio para o “progresso” e triviais coadjuvantes na história do país. Em vista disto, os autores consultados como sustento teórico, são: Almeida, M. R. C. (2010); Chomsky, N. (2013); Monteiro, J. (2000). Logo, essa pesquisa tem como finalidade: servir de fonte para análise de futuros trabalhos e um próspero surgimento de novas perspectivas sobre o assunto abordado.

**Palavras-chave:** Imprensa. Silenciamento. Indígena.

### **ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA: A UTILIZAÇÃO DA MÚSICA NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO EM SALA DE AULA**

Aline de Freitas Lemos Paranhos

**Resumo:** Neste estudo discutiremos a produção do conhecimento histórico em sala de aula a partir das mudanças na concepção de história propostas pela Escola dos Annales nas primeiras décadas do século XX, fazendo com que registros imagéticos, orais, sonoros e materiais fossem vistos como possibilidades didáticas e pedagógicas de utilização de fontes históricas, tendo a música como uma ferramenta para estimular o interesse e a criticidade dos alunos nas aulas de história. Desse modo, a pesquisa se baseia na análise do processo de ensino-aprendizagem dos alunos da Escola Estadual Almeida Cavalcante, tendo como objetivo a reelaboração do fazer pedagógico a partir da utilização de recursos midiáticos que facilitem a compreensão do conhecimento histórico à medida em que são relacionados com os conceitos baseados em uma determinada temática, no intuito de estabelecer uma relação entre sujeito e sociedade por meio da problematização dos fatos históricos construídos socialmente e as letras das músicas abordadas, buscam inserir o cotidiano e as práticas dos discentes no ensino de história. Nesse sentido, a pesquisa se materializa em dois momentos: inicialmente, trabalharemos com estudos bibliográficos baseados nos pressupostos de Bittencourt (2009), Oliveira (2006), Schmidl (2013), Zamboni (2000/2001), Rüsen (2001/2006) e alguns outros; já no segundo momento, trabalharemos com as experiências vivenciadas na educação básica da rede estadual de ensino, no âmbito do processo formativo de iniciação à docência por meio do estágio e do programa Residência Pedagógica do subprojeto de história da Universidade Estadual de Alagoas, campus III em Palmeira dos Índios.



**Palavras-chave:** Educação. Currículo. Linguagem.

**MEMÓRIA E PERTENCIMENTO NO ALTO SERTÃO:  
um estudo sobre a formação e reconhecimento étnico dos Jiripankó**

Cícero Pereira dos Santos  
Vinícius Alves de Mendonça  
Yuri Franklin dos Santos Rodrigues

**Resumo:** Oriundos de uma série de processos migratórios realizados por indígenas entre o Estado de Pernambuco e Alagoas em meados do século XIX, os membros da etnia Jiripankó tem seu marco de origem baseado em tais diásporas protagonizadas por seus ancestrais e no pertencimento legado por esses as gerações que se seguiram. Assim, este trabalho tem por objetivo realizar uma análise da forma como a identidade dos atuais Jiripankó se vincula particularmente a memória da chegada dos primeiros indígenas ao município de Pariconha, compreendendo o papel determinante dessa na identidade do grupo. Metodologicamente foram realizadas pesquisas de campo entre o grupo, segundo as noções de Oliveira (2000), sendo também utilizada a documentação composta pelo laudo demarcatório da etnia e, como orientado por Alberti (2004), realizadas entrevistas com os indígenas no intuito de situar historicamente o objeto desta pesquisa. Teoricamente utilizar-se-á os conceitos e escritos de Peixoto (2018), Silva (2015), Santos (2015), junto também as teorias de Guinzburg (1989), Certeau (1982), Candau (2016) e Pollack (1989), compondo um quadro analítico determinante para compreensão do pertencimento sobre a formação da etnia Jiripankó baseado no sistema de memórias compartilhadas pelo grupo.

**Palavras-chave:** Indígenas. Micro-história. Identidade.

**TODO DIA É DIA DE ÍNDIO: As práticas do ensino da temática indígena a partir  
de vivências no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência –  
PIBID**

Juliana Fernanda da Silva  
Laísa Tavares Silva

**Resumo:** Repensando as abordagens utilizadas para a discussão da comemoração do dia do índio no Brasil, o projeto de intervenção “TODO DIA É DIA DE ÍNDIO” foi desenvolvido na Escola Estadual Graciliano Ramos em Palmeira dos Índios/AL, idealizada pelos membros em parceria com os docentes do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID<sup>1</sup> tendo como intuito abordar questões importantes sobre a temática indígena, por meio de palestras ofertadas em sala de aula durante todo o mês de abril com os licenciandos em História e com pesquisadores da área, com temáticas acerca da história, identidade, religião e representatividade dos povos indígenas. Tendo em vista a aplicação da lei nº 11.645/2008 que institui obrigatoriedade ao estudo da história e cultura dos povos indígenas nos espaços escolares, se faz necessário a inserção de novas abordagens e perspectivas para se construir um diálogo sobre o índio na sociedade atual e em Palmeira dos Índios, com isso esse trabalho contém parte das experiências e alguns dos resultados. Utilizando como metodologias a observação e participação nas atividades realizadas com o projeto e tem como base teórica leituras de PEIXOTO (2018), SILVA (2017) e BERGAMASCI(2010).

**Palavras-chave:** Dia do índio. História. PIBID.

---

<sup>1</sup> O presente trabalho contou com apoio da Capes para sua realização.



## **A TEMÁTICA INDÍGENA NA CENA DO METAL NACIONAL: PERÍODO COLONIAL**

Larissa Nascimento dos Anjos  
Samuel Costa Silva  
Thiago Henrique Farias Pereira

**Resumo:** O objetivo desta pesquisa é analisar a participação indígena na construção da história brasileira a partir de letras de bandas de heavy metal utilizando como espécime as bandas Tamuya Thrash Tribe e Voodoo Priest que tratam de temáticas históricas e culturais dos povos indígenas e afro-brasileiros. Este trabalho mostrará a letra da música como ferramenta auxiliadora no ensino e compreensão da história da exploração feita pelos portugueses contra os indígenas e os métodos de resistência dessa população. Metodologicamente apresenta-se uma pesquisa bibliográfica nos pressupostos teóricos de Moreau (2003), Almeida (2010), Oliveira e Freire (2006) entre outros para entender o convívio dos indígenas e portugueses durante a era colonial e com isso realizar um destrinchamento das letras ligadas aos determinados fatos históricos abordados neste trabalho.

**Palavras-chave:** Missões jesuíticas. Música. Revoltas.

## **MEU SAGRADO SEU PROFANO: DIMENSÃO E DISSEMINAÇÃO DA INTOLERANCIA NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA**

Iara Katielle Pereira da Silva  
Luanda Giulia Silva dos Santos  
Silas Pita Pereira

**Resumo:** As religiões de matriz africana chegaram ao Brasil quando africanos foram trazidos como escravos. A situação na qual os negros hoje vivem é o prenúncio de um drama religioso firmado na estrutura religiosa cristã, onde o cristianismo continua sendo a religião dominante e as religiões e cosmologias Afro-brasileiras e africanas continuam sendo marginalizadas, tratando-se das crenças candomblecistas a convicção de seus fiéis no sagrado apresenta-se na forma dinâmica de intensa interação e força. A cosmologia está presente em todas as partes, é vida e energia, são princípios concretos e místicos, vai além do homem, onde o indivíduo imerso nessa contingência cósmica sente-se ao mesmo tempo ameaçado e protegido pelas forças da natureza. Porém, diante de circunstâncias hostis e das proibições de suas práticas religiosas no período colonial, a população negra se refugiou nos terreiros e neste espaço reconstruíram seus símbolos e recriaram novas estruturas para resguardar suas crenças, continuando assim até os dias de hoje. O trabalho é norteado por Roger Bastide, Monique Augras, entre outros.

**Palavras-chave:** Terreiro; Sincretismo; Religião afro-brasileira; Repressão.



## ST02. Cultura, patrimônio e identidades indígenas

Coordenadores: Francisca Maria Neta (UNEAL/UNICAP)  
José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL/UNICAP)

### **REPRESENTAÇÃO INDÍGENA NO ÂMBITO ESCOLAR, SOCIAL E EXPERIÊNCIAS A PARTIR DO PROGRAMA DE INICIAÇÃO À DOCÊNCIA**

Gleycyelle da Silva Oliveira  
Lourival Alves Cavalcante Júnior  
Saelen da Silva Pinto

**Resumo:** O objetivo desse artigo é relatar algumas das vivências no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência, dando ênfase ao projeto nomeado como: “Todo dia é dia do Índio” que foi aplicado pelos bolsistas do PIBID da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, com o auxílio da professora mestre: Deysiane Bezerra, na Escola Estadual Graciliano Ramos, localizada no município de Palmeira dos Índios. O projeto tem como intuito contribuir para a formação dos estudantes, ajudar a desconstruir estereótipos e valorizar a identidade Indígena, ressaltando a sua importância e contribuição para a formação brasileira, visto que a lei 11.645 de março de 2008, torna obrigatório o estudo da história indígena no âmbito escolar. Ademais, haverá também a discussão sobre a representação dos índios na esfera escolar e social. Tendo como suporte teórico: Fernanda Nardes da Trindade, Adelson Lopes Peixoto, Kleber Rodrigues e Diogo Francisco Cruz Monteiro.

**Palavras-chave:** Indentidade. Índios. Alunos

### **A HISTÓRIA POLÍTICA: DA MARGINALIZAÇÃO AO RETORNO**

Flávio Benigno de Barros Freire Neto

**Resumo:** O trabalho tem por objetivo discutir a importância da História dos Intelectuais e da História Política e seu processo de renovação ocorrido durante o início do século XX principalmente, com a chegada da Escola dos Annales e a introdução da interdisciplinaridade entre as Ciências Sociais e a História, o que permite uma significativa revolução dos conceitos e ideias utilizadas pela disciplina, tirando-a do esquecimento da qual havia sido jogada durante a crise das ciências sociais na passagem do século XIX para o XX. Pensar intelectualmente as ideias e conceitos pressupõe restituir-lhes seus suportes, as condições sociais de sua emergência, a relação enunciador/destinatário, assim como os vestígios deixados pelo sentido enunciado na longa duração até o tempo presente. Esse domínio foi recentemente renovado graças à consideração da produção cultural como prática, indissociável de seus lugares de enunciação e de seus suportes. Utilizaremos como fonte de pesquisa as reflexões propostas por duas importantes escolas da História Política. A primeira representada pela Escola Francesa, que tomavam a via estruturalista, a segunda, A Escola Cambridge e suas reflexões epistemológicas que se situam no cruzamento da filosofia, da história, da ciência política e da linguística. Essa escola inaugurou um método para a história intelectual onde é dado um papel proeminente ao contexto, onde se presta uma atenção extrema à singularidade das situações históricas e onde se busca em renovar o tipo de problematização feito a partir das contribuições da linguística. O objetivo é, portanto, a restituição mais escrupulosa possível do contexto intelectual no qual um certo número de teóricos políticos elaborou suas teses.

**Palavras-chave:** História das intelectualidades; História Política, História dos Conceitos, Cultura.



## **A PRESENÇA INDÍGENA NA TELENÓVELA “VELHO CHICO”: UMA ANÁLISE SOBRE SUA CONSTRUÇÃO RELIGIOSA E CULTURAL**

Matheus Araújo Machado de Freitas  
Wesley Gomes da Silva

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo, a realização de uma análise dos capítulos finais da telenovela *Velho Chico* (Rede Globo – 2016), criada e escrita por Benedito Ruy Barbosa e dirigida por Luiz Fernando Carvalho. Esta análise terá foco na participação das etnias Xucuru-Kariri e Funi-ô, com um pensamento crítico sobre a presença da cultura, língua e religião indígena como instrumentos narrativos. Uma análise sobre como são usadas as características da cultura indígena, por meio de rituais, como instrumento visual no arco do desaparecimento do protagonista. Por fim, uma reflexão sobre a importância de dar espaço aos povos indígenas na mídia. Como embasamento teórico para esta análise, serão usados conceitos da Análise do Discurso (AD).

**Palavras-chave:** Análise do Discurso, Cultura Indígena, Telenovela, Representatividade.

## **FABRICAÇÃO DO REI: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM PÚBLICA DE LUÍS XIV**

Renata Maria Victor de Araújo

**Resumo:** O presente trabalho apresenta uma breve exposição sobre o processo de construção da imagem pública de Luís XIV, conhecido também pelo “Rei Sol”. Ressaltaremos a corrente teórica abordada pelo historiador Peter Burke, bem como a metodologia empregada em sua pesquisa.

**Palavras-chave:** História; Imagem; Luís XIV; Peter Burke.

## **FOLCLORE E ASSOMBRAÇÃO: O BOCA-DE-OURO CONTINUA A GARGALHAR**

Braz Pereira Alves Neto

**Resumo:** O propósito deste trabalho é trazer a tona um personagem icônico do folclore do sobrenatural nordestino, *O Boca-de-ouro*. Protagonista de um dos casos do livro “*Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras folclóricas em torno do sobrenatural do passado recifense*” de Gilberto Freyre, publicado pela primeira vez em 1955, abordaremos a longevidade da recepção do personagem. Enfatizaremos que o duende freyriano foi inspirador de outras searas da arte, mas destacaremos, via análise fílmica, um curta-metragem homônimo, dirigido pelo Cláudio Barroso e roteirizado por Bráulio Tavares. A dimensão histórica do personagem e sua propagação serão levadas em consideração também por nos dar subsídios a entender facetas da história íntima do Nordeste.

**Palavras-chave:** Assombração; Gilberto Freyre; Cinema.

## **REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NA POLÍTICA BRASILEIRA: OPERAÇÃO, AUSÊNCIA E PROTAGONISMO**



Vitor Feitosa Santos

**Resumo:** O presente artigo visa discutir o modelo de democracia vigente no Brasil, de forma específica o modelo de representatividade eleitoral empregada, a democracia, e a ausência de representantes indígenas nas casas legislativas nacionais. Brasil com seus mais de 500 anos de história, caminha de passos curtos por uma construção e retribuição histórica com os povos indígenas, a presença de representantes diretos no meio político nacional ainda é pequena. O primeiro deputado federal indígena do Brasil foi Mário Juruna, da aldeia xavante Namakura, que ocupou o posto entre 1983 e 1987, e só após 31 anos depois, outro indígena veio ocupar espaço em Brasília, Joênia Batista de Carvalho eleita deputada federal em 2018 por Roraima. Metodologicamente será apresentada uma pesquisa bibliográfica nos pressupostos teóricos de RIBEIRO, B. G. 2000, YOUNG, Iris Marion 2006, HABERMAS, Jürgen 2002. Dentre outras referências, com o objetivo de abrir a discussão e conscientização acerca de povos minoritários, especialmente dos povos indígenas, buscando procurar medidas para que haja uma efetiva participação na continuidade da democracia no Brasil.

**Palavras-chave:** Política. Representatividade. Ausência.

### **VÍNCULOS SAGRADOS: UM ESTUDO ACERCA DO BENZIMENTO EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS – AL**

Luana Moraes dos Santos

**Resumo:** O presente estudo almeja traçar um panorama de como a prática tradicional do benzimento se desenvolve no município de Palmeira dos Índios, localizado na região agreste do estado de Alagoas à 137 km da capital Maceió. O município apresenta uma diversidade cultural expressiva, contando com a presença negra representada pela comunidade quilombola Tabacaria e indígena com nove aldeias reconhecidas e algumas em processo de reconhecimento, todos referentes aos índios Xukuru-Kariri. Entretanto, o foco desse estudo será a prática tradicional do benzimento como instrumento de cura, e sua aplicação no cotidiano local. Tomando como ponto de partida a análise de como a população local compreende e concebe a prática em seu dia a dia, ao mesmo tempo em que ocorre um diálogo interativo entre a observação de campo do benzimento e a literatura a respeito da temática. Será utilizada como metodologia a revisão bibliográfica de alguns autores como Joel Candau (2016); Mircea Eliade (1992); Caian A. A. M. BRUSCHETTA (2015). Discutindo assim, o papel da manifestação religiosa e sua importância para a comunidade local, assim como, a aplicabilidade dos conceitos de reelaboração identitária e memória frente aos desafios contemporâneos no que diz respeito ao campo de estudo da religiosidade e suas formas de representação. Por fim, o intuito deste estudo é estreitar os laços socioculturais da sociedade palmeirense a partir da discussão da teoria com a prática, onde a figura da benzedeira será a chave do debate para entender como as práticas tradicionais de cura são vistas na e pela sociedade a que pertencem.

**Palavras-chave:** Cura. Religiosidade. Tradição.

### **O PAPEL DA TOPONÍMIA E DO ÉTIMO TUPI NA MATERIALIZAÇÃO DA IDENTIDADE E DA MEMÓRIA INDÍGENA EM ALAGOAS**



Karollyny de Araújo Lima  
Pedro Antonio Gomes de Melo

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo fazer uma reflexão á luz da Onomática-Toponímia indígena dos nomes das municipalidades alagoanas de origem tupi registradas no léxico registrado na macrotoponímia do estado, averiguando o étimo tupi e sua representatividade e importância na questão da identidade, memória coletiva e cultural do estado de Alagoas. Esta pesquisa se justifica pela relevância para as investigações lexicais no campo dos estudos toponímicos sobre o Estado de Alagoas, uma vez que, pesquisas, nesta área, são escassas, sobretudo no âmbito dos registros lexicais de origem indígena e históricos de Alagoas. A metodologia empregada é de cunho quali-quantitativo de natureza bibliográfica e documental, tendo como referencial teórico-metodológico os fundamentos e procedimentos da Onomástica, em especial no modelo taxionômico toponomástico, de Dick (1992); Isquerdo (1996); Lima (1998); Faria (2017) e no campo da memória coletiva, Halbwachs (2013). As análises iniciais revelaram que, dos 102 nomes de municípios de Alagoas, 29 apresentam origem etimológica tupi em suas origens, tanto aspectos memorialísticos, como de ordem identitária, por meio de intersecções línguo-culturais que, como averiguadas nesta pesquisa, silenciam os traços indianistas que marcam e significam os lugares nomeados.

**Palavras-chave:** Toponímia Indígena. Memória. Alagoas.

## **O INFLUXO DO CATOLICISMO NAS ALDEIAS INDÍGENAS EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS**

Ana Cássia Araújo da Silva  
José Adelson Lopes Peixoto

**Resumo:** O catolicismo teve início nas aldeias indígenas de Palmeira dos Índios no ano de 1770 com Frei Domingos de São José que chegou à região com o objetivo de atrair os índios para a doutrina do catolicismo; o missionário encontrou os nativos apreensivos com os ataques dos brancos para uma possível posse de suas terras e assim sendo, conseguiu com facilidade a confiança dos aborígenes. Foi nesse clima de insegurança que a igreja católica começou a se fixar em meio aquele povo que não tinha alternativa a não ser se adaptar a novidade e esquecer suas raízes culturais, seus costumes. É crescente o número de descendentes indígenas que atualmente desconhece suas crenças, segue a religião católica perdido no espaço e no tempo em Palmeira. Uma minoria vive ainda em suas reservas tentando conservar um pouco de sua história. Os índios palmeirenses tiveram suas crenças saturadas pelo dogma cristão, sua religiosidade praticamente esquecida, consumida pelo sistema católico, sem direito a diferença e com um passado de imposição, afinal, a violação dos direitos indígenas é um problema atual e constante em Palmeira dos Índios.

**Palavras-chave:** Imposição. Religiosidade. Posse.



Coordenadores: Amanda Maria Antero da Silva (UFMG)  
Brunemberg da Silva Soares (UFMG)  
Maria Aparecida Oliveira dos Santos (UPE)

### **A INFÂNCIA INDÍGENA: RITOS E TRADIÇÕES**

Igor dos Santos Viana  
Ana Isabelle Libório dos Santos  
Venancio José da Silva

**Resumo:** Este artigo tem como base central a imagem da criança indígena, abordando as formas como elas participam dos eventos religiosos de sua comunidade, suas influências e limites. Busca mostrar a valorização do sagrado e de sua cultura fazendo com que se tornem algo perene e valorizado pelos próprios integrantes de seus grupos, tendo sua imagem como um modelo de preservação e transmissão de seus costumes, realizando abordagens sobre as práticas de alguns ritos em meio à resistência de seu povo. Este trabalho foi realizado com cunho bibliográfico, tendo como auxílio obras e trabalhos que repassam uma visão geral dos conceitos da infância indígena. Esta pesquisa tem suporte teórico na bibliografia de autores como ARRUTI (2006), PEIXOTO (2013), CODONHO (2007), TASSINARI (2007), e MEIRA (2009). O presente estudo propõe interpretar causas e efeitos decorrentes da dinamicidade e complexidade do tema, como também a finalidade de produzir fontes de consulta para futuras pesquisas, contribuindo para elucidar a temática.

**Palavras-Chave:** Criança. Preservação. Ritual.

### **LEI 11.645/08: HISTÓRIA E APLICABILIDADE**

Maria Gabriela Simplício Ribeiro  
Yvilly Rayane Cordeiro do Nascimento Silva

**Resumo:** Este artigo é resultado de um estudo em andamento, cujo objetivo é analisar o contexto histórico de promulgação da Lei nº 11.645/08 e sua aplicabilidade no cotidiano da Escola Estadual Manoel Passos Lima, localizada no município de Palmeira dos Índios, campo de experiências do PIBID – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. Inicialmente, foi realizado um levantamento bibliográfico acerca do tema, visando destacar a importância das políticas públicas voltadas à educação escolar, baseado nos pressupostos teóricos de Silva (2015), Teao (2017), Martins (2009) dentre outros que nortearão o trabalho. Em um segundo momento, foi desenvolvido um trabalho de campo com observação participante na escola alvo da ação, para obtenção de dados quantitativos e qualitativos referentes às práticas pedagógicas dentro da abordagem voltada para diversidade étnica. Dessa forma, buscamos compreender o processo entre a teoria e a prática proporcionando um ambiente amplo de debate.

**Palavras-chave:** Desconstrução. Diversidade. Educação.

### **LIMITES ENTRE CULTURA E PÓS MODERNIDADE – AS RELAÇÕES HOMOAFETIVAS ENTRE ÍNDIOS**



Lêni Bernardo dos Santos  
Maria Hortência César de Góis

**Resumo:** A etnologia indígena nacional possui pouquíssimos estudos que ressaltam as relações homoafetivas entre povos indígenas, visto que as mesmas geram um certo tabu, resultante do período colonial. Neste sentido, esse artigo busca levantar questões a respeito destas relações durante o período da colonização, enfatizando o choque de culturas e a imposição moral estabelecida pelos colonos, originados do catolicismo. Pretendemos também, estabelecer uma análise pós moderna, visto que após mais de meio milênio pós colônia, as relações permanecem proibidas na maioria das aldeias. Metodologicamente, apresentamos uma pesquisa bibliográfica nos pressupostos teóricos de FERNANDES, Estevam (2016, 2017, 2018), CANCELA, Donza (2010) e FILHO, Ricardo (2015).

**Palavras-chave:** Homoafetivas. Colonização. Tabu.

### **OS XUKURU-KARIRI: NOS RELATOS DE JOVELINA**

Rayssa Gabrielle Ferreira da Silva

**Resumo:** Este trabalho descreve relatos das memórias da indígena Xukuru-Kariri residente na aldeia da Fazenda Canto em Palmeira dos Índios. Tais relatos se referem a década de 50 correspondente a saída e retorno desta indígena a referida aldeia. A metodologia é baseada em realizações de entrevistas com anciã e estudo bibliográfico em obras de BOSI, MARTINS, PEIXOTO, RIBEIRO, SILVA JÚNIOR entre outros, espera-se compreender, com essa pesquisa as dinâmicas sociais e identidades do referido grupo indígena.

**Palavras-chave:** Aldeia. Índio. Memória.

### **A PRÁTICA EDUCATIVA ENTRE OS XUKURU-KARIRI: DIÁLOGOS ENTRE INTERCULTURALIDADE E O CURRÍCULO ESCOLAR**

Bruna Grasielle Ferreira Mercoli

**Resumo:** O intuito deste trabalho é proporcionar uma análise referente à educação escolar indígena, realizando apontamentos acerca das dificuldades encontradas no estabelecer de um ensino diferenciado e intercultural que contribua para a formação de uma escola indígena, compreendendo a importância dessa prática educativa para a formação das novas gerações a partir de uma perspectiva inclusiva e de valorização das tradições. A aplicação da pesquisa foi desenvolvida entre a etnia Xukuru-Kariri, mais especificamente entre os membros da aldeia Fazenda Canto, localizada na zona rural do município de Palmeira dos Índios, região agreste do Estado de Alagoas. A metodologia utilizada foi desenvolvida através do acompanhamento das atividades educacionais realizadas na Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva. Para a fundamentação teórica da pesquisa foram utilizados autores como Silva (2001), Nascimento (2017) Ferreira (2009; 2016), Fleuri (2001), Paula (2008), entre outros.

**Palavras-chave:** Educação. Inclusão. Indígenas.

### **ENTRE O IMAGINADO E O REAL: A TEMÁTICA INDÍGENA NA SALA DE AULA**

Salete Aparecida da Silva Rogério Passos  
Suely Batista de Lima



**Resumo:** O artigo tem por objetivo fazer uma reflexão acerca da questão de como a história dos povos indígenas é estudada nas salas de aulas, e qual a imagem que se tem, através da visão dos alunos, referente a esses povos enquanto protagonistas da nossa história. Como a figura do índio é vista e qual espaço ele ocupa em nossa sociedade? Será que ainda é visto como um primitivo que vive na mata e que não pode ter acesso às mesmas coisas que o não índio tem? Em relação aos livros didáticos, com qual intensidade os índios aparecem? E quando aparecem, será que ele é visto como o índio do passado do período da colonização do Brasil? Portanto, é a partir desses questionamentos que o artigo discorre. Enfatizando, também, a importância da conquista da Lei nº 11.645/2008 que determina a obrigatoriedade do ensino da temática indígena nas escolas do Brasil, e a sua introdução no contexto escolar. Para tanto, o artigo está ancorado na metodologia da pesquisa bibliográfica, onde baseia-se em alguns autores como SILVA (2012); GRUPIONI E SILVA (1995); MACÊDO (2009) entre outros.

**Palavra-Chave:** Ensino. Imagem. Índio.

### **OS INDÍGENAS E A EDUCAÇÃO: DESAFIOS E CONQUISTAS AO LONGO DA HISTÓRIA**

Clara de Assis Silva da Rocha  
Eduarda dos Santos Moreira  
Monica Paz dos Santos

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar e discutir as mudanças ocorridas na educação depois da promulgação da constituição Federal de 1988, que foi para o cenário da educação indígena um grande avanço, uma vez que este foi o primeiro documento a abordar em seu discurso a implementação de políticas voltadas a este grupo que até então tinha suas identidades diferenciadas e direitos negados pelas constituições anteriores. Tratará também sobre como a educação regular atual ainda gera uma homogeneidade social, que afeta na manutenção da cultura e na marginalização dos povos indígenas, uma vez que os conteúdos ministrados na escola regular possuem uma base eurocêntrica, sendo uma das consequências desse modo de ensino, o esquecimento ou desvalorização do índio no contexto escolar, e para os indígenas, por sua própria identidade. E por fim, será abordado sobre como a educação inclusiva e voltada especialmente para indígenas pode amenizar a marginalização dessa cultura no âmbito escolar, e os desafios da manutenção deste tipo de instituição. Dessa forma, o trabalho utiliza como base teórica os artigos de (SIMAS, 2010), (BURATTO, 2007) e (LUCIANO, 2015).

**Palavras-Chave:** Indígenas, Educação, Escola

### **A CASA DOS MILAGRES: O SIMBOLISMO RELIGIOSO REPRESENTADO PELOS EX-VOTOS, NA VILA SÃO FRANCISCO/AL**

Ana Cláudia Pereira de Oliveira

**Resumo:** Esse trabalho tem como objetivo analisar a representação da religiosidade popular e da cura a partir das peças de ex-votos, expostas na Casa de Milagres, na Vila São Francisco, localizada entre os municípios alagoanos de Quebrangulo e Paulo Jacinto. Para tanto, partiremos de um estudo sobre a atuação de Antônio Fernandes Amorim, conhecido como Beato Franciscano, na região, entre os anos de 1930 e 1950. Posteriormente, analisaremos as influências da religiosidade popular no cotidiano e na memória dos moradores da localidade, a partir da problematização da prática da entrega das peças de ex-votos, recorrente até os dias de hoje. As peças de ex-votos são entendidas como símbolos de fé e devoção que



testemunham as graças alcançadas pelos fiéis. Dessa forma, entender o simbolismo dos ex-votos na religião popular é de grande importância, pois não se trata apenas de representações de partes do corpo humano feitas em madeiras, mas uma forma de “materialidade” da cura, representando, assim, o milagre. Nos fundamentamos nas pesquisas de Patrícia de Souza Santos e Elaine Cristina Deckmann Fleck (2017), segundo as quais a criação das peças de ex-votos é resultante de uma troca entre o santo e o devoto, na qual o agradecimento pela obtenção da graça almejada é a entrega de um ex-voto, representando as dores e angústias de uma “quase morte”, mas também o “renascimento” da própria vida que se refaz após a cura de uma doença ou recuperação posterior a um acidente. Ainda, este trabalho está ancorado em estudos sobre messianismo, religião popular, memória e oralidade, sendo feito a partir da discussão em autores como: Gilvan Gomes Das Neves (2014), Verena Alberti (2005) e Norman Cohn (1980), dentre outros.

**Palavras-chave:** Messianismo. Beato Franciscano. São Francisco.

#### ST04. Saberes e práticas educacionais indígenas

Coordenadores: Angela Maria Araújo Leite (UNEAL/UFRGS)



## **DIREITOS CONSTITUCIONAIS: A ESCOLA DIFERENCIADA E ESPECÍFICA EXISTE?**

Kevem Kainã Barbosa Santos  
Letícia Conceição Barbosa Pedrosa  
Maria Lucyla Alves dos Santos

**Resumo:** Este trabalho está norteado por autores indígenas que discutem o papel da escola entre os povos originários, a exemplo de FERREIRA (2012), KAYAPÓ (2010) e BANIWA (2009), onde KAYAPÓ (2010) vai falar que os indígenas foi um fundador da identidade e da história brasileira, porém ele “é batizado, recebe sobrenome português e no final é morto”, deixando uma situação irreal que Bosi (1992) vai classificar como “um regime de combinação com a franca apologia do colonizador”. Nesse aspecto vamos discutir neste artigo se os direitos constitucionais assegurados aos índios existe na prática ou só no papel.

**Palavras-Chave:** Indígenas, direitos, história brasileira.

## **A INFLUÊNCIA DA ESCOLARIZAÇÃO TRADICIONAL NA (DES)CONSTRUÇÃO DA CULTURA INDÍGENA**

David Izak Nascimento  
Vitor Nemecek Rhadra Salomão de Almeida  
Jeandson Danilo da Silva Santos

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo tratar a influência da educação em uma escola tradicional na vida dos povos indígenas, como forma de buscar a compreensão do papel sociedade com uma prática educacional totalmente despreparada para ser inserida nas comunidades indígenas. Para tanto, buscamos analisar a (des)construção imposta por este mecanismo, que modela, transforma e aparentemente destrói partes de uma cultura que traz ensinamentos e maneiras de ver a vida, de forma específica, modificando assim, esta cultura. A pesquisa foi feita através de referências bibliográficas, com base em fatos históricos. Este estudo busca tratar sobre a influência da escola e o despreparo dela ao lidar com os indígenas, sua cultura, costumes e muitas diferenças na construção histórica, pautada no ensino de visão totalmente europeia e colonizadora. O início desse processo se dá no período de catequização dos nativos brasileiros que ocorreu no período colonial e foi realizada, inicialmente, pelos jesuítas e tratar das instituições de ensino no Brasil, inseridas nos territórios indígenas.

**Palavras-Chave:** Escola, Prática educacional, Cultura, indígena

## **A PRESENÇA INDÍGENA NO NORDESTE**

Ane Karoline Maria da Silva  
Carmem Lúcia Pinheiro Neri Nunes  
Mariana Barbosa de Souza

**Resumo:** O objetivo desse artigo é evidenciar a questão da presença indígena no território nordestino. Tendo em vista mostrar que durante muito tempo os povos indígenas no Nordeste foram invisibilizados, extintos ou relegados a um aspecto integracionista à sociedade branca, na história da humanidade. A segunda metade do século XIX exprime aos



grupos indígenas, na região Nordeste, um período tenso, já que foi nesse momento oficializado da perda do reconhecimento étnico e territorial ante ao Estado. Dessa forma, é dentro desse contexto que surgem vários estudos em ressaltar as diversas configurações étnicas e sociopolíticas dos povos indígenas, que por sua vez tiveram uma grande contribuição para a compreensão dos processos históricos locais e regionais, como a exemplo do Nordeste, ou seja, é por intermédio dessas novas abordagens que o índio se constitui como agente da sociedade, demonstrando assim que a presença indígena no território nordestino foi de grande valia não só para entendermos o passado como também o nosso presente.

**Palavras-chave:** Nordeste, indígenas, etnia.

### **EDUCANDO PARA UM AMBIENTE EQUILIBRADO: A ÍNTIMA RELAÇÃO ENTRE O INDÍGENA E O MEIO AMBIENTE**

Vanessa Nunes da Silva  
Paula Correia de Souza  
Suely Tenório Cavalcante e Silva

**Resumo:** O intuito deste trabalho é mostrar o indígena e sua íntima relação com a natureza, de uma maneira que se adequa as formas de extrair da natureza o que se é necessário para a sobrevivência humana sem maltratá-la ou poluir, ensinando as novas gerações que preservar é existir. Na sociedade dita moderna, onde o homem vive em meio a urbanização e que seu principal objetivo vem antes da preservação do meio ambiente, onde seu interesse está voltado para obtenção do maior lucro possível, retirando-o dos recursos naturais, como a exploração madeireira, causando um vasto desmatamento. Nesse sentido, será abordada a questão da poluição dos rios como grave consequência aos indígenas que habitam em suas margens, abordando um fato relevante, ocorrido no início do ano de 2019, um desastre que vitimou não só os moradores da cidade de Brumadinho, no Estado de Minas Gerais, como também a comunidade indígena dos Pataxós hã-hã-hãe, que habitavam a beira do Rio Paraopeba, que foi atingido pela lama trazida por quilômetros de distância, poluindo a água, matando os peixes, principal fonte de alimento daquele povo, na divisa entre São Joaquim de Bicas e Brumadinho. Assim, sendo apresentada a importância da preservação das culturas e costumes das sociedades indígenas, tanto para o meio ambiente por não maltratar a natureza, como para ajudar na preservação florestal e por demonstrar que para suprir suas necessidades de sobrevivência através da natureza não há necessidade de destruí-la.

**Palavras-Chave:** Educação ambiental, Preservação, Ameaça, Indígenas.

### **FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDIGENAS EM ALAGOAS**

Felipe dos Santos Ibiapino  
Hellen Ferreira dos Santos  
Tamires Anabergue da Silva

**Resumo:** O objetivo desse trabalho é mostrar que por muito tempo a educação escolar para os indígenas funcionava com a intervenção dos colonizadores desde século XVI, através de missões religiosas e, posteriormente, por órgãos federais, que não respeitavam as particularidades culturais dos povos indígenas, buscando exclusivamente integração à sociedade nacional. Em Alagoas, os rituais ocorriam as escondidas, especialmente entre o fim do século XIX até meados do século XX por medo de retaliações das autoridades da época. Após a constituição de 1988 houve aprofundamento das discussões para efetivar uma educação escolar que assegurasse o direito à diferença e especificidades étnico culturais. Ao tratar sobre a formação de professores indígenas, em Alagoas, foi implantado o Programa de Apoio a Formação Superior e Licenciatura Interculturais Indígenas-PROLIND, sendo



responsável pelo programa a Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL. A graduação funcionou entre os anos 2010 a 2015 com 80 graduandos, nas áreas de Pedagogia, Letras, Artes, literatura, Matemática e Ciências Sociais e Naturais.

**Palavras – chave:** PROLIND. Professores indígenas. Escola indígena

### **ESCOLA E CULTURA: A EXPERIÊNCIA DO POVO KARAPOTÓ PLAK-Ô**

José Robson Gonçalves Ferreira  
Jeferson Pereira Santos  
Humberto Mendonça Oliveira

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo conhecer as ações culturais desenvolvidas na Escola Indígena Itapó, presente na aldeia Karapotó Plak-ô, município de São Sebastião /AL. Para tanto, adotamos a prática de visitas à escola e de conversas com professores indígenas e lideranças, a respeito das formas de construir conhecimentos e sua transmissão para as crianças. Sem apoio do governo do estado, responsável pelas escolas indígenas, em políticas de valorização do ensino específico e diferenciado, como produção de material didático para a escola e programas de formação continuada com a temática em História e Educação Indígena para os educadores da aldeia. Com relação ao material didático que chega até as escolas, ainda aborda uma versão estereotipada sobre a imagem dos povos indígenas, onde para a maioria da população predomina a imagem do indígena da época da colonização. Teoricamente estamos amparados em leituras de, BERGAMASHI (2007), FERREIRA (2010) e KAYAPO (2014).

**Palavras-chave:** Educação indígena, Material didático específico, Karapotó Plak-ô.

### **O USO DA TECNOLOGIA PARA VISIBILIZAR O CONHECIMENTO ETNO CULTURAL INDÍGENA**

Kely Maria da Silva  
Maria Luciele Pereira de Oliveira Silva  
Marcos Vinícius Magalhães Ferreira

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo abordar algumas reflexões a respeito dos impactos do uso da tecnologia, destacando as mídias sociais na vida dos povos indígenas, como auxílio para visibilizar o conhecimento e as lutas territoriais e etno-culturais. Diante de uma sociedade onde o preconceito está arraigado quanto ao uso de inovações tecnológicas por indígenas e outras populações tradicionais, é muito forte a ideia de que o indígena “deixa de ser indígena” se tiver contato e utilizar aparelhos modernos, como o computador e o celular. Todavia, os benefícios adquiridos pela implantação da tecnologia na sociedade indígena, como a facilitação da comunicação entre as comunidades e promovendo a inserção do indígena no contexto da globalização possibilitando ao mesmo o meio para se conectar ao restante do globo, quando assim desejar. Desse modo, a tecnologia na atualidade se faz presente em todo o mundo e ela proporciona uma maior circulação e expansão de informações, com isso lideranças e movimentos indígenas utilizam as mídias sociais mantendo interações, podendo se posicionar e mostrar por meio do uso da tecnologia a sua cultura, costumes e suas lutas na busca e manutenção de seus direitos.

**Palavras-chave:** Indígena, Tecnologia, mídias sociais.

### **UM OLHAR SOBRE OS LIVROS DIDÁTICOS DE GEOGRAFIA: A (IN)VISIBILIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS.**

Ana Carla de Lima Oliveira



Karine Riquely de Lima Silva  
Lucas Bispo da Silva

**Resumo:** Este trabalho traz uma discussão sobre a forma como é (in)visibilizada a população indígena no livro didático da disciplina de geografia. O presente artigo tem como objetivo analisar o modo no qual os conteúdos de geografia representam os povos indígenas, e a forma como abordam sua imagem; buscamos, também, problematizar o reflexo dessa representação do indígena na sociedade. No decorrer do trabalho foram analisados livros didáticos de Geografia dos 5º e 7º anos do Ensino Fundamental 2, que abordam a temática indígena brasileira, além de teses, artigos e dissertações para embasamento teórico das discussões propostas. Desse modo, pode-se perceber que o livro didático, de forma recorrente, nos oferece uma representação do indígena que não seria a realidade encontrada nos dias atuais, mas, uma caricatura do que os primeiros europeus encontraram, ao invadir as terras, hoje conhecidas como Brasil. Na maioria dos relatos nos é mostrada uma imagem do indígena como sendo um selvagem, que de acordo com a visão do europeu, não se portava e nem tinha características de “gente”. Eram representados como preguiçosos não capazes de exercer funções laborais e que se vendiam para os europeus por “bugigangas”. Contudo, outra história nos mostra que esta representação se deu por interesses de grupos que queriam se apossar, como se apossaram, das terras que eram habitadas pelos indígenas.

**Palavras-chave:** Representação Indígena; Livros Didáticos; Geografia.

### **OS SONS TINGUI BOTÓ: AUDIOBOOK VISUAL PARA O ENSINO DE HISTÓRIA INDÍGENA EM ALAGOAS**

Fernanda Andrade Silva

**Resumo:** O presente trabalho trata do uso das mídias, em especial audiovisual, como suporte didático e metodológico para o ensino de história indígena. Os PCN's (1998) e a LDB (1996) preconizam que o ensino de história deve permitir ao aluno ampliar seu conhecimento a partir das diferentes linguagens e recursos tecnológicos, com o objetivo de correlacionar a sua realidade e se situar no tempo e espaço, podendo produzir, expressar e desenvolver suas ideias, permitindo a autonomia de aprendizagem do aluno. A criação da Lei 11.645/2008 preconiza a inclusão do estudo e ensino da história e cultura indígena na Educação Básica. Porém, só a Lei não é capaz de conferir a visibilidade que os povos indígenas têm direito, bem como a construção de conceitos como tolerância, respeito e alteridade, tão discutidos atualmente dentro e fora das salas de aula. Logo, refletindo sobre a importância do Ensino de História indígena, surge então o problema inicial cuja pesquisa busca responder: Como ensinar uma História Indígena de maneira crítica, derrubando estereótipos e conferindo visibilidade a verdadeira identidade desses povos, a partir das canções Tíngui-Botó? Foram utilizadas como metodologia as bibliografias sobre Ensino de História e Ensino de História Indígena, bem como leituras que dizem respeito às diferentes linguagens no processo de ensino de História e as TICs. Juntamente ao aporte teórico, foi desenvolvido um estudo de caso etnográfico, tendo por base os princípios da pesquisa em educação, uma vez que o foco é uma comunidade indígena no estado de Alagoas e, do mesmo modo, procedimentos e cadastro e autorização (Plataforma Brasil, SisGen, Funai e CNPQ). Por fim, o uso da música, em especial as canções indígenas, permite que os alunos consigam compreender a cultura e história dos povos nativos brasileiros, da mesma forma possibilite a noção de reconhecimento como sujeitos históricos através da construção de posicionamentos críticos, ou seja, que apresentem consciência histórica, leitura de mundo e o respeito pela diversidade cultural brasileira.

**Palavras-chave:** Ensino de História – História Indígena – Interdisciplinaridade.



**TURISMO PEDAGÓGICO NA ALDEIA FULNI-Ô EM ÁGUAS BELAS  
PERNAMBUCO, UMA PROPOSTA DE INTEGRAÇÃO COM A COMUNIDADE  
NÃO INDÍGENA**

Edielson Xavier Ferreira  
José Erys Johnatan dos Santo Carmo  
Lyzandra de Kassia Lins de Almeida

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo apresentar como o turismo pedagógico indígena é importante para a formação do cidadão na educação escolar, do ensino básico ao médio. Com base na experiência e vivência em território indígena os discentes conseguem compreender a importância do meio ambiente para tal população e a importância da conservação do mesmo, tanto para a população indígena, quanto para a sociedade como um todo.

**Palavras-chave:** Turismo Pedagógico, ecoturismo, desenvolvimento sustentável.

---

# TRABALHOS COMPLETOS

---

O conteúdo dos trabalhos é de inteira responsabilidade de seus autores.



## A PRESENÇA INDÍGENA NO NORDESTE

Ane Karoline Maria da Silva<sup>1</sup>  
Carmem Lúcia Pinheiro Neri Nunes<sup>2</sup>  
Mariana Barbosa de Souza<sup>3</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é evidenciar a questão da presença indígena no território nordestino. Tendo em vista mostrar que durante muito tempo os povos indígenas no Nordeste foram invisibilizados, extintos ou relegados a um aspecto integracionista à sociedade branca, na história da humanidade. A segunda metade do século XIX exprime aos grupos indígenas, na região Nordeste, um período tenso, já que foi nesse momento oficializado da perda do reconhecimento étnico e territorial ante ao Estado. Dessa forma, é dentro desse contexto que surgem vários estudos em ressaltar as diversas configurações étnicas e sociopolíticas dos povos indígenas, que por sua vez tiveram uma grande contribuição para a compreensão dos processos históricos locais e regionais, como a exemplo do Nordeste, ou seja, é por intermédio dessas novas abordagens que o índio se constitui como agente da sociedade, demonstrando assim que a presença indígena no território nordestino foi de grande valia não só para entendermos o passado como também o nosso presente.

**Palavras-chave:** Nordeste, indígenas, etnia.

### Introdução

No decorrer da nossa vida estudantil, sempre a imagem do índio foi passada com discursos de sua existência na Amazônia ou no Xingu como os “puros”, sendo por vezes mencionados assim que estes seriam os verdadeiros indígenas. Em oposição às outras regiões do país, principalmente nas antigas da colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste, baseiam-se em uma ideia equivocada de culturas supostamente melhores, superiores ou inferiores.

Sendo assim, é dentro desse contexto que surgem pesquisadores interessados em aprofundar a causa indígena, pois a mesma não era enaltecida por parte de muitos estudiosos. Os indígenas no Nordeste durante várias décadas fora uma causa de desinteresse, uma noção de inexistência, porém por intermédio das novas abordagens realizadas foram se desmistificando essa ideia. Observou-se por meio

---

<sup>1</sup> Licencianda no oitavo período de Geografia – anekarolinekitty@gmail.com

<sup>2</sup> Licencianda no oitavo período de Geografia – carmemluciahnd@gmail.com

<sup>3</sup> Licencianda no oitavo período de Geografia – mmbarbosa18@gmail.com



desses novos estudos várias mobilizações de grupos indígenas ocorridas durante a história, fatos esses que deram uma nova imagem para o índio em meio a sociedade e ocupando assim um novo cenário bem diferente do qual as tradicionais visões e imagens do índio ao longo da história nos mostrava, ou seja, o índio começa a ser entendido como agente da sociedade.

Dessa forma, o intuito de tais pesquisadores eram mostrar a existência da presença indígena além do território amazônico mais popularmente conhecido e exaltado nos livros didáticos, e traçar linhas de estudo em outros locais que também possuíam traços indígenas, a exemplo na região Nordeste. Dentro desse contexto podemos citar alguns nomes importantes quanto a essa causa: João Pacheco de Oliveira, Edson Silva, John Monteiro, e Estevão Pinto.

### **Os índios no Nordeste**

Oliveira em seus estudos mais atuais revelam e dá importância a causa indígena, valorizando a compreensão da cultura e etnicidade como processos históricos que se alteram, ou seja, de acordo com as interações dos povos indígenas entre si e a sociedade. Segundo as ideias postas por Oliveira (1999) em seu livro, *A viagem da volta*, traz em si convicções de que os povos indígenas no Nordeste já se manifestavam a um abundante tempo. Dessa maneira, no contexto do livro mostra que a história desses povos estava atrelada por lutas políticas pela segurança e pela reconquista de territórios.

No livro *A viagem da volta*, Oliveira (1999) constata a imagem dos índios no Nordeste como migrantes obrigados a reinventar suas tradições. Dessa maneira, através desse livro se confirma que os interesses pelos estudos a respeito dos índios no Nordeste não só continuaram ao longo do tempo, como também houve uma ampliação e diversificação por parte de mais estudiosos com o intuito de desmistificar a imagem do índio na história.

Oliveira (2011) em seu outro livro, *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, nos traz o fortalecimento da ideia de que os povos indígenas no Nordeste nunca deixaram de existir, ou seja, o livro em questão nos revela que desde o século XVI aos dias atuais



os índios sempre tiveram uma relação seja no âmbito religioso, social, político ou mesmo econômico com diferentes agentes sociais a fim de enfrentar diversas situações de violência. Dessa forma, Oliveira (2011) em seu livro demonstra que mesmo diante da situação que se apresentava no contexto histórico daquele momento, da extinção dos aldeamentos indígenas no século XIX, os povos indígenas no Nordeste não foram desconsiderados nas reflexões históricas, antropológicas e das Ciências Humanas e Sociais em uma visão alicerçada nas concepções de aculturação e mestiçagem. Á vista disso, foi por meio dessa obra que se consolidou definitivamente os povos indígenas na Região como um tema de estudo.

A afirmação dos índios no Nordeste vem cada vez mais ocupando o cenário sociopolítico regional, desmistificando as tradicionais visões do índio na história. Em Alagoas, por exemplo, dos oito aldeamentos extintos em 1872, apenas dois aparecem no contexto republicano. Esse processo resultou a extinção dos aldeamentos da província de Alagoas e constituiu o silêncio oficial da Direção Geral dos Índios, mesmo que ainda existissem índios no conjunto geral da população. Os povos indígenas em questão se viam a mercê dos poderosos e tentavam buscar saídas para a real situação. É nesse momento que os índios tentam estratégias para sobreviver nessa nova realidade imposta pelos interesses políticos e econômicos. As estratégias dos índios eram voltadas ao livramento dos recrutamentos nos aldeamentos, de modo que sofriam exploração da força de trabalho. O espaço administrativo denominado aldeamento reunia os pilares das transformações impostas pela necessidade de modernizações das relações econômicas e sociais que impulsionaram a Lei de Terras.

No Nordeste, após a Lei de Terras de 1850 que determinou os registros cartoriais das propriedades, estabeleceu que as terras devolutas oficiais que poderiam ser vendidas em leilões públicos, sendo que os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos afirmavam que os índios estavam sendo “confundidos com a massa da população”, visto que tal motivo para eles justificava que não havia mais razões para o prosseguimento dos aldeamentos.

O projeto de colonização e modernização do país reservava terras para os indígenas que eram reconhecidas como não civilizadas pela legislação, de modo que essa contradição de selvagem/modernização demonstrava a necessidade de controle desta população e sua integração na sociedade nacional.



A segunda metade do século XIX representa para os grupos indígenas na região Nordeste a oficialização da perda do reconhecimento étnico e territorial ante o Estado. Edson Silva (2006) por sua vez, em seus estudos faz um levante com relação aos índios organizados, mobilizados e atuantes em Pernambuco por meio de documentos e relatórios. As constatações de Silva (2006) nos mostra a situação conflituosa que aquela sociedade do século XIX passava.

A extinção dos aldeamentos fora algo inevitável, devido o precário funcionamento das aldeias que estava acarretando a decadência das aldeias, o roubo das terras, e a degradação dos índios. O referido Relatório datado de 1873 apresenta a situação lamentável das aldeias indígenas em Pernambuco, um descaso público para com os índios. De maneira que nesses registros eram encontrados requerimentos, visto que estes se referiam a denúncias de perseguições, invasões das terras, reivindicações de direitos por parte dos índios, pois os mesmos alegavam que os “taes senhores” invadiram as terras e estavam desmatando a área e arrancando as lavouras.

No Nordeste, após a extinção oficial dos aldeamentos muitos indígenas migraram para as periferias urbanas e regiões vizinhas, passando a trabalhar “de alugado” em suas próprias terras, pois as mesmas agora pertenciam aos grandes fazendeiros da época, como também algumas famílias permaneceram nos “sítios” obrigados pelos fazendeiros. Dessa forma, é a partir desse momento que ocorreu um silêncio oficial sobre os índios no Nordeste.

Os povos indígenas no Nordeste, que retomaram suas mobilizações nas décadas do século XX, conseguiram reconquistar o reconhecimento do Estado brasileiro com a instalação de postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios/SPI. Os atuais povos indígenas questionam as reflexões sedimentadas no desaparecimento indígena na região, um desafio para se compreender os processos históricos que resultam nas mobilizações sociopolíticas atuais pelas reivindicações, conquistas e garantias de seus direitos.

Em contrapartida, os habitantes que ainda restavam de antigos aldeamentos passaram a se chamar de caboclos, visto que era uma alternativa de esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A imagem do caboclo apresentava-se em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” das regiões do



Agreste e Sertão nordestino. Dentre os mais conhecidos escritores e pesquisadores a dedicar-se a essa causa podemos citar: Gilberto Freire, Raquel de Queiroz, Câmara Cascudo, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado. Os escritores em questão se referiam aos índios num sentido idílico (puro, fantasioso) e omitiam a presença indígena contemporânea no Nordeste.

No Brasil, as primeiras iniciativas para se pensar os índios como sujeitos históricos partiram de antropólogos, dentre os quais John Monteiro. Em um texto de sua autoria “O desafio da História Indígena no Brasil” Monteiro (1995), aponta que as influências das novas abordagens dos índios são resultados dos movimentos políticos realizados por eles.

No conjunto desses estudos citados, percebe-se a desconstrução da imagem dos índios de vitimizados pelo processo colonial e são tratados como sujeitos agentes na história. Segundo Monteiro (1999), em seu texto “Armas e armadilhas: história e resistência dos índios”, o que realmente importa é recuperar o sujeito histórico que agia (age) de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura essa pelos códigos culturais tanto da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que aconteciam.

### **Os estudos sobre os índios no Nordeste**

Com relação do ponto de vista dos estudos, pesquisas e publicações com uma abordagem geral sobre os índios na região, em 1935 o antropólogo Estevão Pinto ao publicar a obra, *Os indígenas do Nordeste*, na renomada Coleção Brasileira da Editora Nacional, mostrou por meio de sua obra uma pesquisa bibliográfica e documental ilustrada com mapas, quadros e fotografias a vida do índio no Nordeste e seu contexto histórico. Em seu primeiro volume, faz uma ressalta quanto ao contexto histórico e um levante de ideias de outros pesquisadores quanto as origens dos territórios e a migração de povos que fazem surgir uma mistura de culturas. Em sua narrativa expressa amostra de figuras e objetos encontrados em território nordestino e algumas jazidas paleontológicas importantes, como no Brasil que se encontrava centros paleontológicos que a primeira vista denotava a passagem por nosso território, de povos de cultura relativamente avançada. Já em seu segundo volume, Estevão



Pinto traz o subtítulo “organização dos indígenas do Nordeste brasileiro”, cujo livro veio a público em 1938, por meio de mapas, quadros, desenhos, gravuras e estampas registradas de livros de viajantes que estiveram no Brasil.

A obra *Os indígenas do Nordeste* obteve inúmeras resenhas críticas de estudiosos da época, como Gilberto Freire, Pedro Calmon, sendo que com essa obra o mesmo passou a ser conhecido no Brasil e no exterior.

Estevão Pinto realiza estudos sobre os índios Fulni-ô (Águas Belas/PE), a dedicar-se suas ideias referentes a mestiçagem, foi adepto das concepções de aculturação e assimilação das populações indígenas com ênfase na caboclinação.

Segundo Estevão Pinto, existia uma ausência étnica dos índios em razão das misturas, fruto das relações de convivência, dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, índios) que construíam a população nordestina. Dessa forma, essa mistura tanto evidenciava uma suposta perda da essência cultural indígena, como também se gerava uma população brasileira quanto na diversidade.

### **Darcy Ribeiro: Um estudo sobre os índios no Nordeste**

Dentro desse contexto, também podemos dar destaque a figura de Darcy Ribeiro e Marechal Rondon, onde ambos pesquisadores antropólogos mais antigos mas não menos importantes para compreendermos o contexto histórico da presença indígena, tinham apreço pela causa indígena e desejavam trazer a tona essa questão para a sociedade, viabilizando trazê-los no caso, os índios, para o mundo “civilizado”.

Ribeiro (1970) em seus estudos acabou realizando uma pesquisa e mais tarde com intuito de mostrar a real situação indígena a transformou em forma de livro, onde cujo livro se chama *Os Índios e a civilização*, um mesclar de ideias dando uma certa oposição bem explícita: “os índios” e a “civilização”. Dessa forma, o antropólogo em suas ideias mostra a sua visão de como seria a integração dos indígenas em território brasileiro, como suas raízes mesmo ao longo do tempo ainda persistiam, ou mesmo como os costumes religiosos ainda prevaleciam. O autor cita que alguns indígenas da Região Nordeste ainda viviam em condições bem semelhantes aos potiguaras.



Segundo Ribeiro (1970), o processo histórico das terras indígenas no Sertão nordestino se acentuaram por intermédio da expulsão dos seus territórios, ou seja, os índios por volta do início do século XX, se encontravam perambulando nas fazendas em busca de alimento e isto posto eram por vezes vistos nas margens do São Francisco.

Para Darcy Ribeiro (1986), a integração era vista como uma condição de sobrevivência das populações indígenas, como “microetnias”, integrava-se enquanto “contingentes residuais”, e acabavam vivendo em condições precárias. Ribeiro (1986) cita que alguns indígenas conseguiam conservar um pouco de sua cultura original e sua experiência de mundo, porém aqueles aculturados acabam não conservando traços distintos devido a sociedade majoritariamente formada por brancos, negros e mestiços, esquecidos de suas raízes em meio a sociedade nacional

Ribeiro, assim como outros pesquisadores classifica os índios por meio de permanências ou não de aspectos de uma suposta cultura original, devido às relações com as populações não indígenas locais, e também pelo fato da continuidade no falar da língua nativa e a prática de rituais indígenas próprios.

Os méritos a Darcy Ribeiro decorrem do fato de que o mesmo foi o primeiro autor que discutiu o “problema indígena” de maneira ampla, evidenciando através de seus posicionamentos sua posição política em denunciar as opressões sofridas pelos índios na História do Brasil.

### **Novas abordagens/olhares sobre os índios no Nordeste**

O livro História dos índios no Brasil, livro esse organizado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, em 1992, traz textos de nomes de John Monteiro sobre os Guarani do sul do Brasil Colonial, virou um marco na chamada “Nova História indígena no Brasil”.

Beatriz Góes Dantas, José Augusto Laranjeiras e Maria do Rosário Carvalho, no capítulo “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”, relatam o foco da presença indígena nos diversos processos históricos da colonização regional.



Em 1995 o pesquisador José Mauricio A. Arruri com o texto “Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”, resultou num estudo a cerca dos índios Pankararu (PE), trazendo em suas constatações a imagem de como os indígenas tiveram suas identidades e direitos negados e sua extinção por volta do século XIX. O autor apresenta em seus escritos uma “emergência étnica” pois os indígenas estavam perdendo pouco a pouco, e por intermédio das mobilizações era tida como uma salvação e reconhecimento da cultura daquele povo. Visto que isso foi mediado por meio da fundação do Serviço de Proteção ao Índios/SPI.

A Coleção Índios do Nordeste: temas e problemas publicada pela editora da Universidade Federal de Alagoas (EDUFAL) desde 1999, conta um acervo dedicado aos índios em Alagoas, onde em seu meio também existindo coletâneas de textos veiculadas por autores que pesquisam os povos indígenas no Nordeste

### **Considerações finais**

Os povos indígenas no Nordeste por décadas fora uma causa de desinteresse, porém diante das novas abordagens pode-se trazer a tona a grande luta que os índios passaram e passam para conseguirem seus direitos em meio a sociedade. Dessa forma, se observou várias mobilizações de grupos indígenas ocorridas durante a história, fatos esses que deram aos índios uma nova imagem e como resultado um novo cenário bem diferente do qual as tradicionais visões e imagens do índio ao longo da história nos mostrava, ou seja, o índio começa a ser entendido e visto como agente da sociedade.

Por isso a grande relevância de se compreender a contribuição da participação dos povos indígenas nos processos históricos no Nordeste, o esforço por parte de muitos pesquisadores que por meio de novas abordagens e reflexões sobre o índio na história nos demonstra um mundo novo, nos trazendo informações e confirmando o papel importantíssimo dos indígenas na sociedade e os conhecimentos de um dado povo não tão exaltado.

Portanto, as experiências vivenciadas pelos povos indígenas constituem um desafio nas reflexões para se entender os processos históricos que resultam as



mobilizações sociopolíticas atuais pelas reivindicações, conquistas e garantias de direitos. De modo que conhecer e estudar a região na perspectiva das mudanças sociais que se fazem ao longo do decorrer do tempo são necessárias, pois os índios foram, são e serão atores sociopolíticos atuantes e importantes para compreendermos não só o passado como o presente.

## **Referências**

SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: História indígena em Pernambuco nos documentos do Arquivo público. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, Brasília, v. 3, n.1/2, p. 175-224, Jul./dez. 2006.

PINTO, Estevão de. **Os indígenas do Nordeste**. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1935.

Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. **Terra e trabalho: Indígenas na Província de Alagoas**. Aldemir Barros. São Paulo, Julho 2011. 15 páginas.

SILVA, Edson. Índios no Nordeste: Por uma História Socioambiental Regional. **Cadernos do Ceas**, Salvador, n. 240, p. 117-136, Jan/abr, 2017/ISSN2447-861X.

SILVA, Edson. Os índios no Nordeste e as pesquisas históricas: As influências de John Monteiro. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 2, n. 1, Jan./ Jun. 2015.

SCHRODER, Peter. A viagem da volta: Etnicidade, Política e Reelaboração cultural no Nordeste indígena. De João Pacheco de Oliveira (org). **Revista de Ciências Sociais**, v.32, n. 1/2 2001.

SILVA, Edson. A afirmação dos índios no Nordeste. **Revista Crítica Histórica**. Ano II, n. 4, Dezembro 2011.



## **FOLCLOR E ASSOMBRAÇÃO: O BOCA-DE-OUTO CONTINUA A GARGALHAR**

Braz Pereira Alves Neto<sup>4</sup>

**Resumo:** O propósito deste trabalho é trazer a tona um personagem icônico do folclore do sobrenatural nordestino, *O Boca-de-ouro*. Protagonista de um dos casos do livro “*Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras folclóricas em torno do sobrenatural do passado recifense*” de Gilberto Freyre, publicado pela primeira vez em 1955, abordaremos a longevidade da recepção do personagem. Enfatizaremos que o duende freyriano foi inspirador de outras searas da arte, mas destacaremos, via análise fílmica, um curta-metragem homônimo, dirigido pelo Cláudio Barroso e roteirizado por Bráulio Tavares. A dimensão histórica do personagem e sua propagação serão levadas em consideração também por nos dar subsídios a entender facetas da história íntima do Nordeste.

**Palavras-chave:** Assombração; Gilberto Freyre; Cinema.

### **Gilberto Freyre e assombrações do Recife velho**

Gilberto de Mello Freyre (Recife, 1900 – 1987), amplamente conhecido como sociólogo e escritor, conquistou diversos títulos, entre eles, os graus de bacharel em Letras pelo Colégio Americano Gilreath (Recife), bacharel em ciências políticas e sociais (*Bachelor of arts*) pela Universidade de *Baylor* (EUA) e Mestre em ciências políticas jurídicas e sociais, (*Master of arts*) pela Universidade de *Columbia* (EUA). Concluída esta pós-graduação, aporta na Europa por um curto período de tempo até regressar ao Recife em 1923.

Na década de 1930, Freyre teve uma produção prolífica, publicou, dentre outros escritos: a *Casa Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Nordeste*

---

<sup>4</sup> Mestrando em História- Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Email: braz.pe@gmail.com



– aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil (1938). Obras que trouxeram a lume o seu nome ao cenário nacional. Destaquemos que seu livro de estreia, *Casa Grande & Senzala*, é considerado um clássico, essencial para a compreensão intelectual da formação do Brasil moderno.

Atento aos aspectos multidisciplinares, debatidos nos círculos norte-americanos e europeus desde a década de 1920, Freyre, lança olhares sobre a “história do sobrenatural”. No propósito de colocar os temas recifenses num debate nacional entre os intelectuais, percebemos já no Manifesto Regionalista (1926) a referência as histórias de horror:

“O ideal seria que o Recife tivesse seu restaurante regional, onde se cultivassem a doçaria e a culinária antiga, no meio de mata também antiga e regional como a de Dois Irmãos [...] E perto do restaurante não haveria mal nenhum, em se instalar além de uma botica onde só se vendesse remédio da flora regional ou brasileira [...] uma loja de brinquedos e objetos de arte regional e popular [...] Nem mal nenhum em haveria em que funcionasse perto do restaurante um mamulengo e, nos dias de festa um bumba-meu-boi ou um pastoril. **Nem mesmo em que houvesse ‘casa de horrores’, onde os horrores em vez de ser são europeus, como nos parques de diversão comum, fossem o Cabeleira, a Cabra Cabriola, o Bicho Carrapatu apresentados de tal modo que não perturbassem a digestão de ninguém, mas divertissem grandes e pequenos.** (FREYRE, 2016, p. 68 - 69, grifo nosso)

Sob o comando **d’A Província** - “jornal em que se prolongou o Regionalismo [...] no qual colaboraram os melhores escritores e artistas da região” (FREYRE, 2016, p. 30) - no ano de 1929, delega ao repórter policial Oscar Mello a função de investigar e colher relatos sobre fantasmagoria que assolavam a capital pernambucana. Em pouco tempo vinha a prelo a série “Nos domínios do sobrenatural”:

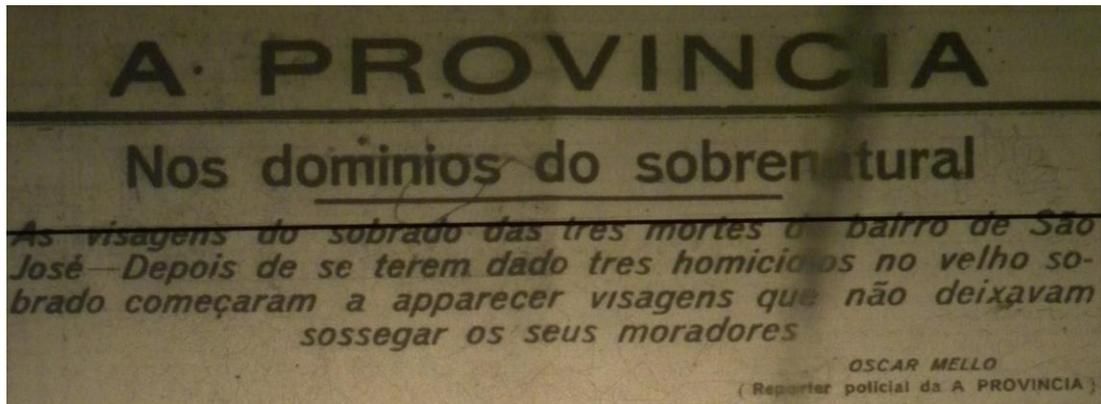


Fig. 1– Fonte: A Província / 02. Jun de 1929 / Acervo da Fundaj

Em 1955 é publicada em edição de luxo uma reunião de narrativas de fantasmagoria assinadas por Gilberto Freyre. A impressão ficou a cargo das Edições Condé e teve uma tiragem inicial de 418 exemplares. O historiador Ricardo Benzaquen de Araújo (2010) é assertivo ao relatar que esse livro - um tanto singular na bibliografia de Freyre - reúne uma série de histórias, correntes supostamente há décadas ou mesmo séculos entre várias gerações de moradores da cidade, sobre aparecimento de um conjunto muito numeroso e variado de entidades sobrenaturais. Ricardo Benzaquen ainda reforça que, nessa coletânea, o autor não se refere à cidade como um todo, mencionando somente algumas casas, ruas e localidades específicas, focalizadas e separadas do entorno justamente pelo seu vínculo com entidades sobrenaturais.

A coletânea das narrativas de Freyre, 39 contos, sobre as assombrações, teve a capa, ilustrações, e vinhetas de e ilustrações do multiartista Lula Cardoso Ayres<sup>5</sup>. É importante destacar que “Lula contribuiu para a elaboração dessas narrativas na medida em que as criava enquanto imagens.” (BARBOSA; DIMITROV; DINIZ, 2017,

---

<sup>5</sup> Luiz Cardoso Ayres (Recife, 26/09/1910 – 29/06/1987), o *Lula*, trouxe a alcunha para seu nome artístico. Pintor, ilustrador, desenhista, caricaturista, cenógrafo, fotógrafo: multiartista. Para Malta e Montenegro (2017), o conceito de multiartista pode ser empregado para o indivíduo que se utiliza de diversas formas de expressão artísticas, dominando-as de tal ponto, que é capaz de imprimir sua marca pessoal, uma identidade que torna a obra reconhecível como dele em qualquer uma delas. “Em todas essas técnicas LCA é claramente reconhecível. O equilíbrio, o desenho seguro, sem incertezas, as cores que se complementam e harmonizam estão sempre presentes (MALTA; MONTENEGRO, 2017, p. 9).



p. 19). Tal contribuição é, por nós, vista como complementaridade e fundamental para que tomemos o documento em seu conjunto: a parte textual e a imagética. As figuras abaixo demonstram um pouco da força criativa de Lula adequada ao texto de Freyre, além da capa primorosa (fig. 02), e a imagem do Boca-de-Ouro (fig. 03) “[...] essa figura meio diabo, meio gente, pavor dos tresnoitados” (FREYRE, 2008, p. 62), cuja história homônima, estimamos ter se tornado um clássico, tendo visto o protagonismo que o “duende ou fantasma aciganado” (FREYRE, 2008, p. 62), em adaptações para o cinema, teatro e quadrinhos.

A partir de 1970, ARV foi relançado em edições ditas populares “populares”. A parte imagética ficou a o cargo de Poty Lazzarotto – curitibano, cujo portfólio inclui desenhos para Sagarana (primeira obra lançada pelo escritor João Guimarães Rosa) o que indica a preocupação de Freyre com o pictórico como parte integrante da “aura” das histórias - e cuja preservação foi levada em consideração nas edições pós-falecimento deste.

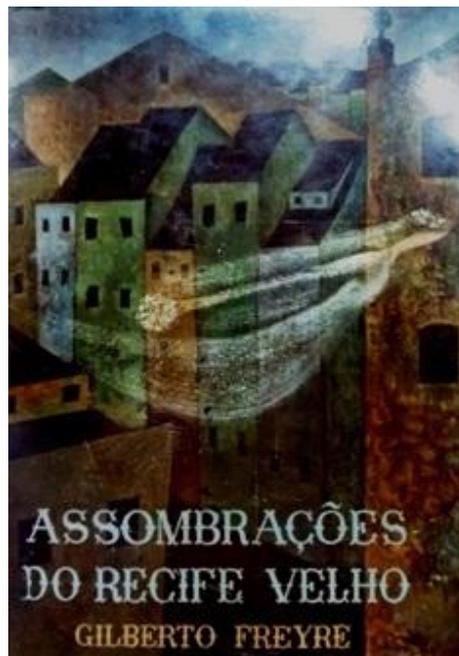


Fig. 2 Capa de ARV<sup>6</sup> - desenho de Lula Cardoso Ayres – 1955

---

<sup>6</sup> ARV – Sigla para Assombrações do Recife Velho



Mediante a riqueza cultural e a vastidão de personagens, foram escolhidos sete contos do livro para serem adaptados aos quadrinhos, resultando no livro *Algumas Assombrações do Recife Velho*, publicado pela Editora Global, no ano de 2017:

A adaptação foi conduzida por André Balaio e Roberto Beltrão, que possuem larga experiência na produção de histórias em quadrinhos. As ilustrações são de Téo Pinheiro e a pesquisa histórica foi realizada por Naymme Moraes. No processo de adaptação, procurou-se manter o âmago dos contos concebidos por Freyre, procurando assim transmitir a atmosfera de mistério presente no livro de 1955. (BALAIO; BELTRÃO, 2017, p. 9)

Ainda segundo os editores a adaptação para a HQ ter sido materializada no ano de 2017, a mesma faz parte de um processo iniciado em no ano de 2000. Desdobramento do projeto *O Recife Assombrado* que tem por o objetivo divulgar o imaginário brasileiro no aspecto particular das lendas e assombrações.<sup>7</sup>



Fig. 3 – O Boca-de-ouro – desenho de Lula Cardoso Ayres -1955 (Esquerda)



Fig. 4 – O Boca-de-ouro – desenho de Téo Pinheiro (2017)

<sup>7</sup> O projeto *O Recife Assombrado*, foi iniciado em sítio virtual [www.orecifeassombrado.com](http://www.orecifeassombrado.com). O projeto promove ainda palestras em escolas e universidades e desenvolve, junto com produtores parceiros, roteiros para teatro e audiovisual.



## **Assombrações do recife velho nas telas do cinema e tv**

Estudar o tema das assombrações em narrativas pode ser visto como algo inusitado para alguns. Este na linguagem de cinema, que é próxima a dos sonhos pode levar o estudo a soar como incerto. Contudo, para nossa pesquisa levamos em consideração as palavras do historiador Marc Ferro (1992, p. 79): “Mas essa explicação não é satisfatória para quem conhece o infatigável ardor dos historiadores, obcecados por descobrir novos domínios, sua capacidade de fazer falar até troncos de árvores”. Para nós, se fez interessante ao longo da pesquisa observar o cinema como forma de recepção da obra de Freyre e recurso de longevidade da mesma.

Levemos em consideração que o cinema incrementou as histórias dessas assombrações, concebidas em livro de luxo na década de 1950, uma popularidade sequencial a iniciada nos anos 1970, com a edição do livro popular. Notemos que mesmo que o cinema disponha de certos modos de expressão que não são uma simples transcrição da escrita, e que os cineastas que fizeram as adaptações do livro das assombrações demonstrem certa liberdade criativa, como o mesmo Marc Ferro (1992, p. 14) salienta que os cineastas estão “a serviço de uma causa”, o que nos leva a crer esta causa seria utilizar seus talentos para levar a um vasto público a o cerne da obra de Freyre.

No entender dos críticos Francis Vanoye e Anne Golliot-Lété (2002, p. 54): “um filme é um produto cultural inscrito em um determinado contexto sócio-histórico”. Compactuamos com essa ideia. Acrescentemos que o produto fílmico, Assombrações do Recife Velho surge no ano de 2000, quando a TV Jornal do Comércio encomendou a alguns artistas locais uma série de baseada no livro de Gilberto Freyre. Os episódios de aproximadamente cinco minutos, seriam exibidos logo após o noticiário “TV Jornal Meio-dia”. O roteiro da série ficou a cargo do Bráulio Tavares, que se uniu a uma plêiade de nomes da então “nova safra” de diretores do núcleo pernambucano como Adelina Pontual, Lula Queiroga e Cláudio Barroso.



A série fez parte da comemoração dos cem anos de nascimento de Gilberto Freyre. O jornalista Marcos Toledo, no dia 10 de julho de 2000, no *Jornal do Commercio*, p. 1 – Caderno C trouxe um pouco do que seria essa adaptação, com a matéria intitulada “Assombrações de Freyre ganham vida em filmes para a TV”:

[...] O texto original é reverenciado por todas as vertentes envolvidas na produção dos vídeos como um exemplo da versatilidade do autor. [...] mesmo rodada em vídeo formato betacam, o tratamento dispensado a série é de cinema. Desde a linguagem de texto passando pelo corte de enquadramento (com tarjas), requinte de arte e fotografia sofisticada. A realização lembra os filmes de cinema-mudo: Não há diálogos, apenas a narração de Rubem Rocha Filho, uma espécie de alter-ego de Gilberto Freyre- e a música assinada pelo Quinteto Violado (tema) e Lula Queiroga e Felipe falcão (trilha). (TOLEDO, 2000 in *Jornal do Commercio*, Recife, 10 jul. 2000, p. 1 caderno C)

A adaptação de ARV para as telas surgiu numa época em que o Festival de Cinema de Recife (Atual Cine PE), ia se firmando como um dos grandes festivais cinematográficos do país. Ainda segundo Vanoye e Goliot- Lété (2002 p. 144): Adaptar é [...] não apenas efetuar escolhas de conteúdo, mas também trabalhar, modelar uma narrativa em função das possibilidades ou, ao contrário, das impossibilidades inerentes ao meio. A adaptação de ARV teve por lógica apresentar narrativas curtas, como os contos de Freyre. Seus dispositivos narrativos (narrativos ou discursivos) sua estrutura dramática e rítmica, a forma-sentido tiveram seus impactos rápidos, bem discerníveis.

## **O boca-de-ouro**

“É o céu da boca do inferno esperando você” (Criolo)<sup>8</sup>

Abaixo demonstraremos um pouco de nossas impressões sobre um desses filmes Boca-de-ouro (Direção: Cláudio Barroso)

Diferentemente do conto de Freyre, que inicia descrevendo as aparições do Boca -de - ouro, fantasma aciganado, que vez por outra visita outras cidades do país,

---

<sup>8</sup> Criolo - Kleber Gomes – cantor e compositor brasileiro; Epígrafe retirada da letra da música “Esquiva da esgrima” do álbum “Convoque seu Buda” (2014). Disponível em: <<http://www.criolo.net>> acesso em: 05 mai. 2019



o filme começa com um distanciamento do Recife a um tempo mais remoto que o que se passa no conto. Para tanto, o roteirista se utiliza de alguns trechos da introdução do livro:

Por séculos o Recife foi como as demais cidades do Brasil colonial, um burgo escuro, cujas casas se iluminavam azeite ou a vela. Só na segunda metade do século XIX apareceram nas casas [...] os candeeiros belgas [...] luz mais brilhante que a antiga e que foi afugentando os fantasmas não só das ruas não só das ruas como do interior das casas. Obrigando-os a se refugiarem nos ermos, nos cemitérios, nas ruínas, nos restos de igrejas, de conventos e fortalezas, nos casarões abandonados, nas estradas tão sombreadas de arvoredo [...]. (FREYRE, 2008, p. 44)

A narração desses trechos são bem fidedignos ao original, havendo supressões ou expressões conectivas. As cenas pareciam acompanhar a tonalidade da iluminação narrada, pouca luz e muita sombra, silhuetas da cidade, de objetos e pessoas sugerindo assombrações.

A mudança iluminação e do colorido das cenas demarca o início da história do Boca- de - ouro em si. Novamente a voz do narrador, aparece quase a recitar trechos de Freyre na íntegra. Há uma nítida sincronia entre texto, música e interpretação das cenas que se dão em mais cinco etapas:

- Um rapaz a transitar próximo ao Capibaribe, na sua solidão a desfrutar do ar bom da madrugada. desejando quem sabe encontrar alguma mulher encantadora: “Acontece que um pacato recifense dos princípios deste século decidiu uma noite [...] ser um tanto boêmio [...] Quem sabe não encontraria alguma mulher bonita? Alguma pálida iaiá de cabelos e desejos soltos?” (FREYRE, 2008, p. 63)



Fig.5 – “Pacato Cidadão”- retirado do curta- metragem “O Boca-de-ouro” (2000)

- O encontro do rapaz com o Boca -de -Ouro:

Mas quem de repente encontrou foi um tipo acapadoçado, chapéu caído sobre os olhos, panamá desabado que foi lhe pedindo fogo. O aprendiz de boêmio não gostou da figura do malandro [...] E ia remexer nos bolsos quando o tipo acapadoçado encheu de repente, sem quê nem pra quê, o silencio da noite alta [...] uma medonha gargalhada; e deixou ver um rosto de defunto já meio podre e comido de bicho, abrihantado por uma dentadura toda de ouro, encravada em bocaça que fedia como latrina de cortiço. (FREYRE, 2008, p. 63)

- O Desespero e a tentativa de fuga:

Correu o infeliz aprendiz de boêmio com toda força de suas pernas azeitadas pelo suor do medo [...] Mas quando ia parando, quem lhe via surgir de novo com nova gargalhada de demônio zombeteiro? [...] O fantasma roxo e amarelo. (FREYRE, 2008, p. 63)

- O alívio trazido pela luz do dia:

“O pacato recifense então não resistiu. Espapaçou-se no chão [...] E ali ficou como um trapo até ser socorrido pelo preto do leite que, madrugador, foi o primeiro a ouvir a história: e, falador como ninguém o primeiro a espalhá-la.” (FREYRE, 2008, p. 63)



Fig.6 – O “causo” sendo contado - retirada do curta- metragem “O Boca-de-ouro” (2000)



Fig.7. – O “divulgador” - retirada do curta- metragem “O Boca-de-ouro” (2000)

- A aparição final

O Boca-de-ouro finaliza o filme com sua gargalhada de terror característica, quase toda em preto e branco exceto pelo dourado de sua dentadura.



Fig. 8. – Gargalhada - retirado do curta- metragem “O Boca-de-ouro” (2000)

Sobre filme, acrescentemos que na dramaturgia do horror, como sinaliza o historiador Luiz Nazário (1998, p.22 -25), o monstro surge do Além: de um mundo desconhecido, do passado remoto, do reino das trevas, e resume esse além numa palavra: do inconsciente. Ainda segundo Nazário, alguns são antropomórficos, isto é homem moral e /ou fisicamente deformados. Quase sempre, uma testemunha privilegiada toma consciência da existência do monstro, do perigo que ele representa e tenta alertar a comunidade, que o toma por louco. No caso do Boca- de - ouro, a testemunha privilegiada, foi o jovem boêmio, aturdido. A comunidade pode ser condensada na figura do preto do leite, cujo ator de ar risonho e debochado saiu a espalhar a história da aparição.

### **Considerações finais**

A guisa do historiador Robert Darnton (2017), acreditamos que os contos populares, podem nos fornecer subsídios a uma análise da dimensão histórica de um povo. Abertamente confesso do não-ineditismo das histórias, Freyre emprestou sua pena para dar um colorido especial às crenças e tradições locais, resultando no livro



Assombrações do Recife Velho. Entendemos que esse livro por resgatar alguns dos contos populares recifenses, a partir do retoque de Gilberto Freyre, é uma fonte importante aquele tipo de análise. A adaptação ao cinema em 2000 e aos quadrinhos (2017) demonstra a longevidade da temática de ARV iniciada em 1955. Sobre o curta-metragem O Boca-de-ouro, notamos que os adaptadores recuaram no tempo para dar um ar de dramatização a fim de preparar o espectador para uma trama curta e objetiva, bastante fidedigna ao texto de original. Para Freyre (2008, p. 62): O Boca-de-ouro é um fantasma aciganado: espécie de cearense que quando menos espera surge em outras cidades (...). Seria ele um arquétipo de branco, garimpeiro, a assombrar indígenas numa cidade do estado de Alagoas? Quem sabe!

## Referências

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. A Cidade Secreta: Intensidade, Fragmentação e Terror em Assombrações do Recife Velho, de Gilberto Freyre. In: **Mal-estar na cultura**. Porto Alegre, abril - novembro de 2010. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Benzaquen%20assombracoes.pdf>> Acesso: 20 maio 2017.
- BURKE, Peter; PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. **Repensando os trópicos**: um retrato intelectual de Gilberto Freyre. São Paulo: Editora UNESP, 2009. 381p.
- CAIXA ECONÔMICA FEDERAL. **Lula Cardoso Ayres** - Arte, região e tempo: de 15 de junho a 27 de agosto de 2017. Curadoria: Clarissa Diniz; Eduardo Dimitrov e Jamile Barbosa. Caixa Cultural Recife – Galeria 1. Catálogo. Recife, 2017. 140 p.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**- entre práticas e representações. Alges-Portugal: Difel, 2002.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2002
- CPDOC. **Gilberto Freyre**. Disponível em: <[http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/biografias/gilberto\\_freyre](http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/biografias/gilberto_freyre)> Acesso em: 28 mar. 2018.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos**- e outros episódios da história cultural francesa. São Paulo: Paz e Terra, 2017.



DIMAS, Antonio; LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs). **Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Editora da USP, 2006.

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1992.

FREYRE, Gilberto. **Algumas Assombrações do Recife Velho**. HQ Adaptação de André Balaio e Roberto Beltrão; Ilustração de Téo Pinheiro. 1 Ed São Paulo: Global, 2017.

\_\_\_\_\_. **Assombrações do Recife Velho**: Algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense. Edições Condé, 1955.

\_\_\_\_\_. **Assombrações do Recife Velho**: Algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense. São Paulo Global, 2008.

\_\_\_\_\_. **Casa-Grande & Senzala**, 50<sup>a</sup> edição. Global Editora. 2005.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Regionalista**. Recife: Editora Massangana /FUNDAJ, 2016. 80 p.

GABRIEL, Maria Alice; Ribeiro SANTOS, Luciane Alves. Diálogos com o fantástico: Assombrações do Recife Velho. **RevLet** – Revista Virtual de Letras, v. 08, nº 02, ago/dez, 2016. Disponível em: < <http://www.revlet.com.br/artigos/408.pdf>>. Acesso em: 02 nov. 201

MALTA, Albertina; MONTENEGRO, Antônio Carlos. Pinturas e fotografias: Lula Cardoso Ayres e seus personagens. In: AYRES, Lula Cardoso. **Lula Cardoso Ayres: fotografias**. Albertina Malta (organização). Recife: Cepe, 2017.p. 7-13.

REZENDE, Antônio Paulo. **Desencantos modernos**: histórias da cidade do Recife na década de XX. Recife: FUNDARPE, 1997. 240 p.

VANOYE, Francis; GOLLIOT-LÉTÉ, Anne. **Ensaio sobre a análise fílmica**. Campinas-SP: Papyrus, 2002.

#### **VÍDEO:**

BOCA- DE-OURO. Luni Produções. **YouTube**. 18 de jan de 2009. 6min.15s. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=vtP7TLihZb8&t=150s>> Acesso: 2 dez. 2018



## **A PRÁTICA EDUCATIVA ENTRE OS XUKURU-KARIRI: DIÁLOGOS ENTRE INTERCULTURALIDADE E O CURRÍCULO ESCOLAR**

Bruna Grasielle Ferreira Mercoli<sup>9</sup>

**Resumo:** O intuito deste trabalho é proporcionar uma análise referente à educação escolar indígena, realizando apontamentos acerca das dificuldades encontradas no estabelecer de um ensino diferenciado e intercultural que contribua para a formação de uma escola indígena, compreendendo a importância dessa prática educativa para a formação das novas gerações a partir de uma perspectiva inclusiva e de valorização das tradições. A aplicação da pesquisa foi desenvolvida entre a etnia Xukuru-Kariri, mais especificamente entre os membros da aldeia Fazenda Canto, localizada na zona rural do município de Palmeira dos Índios, região agreste do Estado de Alagoas. A metodologia utilizada foi desenvolvida através do acompanhamento das atividades educacionais realizadas na Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva. Para a fundamentação teórica da pesquisa foram utilizados autores como Silva (2001), Nascimento (2017) Ferreira (2009; 2016), Fleuri (2001), Paula (2008), entre outros.

**Palavras-chave:** Educação. Inclusão. Indígenas.

### **Considerações iniciais**

Em meio ao semiárido alagoano os indígenas Xukuru-Kariri realizam suas práticas cotidianas e desenvolvem seus meios de vida. Na zona rural do município de Palmeira dos Índios encontra-se o centro de formação ancestral dessa etnia<sup>10</sup>, estando atualmente localizadas nos limites do município 09 aldeias registradas e reconhecidas do grupo. Dentre as diversas aldeias, a localidade conhecida por

---

<sup>9</sup> Graduanda em História pela Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, campus III. Bolsista no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação a Docência – PIBID, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: brunamercoli@gmail.com.

<sup>10</sup> O município de Palmeira dos Índios foi o território onde ocorreu a junção de dois grupos étnicos, os Xukuru de Pesqueira, Pernambuco, e os Kariri vindos do litoral alagoano.



“Fazenda Canto” é o ambiente onde foram desenvolvidas os estudos deste trabalho. Na aldeia existe apenas uma instituição de ensino registrada como “Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva”, essa possui a função de abarcar a demanda educacional das novas gerações habitantes da comunidade.

Os Xukuru-Kariri da aldeia Fazenda Canto tem uma história de diversas dificuldades e algumas conquistas no âmbito educacional. As dificuldades começam pelo acesso a aldeia, pois o percurso é condicionado por sinuosas e enladeiradas estradas de terra, tornando a chegada ao local essencialmente complicada principalmente em dias chuvosos. A paisagem presente durante o percurso é marcada por uma vegetação que a depender da estação do ano tem uma predominância do verde e do colorido das flores, o que instiga a imaginação e curiosidade de quem vai à primeira vez à aldeia.

O ambiente da comunidade é caracterizado por simples casas de alvenaria, algumas plantações para subsistência de cereais como milho e feijão, existindo também muitas árvores frutíferas como bananeiras, mangueiras entre outras. No centro da aldeia está localizado o prédio da escola, estando no entorno da instituição localizados o antigo posto do Serviço de proteção ao índio – SPI e um pequeno posto de saúde, não existindo outros prédios diferentes das residências além dos últimos. É nesse contexto particular que ocorre o desenrolar a prática de ensino realizada na escola, sendo o objetivo desta pesquisa compreender como esse ensino dialoga ou não com o ambiente social e cultural que o cerca, entendendo também como o currículo escolar da instituição é moldado através desse fazer educativo dialógico.

A metodologia da pesquisa se deu no acompanhamento das atividades na Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva ao longo de 05 meses, compreendendo assim a estrutura organizacional da escola e como essa funciona cotidianamente. O entender das hierarquias e circunstâncias que balizam o viver da instituição proporcionou um melhor embasamento da realidade vivenciada pelos alunos, professores e gestão, visto que esses compõem o corpo escolar. Teoricamente, os estudos estão embasados segundo os preceitos de autores como NASCIMENTO (2017), FERREIRA (2009; 2016), SILVA (2001), COHN (2005),



PAULA (2008), FLEURI (2001) e LUCIANO (2006), estando a teoria elucidada ainda com base no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, portanto desenvolvendo uma compreensão das possibilidades de uma educação escolar diferenciada entre os indígenas.

### **Educação escolar indígena: situações, meios de adaptação e conquistas**

Desde o princípio da colonização há quase 500 anos onde ocorreu à chegada dos europeus às terras que vieram tempos depois a serem chamadas de Brasil, os povos indígenas têm as suas vidas marcadas por lutas e resistências, tais complexos contextos também englobam o âmbito educacional, uma vez que a educação durante o seu desenrolar histórico entre os indígenas sempre existiu enquanto um dos subsídios para as tentativas de assimilação e integração desses povos à sociedade nacional. O início dessa prática educativa é registrado ainda na colônia através dos padres Jesuítas que possuíam como objetivos catequizar e “civilizar”, já que eram vistos como selvagens (MOREAU, 2003).

As tentativas de assimilar os indígenas à sociedade envolvente nortearam por muitos séculos a educação desde a catequista no período colonial até os tempos contemporâneos onde esses grupos passaram a tentar desvencilhar o saber educacional ofertado desse objetivo inapropriado para o desenvolver saudável das suas identidades. A educação se arrastou de forma inapropriada ao longo dos séculos até chegar aos modelos positivistas de ensino ofertados pelo Estado através da administração do SPI no século XIX, portanto “[...] aos índios eram oferecidos serviços educacionais para mudar o que são e para serem integrados à sociedade que os envolvem.” (CONH, 2005, p. 486). Assim, a educação escolar continuou a atuar, semelhante a colônia, porém sem os objetivos de catequese, ainda como meio de afastar e silenciar a identidade indígena e seus modos de vida tradicionais, com tentativas de tutelar e assimilar os grupos étnicos diferenciados. Contudo, é na década de 1970 que surgem novos movimentos sociais, visando a conquista por direitos:



Foi um período de luta e de resistência indígena no Brasil, por um lado caracterizado pelo surgimento e pela atuação de lideranças indígenas carismáticas que com coragem e determinação, enfrentaram as forças colonialistas e integracionistas (Estado e Igreja) que subjugaram os povos indígenas; por outro lado, os povos indígenas apoiados por alguns importantes aliados (missionários, indigenistas e intelectuais), iniciavam uma longa e bonita caminhada de reorganização, mobilização e articulação política pan-indígena de resistência e de defesa de seus interesses coletivos – época heroica que marcou a principal mudança no curso da história brasileira. Até então, acreditava-se que a existência dos povos indígenas era uma questão de tempo; eram tidos como um contingente social transitório. Por isso mesmo, nos fins da década de 1970, o próprio Estado tentou consumir esse ideal político com um projeto de emancipação dos índios: por de uma lei que deveria transformar os índios sobreviventes em cidadãos comuns. Assim estaria decretada a extinção final dos povos indígenas do Brasil. (LUCIANO, 2006, p.19-20).

Em caminho contrário a educação tutelar, na década de 1970, com o crescimento de movimentos sociais como dito por Luciano (2006) reorganizaram-se, traçando mobilizações e articulações políticas, os movimentos indígenas passaram a questionar os modelos de educação vigente e se organizar para realizarem a cobrança de direitos sobre uma educação entrelaçada a diversidade cultural existente em suas comunidades. Com o desenvolver do processo de redemocratização do Brasil e a promulgação da Constituição de 1988 tais direitos passaram a ter uma fresta de esperança no que se refere as suas efetivações depois de séculos de dificuldades, sobre isso:

[...] as reivindicações indígenas pelo reconhecimento de seus direitos a manutenção de suas formas específicas de viver e de pensar, de suas línguas e culturas, de seus modos próprios de produção, reelaboração e transmissão de conhecimentos, uma vez acolhidos pela Constituição de 1988, abriram caminho para a oficialização de escolas indígenas diferenciadas e para a formulação de políticas públicas que respondessem aos direitos educacionais dos índios a uma educação intercultural, bi ou multilíngue, comunitária e voltada a autodeterminação de seus povos (SILVA, 2001, p. 10).

Com a promulgação da nova Constituição, os povos indígenas passaram a ter uma maior visibilidade e oportunidades de reivindicar seus direitos pautados na busca pelo estabelecimento de Legislações que lhes garantissem uma educação específica e diferenciada, respeitando e valorizando seus modos particulares de viver. A conquista de uma educação diferenciada continua sendo um desafio na contemporaneidade, uma vez que existe uma grande diversidade de etnias



atualmente no Brasil e cada um desses casos possuem demandas particulares e especificidades segundo suas realidades, continuando assim um longo desafio no que se refere à prática educativa diferenciada. Pois:

Nas comunidades indígenas, atualmente, vem sendo implantada uma política educacional de princípio intercultural que tem como proposta o reconhecimento da diversidade étnica e cultural de cada grupo. Assim, essa nova política é vista como estratégia de reconhecimento e fortalecimento das identidades étnicas através das Escolas Indígenas; estas com um modelo educacional que se quer: Específico, Diferenciado, Intercultural e Bilíngue. Nesse sentido, a Escola Indígena surge como um modelo educacional que se utiliza da política da diferença como estratégia para promover o reconhecimento de sua diversidade. (NASCIMENTO, 2017, p. 271)

Nascimento (2017) elucida um dos motivos da necessidade de existência da educação diferenciada para os povos indígenas, uma vez que ao se trabalhar o ensino pautado na interculturalidade é possibilitado para estes o fortalecimento étnico e cultural, proporcionando que seus saberes tradicionais sejam incluídos no modelo educacional, no currículo escolar, sem decorrer o abandono do conteúdo da base comum das escolas, sendo realizada uma remodelação do ato de ensinar, com o intuito de que quando for encerrado o ciclo de estudos dos alunos na escola, esses possam dar continuidade em meio a sociedade nacional, sem perder suas identidades, proporcionando o manter das suas tradições.

Dentro da análise da necessidade da educação escolar indígena diferenciada faz-se necessário pontuar e compreender o desenrolar da engrenagem do ato simpático de ensinar, pois “A educação passa a ser concebida como construção de processos em que diferentes sujeitos desenvolvem relações de reciprocidade (cooperativa e conflitual) entre si.” (FLEURI, 2000, p. 60), onde se tem uma troca de saberes e experiências quando os professores aperfeiçoam os conhecimentos trazidos de casa pelos discentes, tendo assim uma construção do saber pelos envolvidos. Assim chega-se ao caso específico do povo Xukuru-Kariri da aldeia Fazenda Canto, onde seus saberes e fazeres pedagógicos tendem a buscar promover tal ensino. Adentrando na estruturação da escola, uma das principais características da instituição escolar indígena segundo o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998) é a “[...] liberdade de decisão quanto ao calendário escolar,



á pedagogia, aos objetivos, aos conteúdos, aos espaços e momentos utilizados para a educação escolarizada.” (MEC, 1998, p. 24), assim, a Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva através da sua forma de abordar questões relacionadas à tradição cultural e ambiente social que a cerca deve implementar a educação dentro desse paradigma.

### **Os Xukuru-Kariri e a educação escolar: diálogos interdisciplinares**

A educação escolar faz parte da história do povo Xukuru-Kariri desde meados do realdeamento da etnia em 1952 na aldeia Fazenda Canto<sup>11</sup>, pois através do ensino era possível para o grupo compreender e se adaptar a forma como a dinâmica da luta por direitos, uma vez que essa passou a se desenvolver através do letramento, do conhecimento exigido pelos não indígenas, assim se incluindo em um sistema de resistência situacional baseada na adesão da educação como solução para as dificuldades cotidianas do ser indígena. Visto que:

A Escola do SPI foi defendida pelos indígenas Kariri-Xokó e Xukuru-Kariri como possibilidades de apreender as formas de controle dos “brancos” e estabelecer novos contornos para suas histórias a partir de um tipo específico de poder que só se apropriavam por meio da escolarização. Não existiram outros caminhos para chegar ao conhecimento formal senão pela aquisição de títulos e diplomas que comprovassem as competências. (FERREIRA, 2016, p. 86)

Como dito por Ferreira (2016), a escola foi defendida pelos indígenas nesse período devido a possibilidade de apreender o meio de controle estabelecido pelos não-indígenas e governo. A educação escolar apareceu como um meio de resistência e estratégia para mudar os rumos de sua história, encontrando nos títulos e diplomas perspectivas voltadas para o continuar existindo em meio à uma sociedade que avançava em novas formas de conhecimentos e tecnologias. Os Xukuru-Kariri encontraram uma maneira de combate, sendo através do letramento. Contudo, a educação ofertada pelo Estado através de órgãos pelo SPI era um modelo positivista

---

<sup>11</sup> No ano de 1952 os indígenas Xukuru-Kariri foram reunidos na aldeia Fazenda Canto, propriedade oriunda das terras ocupadas por latifundiários adquirida pelo Estado, com o intuito de reunir os indígenas que estavam dispersos sob a tutela do Serviço de Proteção ao Índio – SPI.



que tinha como objetivo assimilar a identidade dos indígenas à sociedade nacional, os separando de seus costumes tradicionais.

Em meio a essa resposta desfavorável do Estado as expectativas de uma educação diferenciada, os indígenas, assim como ao longo da história, encontraram meios de adaptar a sobrevivência das suas tradições, encontrando formas de reafirmar suas identidades, mesmo que de forma íntima ao grupo, isso ocorrendo através de práticas como o Toré, festas comemorativas e a própria religião do grupo.

Atualmente, a Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva, reconhecida como uma escola indígena, portanto, com base nas leis governamentais nos Artigos 231, 210 e 215 da Constituição Federal, sendo reafirmada com a Lei de Diretrizes e Bases - LDB, dando a liberdade de seguir um modelo diferenciado e intercultural, que inclua a realidade da criança indígena e a realidade da sociedade nacional e regional, de modo que as formas de sobrevivência encontradas pelos indígenas no passado, anteriormente já descritas, foram em contrapartida ao modelo do SPI incluídas no currículo e na prática educativa, através das aulas interculturais. Porém esse modelo ainda encontra dificuldades ao ser praticado, uma vez que as escolas são limitadas e orientadas a seguir os modelos propostos de educação pelo Estado, mesmo que esses se desvinculem as leis implementadas a favor da educação diferenciada. Assim, no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas é proposto que as escolas indígenas sejam interculturais, pois:

[...] deve reconhecer e manter a diversidade cultural e lingüística; promover uma situação de comunicação entre experiências socioculturais, lingüísticas e históricas diferentes, não considerando uma cultura superior à outra; estimular o entendimento e o respeito entre seres humanos de identidades étnicas diferentes, ainda que se reconheça que tais relações vêm ocorrendo historicamente em contextos de desigualdade social e política (MEC, 1998, p. 24).

Esse modelo estimula a troca de conhecimentos científicos e culturais importantes para a formação do aluno, dando-lhe a possibilidade de ampliar o campo de conhecimento, promovendo o contato com diferentes visões culturais além das que os mesmos convivem proporcionando o respeito à diferença, o currículo deve ser pensado de forma que aborde uma educação tradicional e diversificada, segundo a



Lei de Diretrizes e Bases – LDB de 1996, Art 78, Inciso I, com o objetivo de “proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências”, sendo com base nas possibilidades previstas na Lei e sua realidade que a educação escolar na aldeia Fazenda Canto tem sido trabalhada.

A escola segue com sua organização, dialogando junto com a comunidade que exerce papel relevante para a atuação da mesma, nesse sentido, o ambiente escolar é aberto para a participação dos moradores, sendo realizadas reuniões com pautas sobre a educação, visando uma escola comunitária, onde as ideias, opiniões, dúvidas e sugestões são ouvidas. Os funcionários também fazem parte da comunidade, desde a gestão aos professores, sendo que alguns são da cidade, por falta de professores licenciados na área como nas disciplinas de geografia e inglês. Os funcionários da limpeza, merenda e auxiliares de classe também são indígenas.

### **O construir do currículo e o ato de ensinar: diferenças e particularidades que se aplicam a realidade da aldeia**

O currículo educacional da escola indígena é construído por meio do conhecimento baseado na diversidade cultural, sendo caracterizado a partir da história, cultura e ambiente social dos moradores, a participação dos últimos é essencial na construção desse currículo, pois é através da memória dos anciãos que a história do povo Xukuru-Kariri é escrita e colocada em pauta, junto com o auxílio das lideranças políticas que tem uma atuação importante de repassar os valores da luta pela resistência e sobrevivência da etnia, esses, juntos, decidem o que deve ser abordado no ano letivo. Visto que:

Desde muito antes da introdução da escola, os povos indígenas vêm elaborando, ao longo de sua história, complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural. O resultado são valores, concepções e conhecimentos científicos e filosóficos próprios, elaborados em condições únicas e formulados a partir de pesquisa e reflexões originais. Observar, experimentar, estabelecer relações de causalidade, formular princípios,



definir métodos adequados, são alguns dos mecanismos que possibilitaram a esses povos a produção de ricos acervos de informação e reflexões sobre a Natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana. Desenvolveram uma atitude de investigação científica, procurando estabelecer um ordenamento do mundo natural que serve para classificar os diversos elementos. Esse fundamento implica necessariamente pensar a escola a partir das concepções indígenas do mundo e do homem e das formas de organização social, política, cultural, econômica e religiosa desses povos. (MEC, 1998, p.22)

Percebe-se através do que afirma o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas - RCNEI a forma como a diversidade dos conhecimentos e saberes indígenas são formados, pois cada povo desenvolveu o seu próprio meio de socialização, a partir de suas realidades passando a construir suas formas de aprendizagem e transmissão de saberes tradicionais. A educação é baseada a partir de seus preceitos culturais e sociais, junto com os conhecimentos não-indígenas, formando assim uma multiplicidade de saberes e conteúdos que estejam em diálogo com a comunidade.

A Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva, contempla as séries do Ensino Fundamental do 1º ao 9º ano, Ensino Médio, e também as modalidades de Educação de Jovens e Adultos (EJA), sendo ministradas nos três turnos, abordando em seu currículo as matérias de base comum, como Língua Portuguesa, Matemática, Ciências, História, Filosofia, Sociologia, Química, Física, Biologia, Geografia, Ensino Religioso, Arte, Educação Física e Inglês, não tendo em seu currículo a língua materna devido aos processos de silenciamento onde alguns povos tiveram que aprender o português e esquecer sua língua como forma de sobrevivência.

A parte diversificada ou específica do currículo na escola indígena é o fio condutor das práticas pedagógicas, pois propicia os interesses e projetos da comunidade. Desse modo, a interculturalidade deve promover o intercâmbio entre o currículo geral e o específico, não sobrepondo um ao outro, mas estabelecendo e promovendo a troca de conhecimentos não indígenas e indígenas. (PEREIRA, 2014, p. 128)

A escola recebe uma base comum curricular e cabe a ela acrescentar como será inserido o currículo diferenciado, decidido como deve proceder junto ao Projeto Político Pedagógico, onde se estabelece a forma como se trabalha e os preceitos defendidos pela instituição, como dito por Pereira (2014), a parte específica do



currículo onde trata a interculturalidade dialoga junto com os interesses da comunidade, sem deixar de trabalhar o assunto geral, porém, abrindo espaços para abordar a memória histórica e tradição da etnia.

A escola indígena não se limita apenas ao espaço concreto da sala de aula, a aldeia em si se transforma em um vasto campo de pesquisa no processo ensino/aprendizagem, a seguir é apresentada uma imagem do prédio da escola que está localizado no centro da aldeia para atender a comunidade, contando com oito salas de aula, uma secretaria, uma biblioteca e um escasso acervo, um laboratório de informática em desuso, e uma cozinha.

**Fotografia 1:** Prédio da Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva



**Fonte:** Acervo pessoal da autora

Como se pode observar na imagem, a estrutura da escola mantém um espaço aberto, o que a torna de certa forma um ambiente agradável, onde os alunos têm uma liberdade de se movimentar em contato com a natureza, mesmo estando entre os muros do prédio escolar, há ainda um ambiente onde é mantida e cuidada uma horta pelos próprios alunos, nesse contexto esses passam a aprender acerca do cultivo da terra, além da ciência tradicional ao plantar ervas medicinais e hortaliças, como mostra a imagem a seguir:



**Fotografia 2:** Alunos cuidam de horta escolar



**Fonte:** Acervo pessoal da autora

A escola adequa a sua realidade ao currículo, como não tem disciplinas específicas sobre a cultura indígena, o tema e suas vertentes são incluídos no cotidiano e em projetos elaborados ao longo do ano, assim a prática educativa diferenciada é colocada em prática, sendo o calendário escolar importante também, porém devem seguir o que é determinado pela secretaria de educação, o que gera um certo conflito, uma vez que:

São inúmeras as escolas indígenas obrigadas a seguir programas determinados pelas secretarias municipais de educação, que exigem o cumprimento de horários, calendários, modos de avaliação das crianças, e outros quesitos nada compatíveis com os processos educativos presentes nas diferentes sociedades indígenas. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha reconhecido o direito desses povos a uma educação específica e diferenciada (Art. 231, 210 e 215), no dia-a-dia, os professores e as comunidades indígenas continuam a sofrer pressões inaceitáveis, que ferem os mais elementares direitos de qualquer ser humano. (PAULA, 1999, p. 99).

É visto que mesmo tendo leis específicas onde reconhecem as escolas indígenas uma educação diferenciada, ainda assim é necessário ter o cuidado em abordar a questão intercultural, inserindo o fazer educacional diferenciado para que



realmente a escola seja reconhecida como indígena, as cobranças e imposições feitas pelo próprio Estado dificulta o estabelecer concreto da Lei, onde é necessário buscar meios para se inserir a cultura e tradição da etnia, elaborando projetos ao longo do ano, pois o currículo é ainda visto como uma imposição cultural, uma vez que as escolas são cobradas a cumprir as exigências das secretarias municipais e estaduais de educação, assim como elucidado por Paula (1999).

**Fotografia 3:** Alunos praticando a pintura corporal na sala de aula



**Fonte:** Acervo pessoal da autora

Os saberes tradicionais são colocados em pauta no ensino, na fotografia acima um aluno passa para outro discente a prática do grafismo, tradicionalmente indígena, os saberes são legados entre as gerações, no incentivo de repassar e valorizar suas tradições, “Na memória encontram-se as experiências de uma longa história, que está viva e impregnada nas práticas, por isso, mais resistente” (FERREIRA, 2009, p. 129) trazendo para dentro da escola um saber tradicional e ensinando a importância de repassar os conhecimentos e guardar as memórias que fazem parte do grupo.

Entre dificuldades e conquistas, os membros da aldeia Fazenda Canto fazem seus esforços para manter a escola que está presente desde o realdeamento da etnia na década de 1950, como parte de sua história e meio de valorização da memória e cultura, uma ferramenta para valorização das práticas tradicionais. As dificuldades enfrentadas pela escola existem e são enfrentadas junto com a comunidade e lideranças, em busca de validação de direitos e tentativas de manter suas memórias históricas vivas sendo perpassadas às gerações.



## **Considerações Finais**

Os povos indígenas traçaram caminhos de sobrevivência e resistência desde a chegada do europeu ao Brasil e continuam a se articular nesse caminho durante a contemporaneidade. Como mostrado na pesquisa aqui apresentada, a educação escolar tornou-se uma importante aliada no quesito “resistência” durante os últimos anos do século XXI, ao se perceber que o caminho a percorrer é marcado pelo conhecimento e escrita das letras, suas estratégias fundaram-se nas buscas dentro do âmbito legal, sendo as mobilizações na década de 1970 um marco na história para tais povos.

Os Xukuru-Kariri da aldeia Fazenda Canto vêm colocando em prática essa forma de resistência através de uma educação diferenciada, é percebido desde seu realdeamento a importância da existência desse direito, sendo um meio de fortalecimento identitário e cultural, mesmo tendo seu princípio pautado por perspectivas contrárias durante tutela do SPI. Os embates enfrentados para manter a Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva são vigentes, com a falta de investimentos por parte do Estado e as cobranças exigidas não fundamentadas nos direitos constitucionais que garantem uma educação diferenciada e intercultural.

Diante disto, foram apresentados os resultados da prática intercultural na escola pesquisada, sua forma de inserir no currículo seus saberes e fazeres pedagógicos, encontrando formas de manter a tradição e a memória histórica de seu povo diante dos meios possíveis, cumprindo assim o que é imposto sem deixar de lado seus costumes tradicionais, inserindo esses em seus projetos de ensino. Fica claro a importância de uma valorização e amparo para as escolas diferenciadas, sendo necessário o incentivo à inclusão para que se pratique as formas de repassar e vivenciar seu modo de vida particular enquanto etnia indígena.

## **Referências**

COHN, Clarice. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. In: **Perspectiva**, Florianópolis, v. 23, n. 02, p. 485-515, jul./dez. 2005.



FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripankó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Maceió, 2009.

\_\_\_\_\_. **Educação formal para os índios: as escolas do serviço de proteção aos índios (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1940-1967).** Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Pernambuco, 2016.

FLEURI, Reinaldo Marias. **Desafios à Educação Intercultural no Brasil.** Educação, Sociedade e Cultura, n.16, p. 45-62, 2001.

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

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os Índios nas cartas de Nobrega e Anchieta.** São Paulo: Annablume, 2003.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. Interculturalidade e educação escolar indígena em Roraima: da normatização à prática cotidiana. In: LANDA, Mariano Báez (org). **Educação indígena e interculturalidade: um debate epistemológico e político.** – bilíngue – Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

PAULA, Eunice Dias. **O caso Tapirapé: uma escola indígena frente às políticas públicas.** Tellus, n.14, p.171-183, abr, 2008.

PEREIRA, Jéssika Danielle dos Santos, **a educação escolar indígena entre os Wassu-Cocal: algumas pistas sobre a concepção da educação escolar a partir de seus professores.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Maceió, 2014.

SILVA, Aracy Lopes da. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Org.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena na escola.** 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

MEC. **Referencial curricular para as escolas indígenas/** Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1998.



## **OS INDÍGENAS E A EDUCAÇÃO: DESAFIOS E CONQUISTAS AO LONGO DA HISTÓRIA**

Clara de Assis Silva da Rocha<sup>12</sup>  
Eduarda dos Santos Moreira<sup>13</sup>  
Monica Paz dos Santos<sup>14</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar e discutir as mudanças ocorridas na educação depois da promulgação da constituição Federal de 1988, que foi para o cenário da educação indígena um grande avanço, uma vez que este foi o primeiro documento a abordar em seu discurso a implementação de políticas voltadas a este grupo que até então tinha suas identidades diferenciadas e direitos negados pelas constituições anteriores. Tratará também sobre como a educação regular atual ainda gera uma homogeneidade social, que afeta na manutenção da cultura e na marginalização dos povos indígenas, uma vez que os conteúdos ministrados na escola regular possuem uma base eurocêntrica, sendo uma das consequências desse modo de ensino, o esquecimento ou desvalorização do índio no contexto escolar, e para os indígenas, por sua própria identidade. E por fim, será abordado sobre como a educação inclusiva e voltada especialmente para indígenas pode amenizar a marginalização dessa cultura no âmbito escolar, e os desafios da manutenção deste tipo de instituição. Dessa forma, o trabalho utiliza como base teórica os artigos de (SIMAS, 2010), (BURATTO, 2007) e (LUCIANO, 2015)

**Palavras-Chaves:** Indígenas, Educação, Escola

### **Introdução**

Muito antes das navegações portuguesas chegarem ao solo brasileiro, os povos indígenas já o habitavam e possuíam sua própria cultura, esta, para que se mantivesse viva, necessitava de um sistema de preservação de suas tradições e costumes. Desse modo, a educação indígena era de suma importância para esses povos, e tinha como principais

---

<sup>12</sup> Graduanda do curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas, Campus III; Bolsista do Programa de Iniciação a Docência. Email: clarinharoo1@gmail.com

<sup>13</sup> Graduanda do curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas, Campus III; Bolsista do Programa de Iniciação a Docência. Email: dudasantosmoreira352@hotmail.com

<sup>14</sup> Graduanda do curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas, Campus III; Bolsista do Programa de Iniciação a Docência. Email: monicapazsantos@gmail.com



alicerces a memória e a oralidade.

Contudo, ao se depararem com o modo de vida indígena, com base numa visão eurocentrista, os portugueses consideraram-na “selvagem”, pois desconheciam seus sistemas de hierarquia, o simbolismo presente em suas pinturas e adornos, a riqueza de sua cultura, e também desconsideravam sua educação, o que resultou numa tentativa de “educá-los” como afirma (SIMAS, 2010) . A coroa, em conjunto com as missões jesuítas, criaram e aplicaram políticas e metodologias para catequizar e “civilizar” aqueles povos, integrando-os gradativamente à sociedade nacional.

Passado o tempo, após a promulgação da constituição de 1988, que possibilitou o enfraquecimento da opressão aos povos indígenas, grupos organizados pela sociedade juntamente com as comunidades, buscaram alternativas que diminuíssem a sua marginalização, dando continuidade a luta por seu espaço, reconhecimento e direito a sua cultura dentro da sociedade, até os dias atuais.

### **A constituição de 1988: a conquista dos direitos**

No Brasil, a educação escolar indígena sempre teve um papel importante no que diz respeito ao contato entre índios e europeus. Do século XVI até, praticamente, metade do século XX, os programas de educação escolar ofertados às comunidades indígenas foram marcados pelo objetivo, quase sempre implícito, de exclusão de suas diferenças étnicas.

Observando esta passagem do texto de Buratto que diz que “as legislações anteriores estabelecia que era dever da União assimilar e incorporar os índios à comunidade nacional” (BURATTO, 2007, p.2)” pode-se notar os reais interesses da coroa por trás desse modelo de educação.

Destacando ainda as palavras “assimilar” e “incorporar”, a escolarização foi a principal aliada para que isso ocorresse, a assimilação desses povos também resultou num tipo de etnocídio, visto que se almejava ter indivíduos culturalmente semelhantes à aqueles da sociedade colonial.



É justamente contra essas políticas integracionistas de imposição e submissão que o modelo contemporâneo de educação escolar indígena se revela, esse novo modelo teve seu reconhecimento legal assegurado a partir da constituição Federal de 1988. A partir da década de 1970 acontece a emergência e consolidação do movimento indígena brasileiro, como cita (FREIRE, 2013)

Em 1974 foi realizado o primeiro encontro de chefes indígenas em Diamantino - MT. Posteriormente esse encontro seria chamado de 1º assembleia de chefes indígenas. Ele pôde ser considerado como uma nova forma de pensar a ação indigenista no Brasil e também constitui um marco inicial da organização política dos povos indígenas para a defesa dos seus direitos no contexto interétnico (FREIRE, 2013, P. 32).

Já na década de 80, quando começaram então as lutas exigindo a redemocratização do Brasil, os povos indígenas, através de suas organizações e lideranças, também se mobilizaram, fazendo assim, com que fossem reconhecidos direitos que até então haviam sido negados, dentre eles, o direito a uma educação escolar diferenciada, atendendo as suas particularidades.

A constituição promulgada em 05 de outubro de 1988, trás um capítulo específico intitulado (dos Índios) onde afirma que:

São reconhecidas aos índios suas organizações sociais, costumes, língua, crenças e tradições e o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos seus bens (BRASIL, 1988, p. 150).

Tal constituição garantiu em lei, além do direito de manter sua identidade indígena, a manutenção de sua identidade cultural, possibilitando que a escola indígena se convertesse num instrumento de valorização dos saberes e tradições indígenas, isso representou também uma ruptura com o modelo assimilacionista que até então vinha sido empregado.

Entre as principais conquistas no que diz respeito à educação, está o direito a uma educação bilíngue, que significa a inserção da língua materna das comunicações indígenas sem negligenciar o aprendizado da língua portuguesa, essa inserção dessa língua nativa se configura em algo importantíssimo para a preservação e valorização cultural.



## **Os abismos entre a educação indígena e a educação regular**

Dentro desse contexto, a educação portuguesa foi implantada por meio da catequese, que apesar de se apresentar inicialmente com interesses religiosos, resultou numa forma de assimilação e apagamento da cultura indígena. Este modelo de educação se manteve por muito tempo, sendo oficializada e institucionalizada de forma arbitrária e eurocêntrica no período colonial, passando por diversas modificações ao longo da história, vindo a se transformar futuramente no que hoje se entende como “educação regular”.

Os jesuítas, por meio do ensino do português e da catequese, lançaram as bases para a constituição da unidade nacional, a qual idealizavam nos moldes da cultura e da identidade portuguesa, em que a mesma fé, a mesma língua e os mesmos costumes seriam homogêneos, ou melhor, seriam impostos em detrimento da diversidade cultural e linguística existente nas terras brasílicas (SIMAS, 2010, p. 4).

Após feita a separação entre a educação indígena e a educação regular, é possível observar que a educação brasileira se fundamentou nesse modelo. Com isso, é possível identificar as bases dos problemas ainda presentes na educação regular na sociedade atual, que geram consequências inevitáveis para a população indígena, no Brasil.

Apesar das mudanças ao longo do tempo, a educação regular, mesmo que de forma inconsciente, ainda reforça o eurocentrismo, pois foi fundamentada a partir dele e por isso colhe os frutos dessa herança colonial e intolerante. Além disso, por ter como prioridade o não-índio, a educação regular deixa a desejar em muitos aspectos, pois não tem uma preocupação e atenção maior voltada para esses povos, tendo como consequência disso uma uniformidade nos conteúdos, deixando de lado as peculiaridades indígenas. Como afirma SIMAS (2010, p. 9):

Cada sociedade indígena tem suas peculiaridades e vê os fatos da vida de uma forma particular; além do mais, o clima, a geografia e a forma como se deu o “contato” vão influenciar as atividades e comportamentos do respectivo povo.

Outro problema muito frequente é a falta de representatividade, uma vez que, o indígena que está inserido no contexto urbano, não se encaixa no padrão de índio apresentado na escola, que geralmente é aquele visto no período colonial, apenas visto na aldeia. Isso gera muitos conflitos, pois, muitas vezes, nem a própria sociedade indígena considera o índio



“urbano” como pertencente à sua cultura, visto que não participa de seus rituais e nem convive com os demais indígenas. Desse modo, esse indivíduo se sente rejeitado e excluído tanto pela comunidade indígena, quanto pela sociedade não-indígena, além de também sofrer o preconceito no âmbito escolar, tendo como consequência disso uma grande evasão nas escolas.

### **A questão das escolas diferenciadas**

Dentre as várias áreas que compõem a sociedade, a educação, um dos mais importantes nortes da organização social, serviu como um instrumento de resistência, ganhando novo significado, numa tentativa de assegurar a transmissão de conhecimento sem a necessidade da negação de suas peculiaridades e identidade cultural.

Tendo o apoio do MEC, foram criados a Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas e o Comitê de Educação Escolar Indígena que impulsionaram o projeto das escolas diferenciadas. As universidades também se empenharam, estimulando o estudo e implementação do Etnoconhecimento em diferentes áreas, a fim de reforçar a visibilidade e reconhecimento dos povos indígenas.

As escolas diferenciadas foram garantidas dentro da lei, tendo como objetivo a manutenção cultural desses povos e a colaboração na autônoma socioeconômica a longo prazo, para os estudantes. Estas escolas propõem que os conhecimentos do não índio e a cultura indígena relacionem-se, de modo que a cultura seja reforçada também no ambiente escolar, aplicando então, um conteúdo misto integrado na grade curricular. A

lei também garante que o funcionamento dessas escolas seja composto por uma equipe multidisciplinar, constituída por antropólogos, linguistas, pedagogos e professores indígenas que, juntos, devem empenhar-se no progresso e desenvolvimento dos currículos das escolas indígenas, de maneira a garantir que o processo de ensino abranja um maior contexto de apreensão e compreensão da realidade.

É de particular importância o fato de a Constituição Federal ter assegurado o direito das sociedades indígenas a uma educação escolar diferenciada, específica intercultural e bilíngue, o que vem sendo regulamentado em vários textos legais. Só dessa forma se poderá assegurar não apenas sua sobrevivência física, mas também



étnica, resgatando a dívida social que o Brasil acumulou em relação aos habitantes originais do território. (BRASIL, 2001, p. 58).

Porém a realidade sendo aplicada na prática diverge muito das propostas legais, levando em conta que trata-se de um país que já enfrenta desafios na manutenção das escolas regulares, para as escolas indígenas o desafio é ainda maior. Sendo algo recente, ainda há muito a ser investido, isso é, esse sistema ainda não cumpre as expectativas

Inicia-se pelo o fato de que, como Ladeira (2004) afirma em seu artigo, a educação diferenciada possui uma carga de estereótipos, sendo pouco conhecida, passa a ser taxada por ter uma má qualidade de ensino, uma vez que seu calendário é diferenciado, incluindo feriados e festas culturais, reforçando o rótulo de que “índios são preguiçosos”.

A heterogeneidade dos povos indígenas trás outro desafio, pois, tornam-se particularmente difícil a implementação de uma política educacional adequada que englobe essa diversidade, acarretando também um em déficit de material específico que atenda a demanda dessas peculiaridades.

Outra questão desafiadora é com relação ao corpo docente, com professores quase sempre desqualificados, atuando em diferentes níveis de conhecimento. Fraga (2017) propõe a questão em seu artigo, quando diz:

Há várias razões para o fato de o professor da escola indígena não ser obrigatoriamente indígena, mas a mais preocupante é que, se existisse, essa exigência inviabilizaria o funcionamento das escolas indígenas, já que não há, em nenhum estado brasileiro, professores indígenas formados em nível superior em número suficiente para atender toda a demanda de professores de Educação Básica (FRAGA, 2017, p. 3)

Os desafios continuam, tratando-se da parte estrutural, uma publicação disponível no portal do MEC, afirma que essas escolas sua grande maioria, só oferecem o ensino de 1<sup>a</sup> a 4<sup>o</sup> série do ensino fundamental, impossibilitando que o aluno dê continuidade aos seus estudos na escola diferenciada, aumentando na probabilidade de uma evasão escolar.

Já Luciano (2015), contribui com os dados em seu relatório do senso de 2014, que aponta que apenas 9% das escolas indígenas oferecem ensino médio, 54,4% são regulamentadas e 29,89% não possuem prédio escolar. Demonstra também que



aproximadamente metade delas não possui abastecimento de energia elétrica pela rede pública, e o abastecimento de água.

## **Conclusão**

É importante destacar aqui que esses avanços advindos com a constituição de 1988 não significaram o fim dos problemas vividos pelos povos indígenas, isso, porque aquilo que foi com muita luta garantida na lei, ainda está distante de ser efetivado na prática, como apresentados nos dados. Foi preciso muita luta para se ter esses direitos garantidos e ainda se luta bastante para que os mesmos sejam reconhecidos e respeitados.

Tendo em vista os problemas encontrados na educação, torna-se evidente a necessidade de um incentivo para as comunidades indígenas, que atenda a todas as suas demandas e respeite todas as suas peculiaridades, assim também, é de extrema importância que mudanças sejam feitas na educação regular, para que o indígena que está inserido no âmbito urbano se sinta cada vez mais representado.

Contudo, o espaço escolar diferenciado continua sendo um ambiente de resistência, uma vez que apesar dos desafios, a questão pedagógica referente ao desempenho dos discentes tem se mostrado positiva, resultado da dedicação das equipes atuantes nas escolas e da persistência indígena, para que assim a sociedade brasileira se descolonialize de uma vez por todas, quebrando estereótipos que apenas contribuem para a marginalização e desvalorização da população indígena e de sua cultura.

## **Referências**

**BRASIL, Congresso Nacional. Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília: Ministério da educação. 1988.**

**BRASIL. Lei nº 10.172 de 09 de janeiro de 2001.** Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. 2001. Disponível em:  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/leis\\_2001/110172.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110172.htm)>. Acesso em: 25 mai. 2019.  
**BURATTO, Lúcia Gouvêa. A educação escolar indígena na legislação e os indígenas com necessidades educacionais especiais.** 23 f. - Universidade Estadual de Maringá. 2007.



FRAGA, Letícia. **Quem é/deve ser o professor de escola indígena:** uma discussão introdutória. 11 f. Artigo – Estudos Linguísticos, Universidade Estadual de Ponta Grossa. 2017.

FREIRE, J.V.F.F. **Da assimilação à conquista do direito à diferença: Educação escolar indígena no Brasil.** 64 f - Universidade de Brasília. 2013.

LADEIRA, Maria Elisa. **Desafios de uma política para a educação indígena.** 16 f. Artigo – Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, 2004.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Relatório técnico diagnóstico e avaliação dos formulários e da metodologia do censo INEP referente à questão indígena.** 58 f. Relatório – Departamento de Educação Escolar Indígena, Universidade Federal do Amazonas. 2015.

MEC, Portal. **O governo Brasileiro e a Educação Escolar Indígena.** Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/gbee.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2019.

SIMAS, Hellen Cristina Picanço. PEREIRA, Regina Celi Mendes. **Desafios da Educação Escolar Indígena.** 13 f - UFPB. 2010.



## **A INFLUÊNCIA DA ESCOLARIZAÇÃO TRADICIONAL NA (DES)CONSTRUÇÃO DA CULTURA INDÍGENA**

David Izak Nascimento<sup>15</sup>  
Vitor Nemecek Rhadra Salomão de Almeida<sup>16</sup>  
Jeandson Danilo da Silva Santos<sup>17</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo tratar a influência da educação em uma escola tradicional na vida dos povos indígenas, como forma de buscar a compreensão do papel sociedade com uma prática educacional totalmente despreparada para ser inserida nas comunidades indígenas. Para tanto, buscamos analisar a (des)construção imposta por este mecanismo, que modela, transforma e aparentemente destrói partes de uma cultura que traz ensinamentos e maneiras de ver a vida, de forma específica, modificando assim, esta cultura. A pesquisa foi feita através de referências bibliográficas, com base em fatos históricos. Este estudo busca tratar sobre a influência da escola e o despreparo dela ao lidar com os indígenas, sua cultura, costumes e muitas diferenças na construção histórica, pautada no ensino de visão totalmente europeia e colonizadora. O início desse processo se dá no período de catequização dos nativos brasileiros que ocorreu no período colonial e foi realizada, inicialmente, pelos jesuítas e tratar das instituições de ensino no Brasil, inseridas nos territórios indígenas.

**Palavras-Chave:** Escola, Prática educacional, Cultura, indígena.

### **Introdução**

Neste artigo iremos tratar da influência da escola tradicional no meio cultural dos povos de origem indígena, passando por todo um processo histórico que remonta o período colonial até os dias atuais, onde poderemos compreender mais profundamente termos como “educação escolar indígena” e “educação indígena”, termos estes que possuem significados distintos. Além do processo histórico da educação em nosso país os significados de educação e a formulação de leis e projetos

---

<sup>15</sup> davidizakns@gmail.com

<sup>16</sup> vitornemecek@gmail.com

<sup>17</sup> Jeandsondanilo@gmail.com



que visem tratar de temas da temática indígena, seja numa escala pequena ou grande, com variações de lugar para lugar além de variações temporais.

A educação indígena é o coração pulsante dentro das sociedades indígenas, enraizada na história destas nações desde o início dos tempos, é a chama acesa da cultura de cada povo, passada de geração em geração, dos mais velhos aos mais novos, ou seja, não é necessário uma escola, um local fixo e específico para se aprender sobre o mundo que nos rodeia.

Já a educação escolar indígena, como o nome já denuncia, é o elo entre o mundo dentro das tribos e o mundo fora das tribos, onde a cultura de cada um destes povos vai ser abordada dentro da sala de aula caminhando em conjunto com outras culturas, seguindo uma sequência lógica pré-estabelecida por planos de governo e levando em consideração o universo acadêmico disciplinar das escolas tradicionais abordando temas comuns como matemática, geografia, química, física sempre buscando relacionar com a realidade de cada comunidade indígena.

## **Educação**

A educação é um processo que é praticado por todas as sociedades em toda história da humanidade, necessariamente, educação não é unicamente uma exclusividade das instituições de ensino (escola, universidades, etc.), isso foi e é praticado por todos no simples agir diário, nas coisas diárias que fazemos, estamos aprendendo, ensinando, repassando os conhecimentos adquiridos, com isso, porque os indígenas precisam ser introduzidos a uma educação em que foge da sua realidade? Todas as sociedades humanas passaram por uma diferente construção histórica, social, moral, de valores, crenças e convívio, com isso não se deve introduzir uma escola de construção de ideais com diferenças e totalmente fora da realidade dos padrões de educação indígena.

“A educação é um processo realizado por todas as sociedades humanas, cada um age educando seus indivíduos de acordo com sua concepção de mundo, com seus valores e crenças”. (FERREIRA; QUARESMA, 2013, p.235).



A educação tradicional desde o início no Brasil com os jesuítas, tem uma grande influência na transformação do nativo brasileiro (como será citado mais a frente). Essa forma de educar, tem sua ideia fundamentada numa concepção de mundo europeia, dos que chegaram no país e de certa forma modificaram a forma de viver de muitos indígenas.

Existem duas formas, a educação formal e informal, primeiro a que pensamos erradamente ser a única forma de educar, através da escola, dentro da sala de aula, preso a quatro paredes, um professor e uma grade curricular regrada para todos os povos, coisa difícil de entender em um país de tamanha diversidade cultural e grande extensão territorial, reprodução de conhecimentos de saberes e conhecimento feito para a unificação e que fazendo uma análise seria a forma de desconstruir as sociedades indígenas com sua ação pode ser entendida como a educação tradicional. Temos assim, depois, a dita informal que é a que aprendemos no dia-dia como já foi citado, e com isso é que tem que haver uma transformação e uma adaptação da tradicional com a indígena e isso vem ocorrendo no Brasil, com deficiência, onde os indígenas reivindicam onde se tenha um calendário especial, livro didático próprio sendo que os conteúdos devem ser adaptados para essa realidade, formação de professores, teríamos uma escola verdadeiramente para indígenas, com essa fusão.

Na “informalidade educacional” esses povos de cultura diversificada, costumes, os seus conhecimentos, as suas crenças, tudo que faz parte dessa sociedade é passado na educação indígena e com isso a figura do professor não é presa a ideia de educador de uma instituição de ensino, os seus tutores são as pessoas dessas comunidades, eles vão aprender a própria história variedade de ações e atividades muito importante para a longevidade do seu lugar de pertencimento. Os mais velhos são os responsáveis pela passagem do conhecimento, da história e vivência que absorve ao longo da vida e ele vai replicar a ideia da aldeia em seus componentes, nos indivíduos, aprendem sobre a natureza, de como maneja-la, eles têm um maior contato com a natureza, e não teriam isso com a escola. A escola chega e é inserida nas sociedades, despreparada e sem importância inicial para eles, inicialmente eles nem imaginam o que seja, no sentido quê: eles não a tinha em seus costumes, por isso



a comunidade não deve se adequar a escola e sim ao contrário, por exemplo para os índios os sonhos são importantes, são analisados e querem dizer algo para eles, a educação deve sim, ser preparada e diferenciada para as comunidades indígenas.

“Os filósofos olham o mundo e os fatos da vida de modo particular, por isso sua filosofia de educação sobre os processos e as condições de transmissão da cultura, sobre a natureza dos saberes ensinados e sobre as funções sociais da educação se constituía de modo muito diferente da filosofia. Educacional adotada pelos não-índios. Para o indígena, a figura do professor é totalmente dispensável, haja vista que qualquer indivíduo adulto da comunidade poderia ser um agente de educação, daí a educação indígena ser vista como um processo em que os membros da comunidade socializam as novas gerações, no intuito de dar continuidade aos valores e instituições considerados fundamentais para o grupo.” (FERREIRA; QUARESMA, 2013, p.238).

### **Jesuítas e a Educação**

A educação trazida pelos jesuítas é datada de 1549, pelo comando do Padre Manoel de Nobrega. Dos mais conhecidos entre os primeiros jesuítas está o noviço José de Anchieta, com uma grande influência ele foi mestre no colégio de Piranga e missionário no Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Vicente. Entre as datas de 1579 e 1586, está à frente da companhia de Jesus Como Provincial. Durante um pouco mais de duas décadas, já era notado o grande poder, influência da educação imposta pelos jesuítas, eles já haviam se estabelecidos de norte ao sul, dando ênfase nas regiões litorâneas, com cinco escolas de instrução elementar nas cidades de Porto Seguro, Ilhéus, São Vicente, Espírito Santo e São Paulo e três colégios em Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia.

Com a liderança e plano de estudos de Manuel de Nobrega, as escolas iniciavam o aprendizado do português e com a doutrinação cristã, ler e escrever e também a cantos orfeônicos e a música instrumental. Logo após toda essa passagem eram ensinados os conhecimentos na área da agricultura. Em 1599 as escolas



passaram a funcionar com o vigor da lei Ratio Studiorum, escrito por Inácio Loiola (Plano e Organização de Estudos da Companhia de Jesus).

Durante sua passagem na colônia, os jesuítas estavam encarregados de trabalhar tanto nas missões, que tinha como a principal função a conversão dos indígenas em cristãos, como também com os órfãos portugueses e os filhos da elite colonial, que logo após eram enviados para terminar seus estudos nas metrópoles. Durante as missões, para facilitar o dia a dia e passar os ensinamentos contidos na bíblia, os jesuítas aprenderam a se comunicar nos idiomas dos indígenas, Tupinambá (Língua do Mar) idioma falado pela maioria que vivia no litoral brasileiro. Essas missões traziam em si a garantia de território.

### **Jesuítas e os indígenas**

Dentre todas os objetivos trazidos na educação dos indígenas pelos jesuítas, era conversão em cristão seu principal foco, torná-los religiosamente temente a Deus. A música foi um fundamental método usado na educação, catequização dos indígenas, primeiro lhe eram ensinados a ler e escrever, rezar em latim, logo após vinha o uso da música para aperfeiçoar esses ensinamentos com canções que continham em suas letras o Deus Cristão, tanto na língua nativa, quanto no latim. Da mesma forma da música, os jesuítas também usaram o teatro e a dança, conseguiam assim prender a atenção dos indígenas, que também eram feitas na língua nativa e o português. As peças e danças retratavam anjos, santos e o Deus Cristão e também festejam datas comemorativas do calendário cristão. Dessa forma hipnótica, os indígenas eram submergidos a cultura e comportamento cristão, perdendo aos poucos seus costumes.

Por decreto de Sebastião José de Carvalho, o marques de Pombal (primeiro ministro de Portugal) no ano de 1752 foi expulso os jesuítas da colônia portuguesa. Durante esse período, os jesuítas em terras brasileiras, eles mantinham em seu poder 25 residências, 36 missões, 17 colégios e seminários.



## **Reforma Pombalina, período Joanino e a educação Indígena**

Sem os jesuítas na colônia portuguesa, poucos dos seus movimentos educacionais mantiveram em ação, dos 17 colégios, as 36 missões, os seminários menores paralisaram, pois conforme pensava Pombal, esses já não traziam mais interesses ao estado, reformulando assim a educação.

“Seu projeto pedagógico está constituído de algumas dessas propostas, tais como: secularização do ensino; valorização da língua portuguesa; papel e importância do estudo do latim, realizado por intermédio da língua portuguesa (uma das razões do estudo do latim era a possibilidade de simplificar e abreviar a duração dos estudos); redução do número de anos destinados aos estudos nos níveis de ensino inferiores, visando fundamentalmente aumentar o número de ingressos nos cursos superiores; apresentação de um plano de estudos para todos os níveis de ensino, do fundamental (que se inicia a partir dos sete anos de idade) até os níveis superiores de ensino; disciplinas que compõem sua proposta pedagógica são, em sua maioria, literárias, tais como: português, latim, retórica, poética e filosofia (lógica, moral, ética, metafísica e teologia), direito (direito civil e direito canônico), medicina (anatomia), grego, hebreu, francês, italiano, anatomia, física (aritmética e geometria); proposta de escola pública e gratuita para toda a população portuguesa, como medida de reduzir o analfabetismo da sociedade portuguesa” (MACIEL; NETO, 2006, p.473).

Dirigidos agora pelos vices- reis, nomeado por Portugal, tinha se a ideia de a substituição dos métodos educacionais feitos pelos jesuítas, por uma nova que vivenciasse a realidade daquele momento em que o mundo se passava. Em 1808, essa reforma sofreu mudanças, com a chegada da família real. Em 1808 o período joanino inicia, foram criadas escolas de direito e medicina, academias militares, a biblioteca nacional, por ordem de Dom João VI. Fazendo também com que a estrutura educacional imperial mais concreta, dividindo em três níveis: Primário. Ginásio e Superior.

É perceptível que esses dois momentos, tanto pombalina, quanto joanino foram essências para a formação educacional de hoje, mas a sociedade indígena durante essa reforma? Tiveram de enfrentar grandes perdas, já passando pelas marcas dos colonizadores, suas terras e culturas invadidas, com a saída dos jesuítas, muitas tribos tiveram sua identidade cultural destruída, pois muitas delas foram dizimadas.



Durante 1760 e 1822, a educação era voltada para que tinha o poder, não se teve uma dedicação educacional para os indígenas, para muitos o que restou foi a escravidão. Hoje é perceptível as marcas deixadas pelos colonizadores, o idioma já não é mais apenas falado o de origem, o português também está no seu costume.

## **Leis**

As discussões decorrentes da temática da escola indígena, são muitos recentes ganhando destaque no cenário educacional brasileiro somente a partir da constituição federal de 1988.

“O direito a uma educação diferenciada foi garantido na constituição de 1988, com a LDB de 1996, e da resolução de 3/99 do conselho nacional de educação. A educação indígena está no plano nacional de educação e no projeto de revisão no estatuto do indígena.” (UMA REFLEXÃO SOBRE A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA AO LONGO DA HISTÓRIA, Gabriela Pontin Novaes).

A partir desse momento a FUNAI deixa de estar à frente da educação indígena, passando responsabilidade para o MEC, ficando o mesmo responsável por elaborar uma documentação para orientar os demais órgãos a como se organizar e pôr em prática as políticas educacionais voltadas aos povos indígenas.

A escola indígena deverá possuir uma forma de organização igual a um colégio tradicional com uma associação de pais e mestres, tesoureiro, diretor, secretário e demais cargos, além de um calendário acadêmico flexível com os costumes e peculiaridades de cada povo, aos professores devem ser bilíngues, já que muitos povos não falam português.

A cultura de cada povo, a sua historicidade e suas práticas educacionais dentro ou fora da escola devem ser levadas em consideração, sendo a escola e professores responsáveis por mediar as relações do meio indígena e do não- indígena, proporcionando uma nova visão das tribos para o mundo externo e do mundo externo para a tribo.



De acordo com algumas estatísticas vamos ter uma variação no que diz respeito a porcentagem de professores de professores de origem indígena que trabalham dentro destas comunidades, são por volta de 70% de professores de origem indígena que ministram as mais diversas disciplinas dentro das escolas, apenas 35% de todos os professores são mulheres, a região que mais possui professores desta origem é a região norte de nosso país e no sul menos de 50% dos professores são realmente de origem indígena.

Em relação a formação destes profissionais temos:” os níveis de escolaridade dos professores variam, 28,2% ainda não completaram o ensino fundamental, 24,8% têm o ensino fundamental completo, 23,4% têm os níveis médios com magistério, 17,6% possuem o ensino médio com magistério indígena e 1,5% cursaram o nível superior.” (UMA REFLEXÃO SOBRE A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA AO LONGO DA HISTÓRIA, Gabriela Pontin Novaes).

Segundo a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, os programas da LDB estão incluídos no PNE (Plano Nacional da Educação), que vai possuir metas tanto a curto, quanto a longo prazo para a educação indígena, vejamos alguns destaques:

1. Ampliar gradativamente a oferta de ensino
2. Criar órgãos voltados à publicação de materiais pedagógicos específicos
3. Assegurar a continuação da formação do professor indígena
4. Combater o desconhecimento, a intolerância e o preconceito em relação a essas populações

### **Considerações finais**

Diante do exposto, ficou evidenciado o quanto a cultura de outros povos alterou em partes ou quase que por inteiro a cultura indígena no Brasil. A educação imposta pelos povos colonizadores forçou essas nações a modificarem suas formas de viverem, imposição esta que deixou marcas presentes até hoje, como modificações de cunho religioso e linguístico.

Mesmo no decorrer de tantos séculos o índio ainda é alvo da ignorância e arrogância de outros povos, o índio dito como figura genérica, ser animalesco, selvagem e inculto ainda aparece muitas vezes até mesmo em livros didáticos, talvez



não de forma extremamente evidente, mas de forma mascarada e cheia de preconceito por parte daqueles que deveriam auxiliar na desconstrução dessa má imagem que os povos nativos são vistos.

Apesar dos planos educacionais existentes em nosso país, o direito a uma escola diferenciada ainda caminha de forma lenta dentro das comunidades indígenas, muitas vezes a verba para construção de uma escola bem estruturada existe, mas não se tem profissionais bem preparados para trabalhar nestes locais, e quando existem profissionais bem preparados falta estrutura física para que os alunos e demais pessoas possam usufruir do serviço de educação de forma no mínimo digna.

Sendo assim, cabe ao governo, os profissionais da educação e demais interessados a fortalecer as correntes que dizem respeito a educação indígena e a educação escolar indígena, propiciando planos e projetos governamentais cada vez mais bem elaborados para que esses povos possam ter uma educação de qualidade, escolas de boa estrutura, além da valorização de sua cultura e quebra dessa visão ruim que se tem destas nações.

## **Referências**

LIMA, Valeria de Araújo; DIAS, Kétsia Ferreira Viana; RODRIGUES, Lucicleide Araujo. **A educação indígena no período colonial (1500-1822).**

QUARESMA, Fracinete de Jesus Pantoja; FERREIRA, Marília de Nazaré de Oliveira. **Os povo indígenas e a Educação.**

PONTIS NOVAES, Gabriela. **Uma reflexão Sobre a Educação Escolar Indígena ao Longo da História.**

MACIEL, Lizete Shizue Boumura; NETO, Alexandre Shigunov. **A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das reformas pombalinas do ensino.** Disponível em: <https://docplayer.com.br/13663271-A-educacao-brasileira-no-periodo-pombalino-uma-analise-historica-das-reformas-pombalinas-do-ensino.html>



## FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS EM ALAGOAS

Felipe dos Santos Ibiapino<sup>18</sup>  
Hellen Ferreira dos Santos<sup>19</sup>  
Tamires Anabergue da Silva<sup>20</sup>

**Resumo:** O objetivo desse trabalho é mostrar que por muito tempo a educação escolar para os indígenas funcionava com a intervenção dos colonizadores desde século XVI, através de missões religiosas e, posteriormente, por órgãos federais, que não respeitavam as particularidades culturais dos povos indígenas, buscando exclusivamente integração à sociedade nacional. Em Alagoas, os rituais ocorriam escondidas, especialmente entre o fim do século XIX até meados do século XX por medo de retaliações das autoridades da época. Após a constituição de 1988 houve aprofundamento das discussões para efetivar uma educação escolar que assegurasse o direito à diferença e especificidades étnico culturais. Ao tratar sobre a formação de professores indígenas, em Alagoas, foi implantado o Programa de Apoio a Formação Superior e Licenciatura Interculturais Indígenas-PROLIND, sendo responsável pelo programa a Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL. A graduação funcionou entre os anos 2010 a 2015 com 80 graduandos, nas áreas de Pedagogia, Letras, Artes, literatura, Matemática e Ciências Sociais e Naturais.

**Palavras – chave:** PROLIND. Professores indígenas. Escola indígena.

### Introdução

O presente artigo é uma análise sobre os processos da construção da educação escolar indígena diferenciada na legislação educacional brasileira, no contexto das práticas de educação superior indígena em Alagoas, partindo do princípio de igualdade, apoiado na Constituição Federal de 1988.

---

<sup>18</sup> Graduando em Geografia Campus I da Universidade Estadual de Alagoas. Email: felipe.uneal@outlook.com.

<sup>19</sup> Graduanda em Geografia Campus I da Universidade Estadual de Alagoas. Email: hellensantosuneal@gmail.com.

<sup>20</sup> Graduanda em Geografia Campus I da Universidade Estadual de Alagoas. Email: tamires.anabergue@gmail.com.



Após a constituição de 1988 começou se aprofundar as discursões para efetivar a educação escolar assegurando o direito á diferença e especificidades étnicoculturais. Com isso é estabelecido através da LDB (9394/1196) – artigo 78 “o sistema de ensino da união, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas [...]”, e da PNE (2014-2024) que traz a afirmação da necessidade de que a gestão da educação nacional preze pelo direito a educação dos povos indígena.

É de competência do sistema estadual de educação, auxiliar à formação dos professores indígenas, para assim oferta uma educação escolar diferenciada como é discutido nas referencias curriculares. É fundamental que o estado por meio de programas, projetos e ações coloque em prática o que é demanda a Legislação com relação aos direitos dos índios quanto à educação específica, diferenciada e de qualidade.

Como iniciativa do governo federal cria-se o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, como o intuito de que haja um avanço na história dos indígenas no Brasil, nesse artigo vamos especifica o que aconteceu em Alagoas, pois a Universidade Estadual de Alagoas é a primeira no estado a dar acesso ao direito de formação superior aos indígenas conforme a LDB designa. Essa inserção dos índios na universidade é mais um capítulo da luta indígena no Brasil por uma educação com pedagogias próprias a sua cultural.

### **Contexto histórico da educação indígena**

Os indígenas enfrentam intervenções colonizadoras desde o século XVI com a chegada dos portugueses para colonizar as terras brasileiras. A sociedade colonial vinha os povos indígenas como primitivos e atrasados de que só evoluiria com civilização por meio dos colonizadores, esse pensamento sobreviveu por muitos séculos. Com isso cresceu as politicas de colonização, com o intuito de fazer deles “civilizados” ou “salva-los”, isso iria acontecer através das missões jesuítas que



tinham o intuito de conseguir também mais fies para igreja católica. Recebiam um tratamento discriminatório e violento, muitos povos foram extintos e outros resistiram, os que resistiram atualmente vivem sem uma parte dos elementos culturais para sua identidade ancestral, como a língua materna.

Por conta das violências e preconceitos que sofriam os indígenas foram cada vez deixando mais a sua língua materna de lado. Por isso é tão importante às lutas em busca de cursos de formação para professores indígenas, amparadas na Constituição Federal de 1988 e na LDB de 93/94/1996, que asseguram a educação de escolaridade indígena diferenciada no Brasil. Os índios começam a ser alfabetizados em português devido à proibição da pronúncia nativa, como resultado disto os povos deixam cada vez mais de lado a prática da língua materna, principalmente os do nordeste já que invasão dos colonizadores inicia-se no litoral brasileiro. “Apesar do violento processo de destruição por que passaram, ainda hoje há grupos inteiros que só falam sua língua terna, indígena. Há outros que já perderam sua língua e só falam português.” (Grupioni, et al., 1995, p.283).

A busca pela educação específica e diferenciada, que atenda as comunidades e não prejudique o seu convívio em povo, levou ao povo indígena a revitalização da cultura no Brasil. Havia a grande necessidade que a escola fosse conduzida por professores da comunidade, assim os impactos culturais são menores. Em grupos indígenas a educação é transmitida de geração a geração e os anciões assumem o papel principal, garantindo a sustentação da sobrevivência através das expressões culturais.

Com a implantação das escolas diferenciadas, foi possível as comunidades indígenas manter sua história viva, através das praticas e memorias dos anciões também em sala de aula. Pois os anciões são membros importantes para a preservação dos costumes, tradição e cultura.



A formação de índios como professores e gestores das escolas localizadas em terras indígenas é hoje um dos principais desafios e prioridades para a consolidação de uma Educação Escolar Indígena pautada pelos princípios da diferença, especificidade, do bilinguismo e da interculturalidade. É um consenso estabelecido que a escola indígena de qualidade só será possível se à sua frente estiverem, como professores e gestores, professores indígenas, pertencentes às suas respectivas comunidades. (GRUPIONI, 2006:50-51)

A educação escolar para o indígena tem como princípio não somente conhecer os saberes dos antepassados, como também reformular o que foi a colonização e existência dos povos, a partir de histórias antigas, memória e das formas de prática ritual que os alunos se tornam conhecedores do mundo.

A realidade educacional da sociedade indígena atravessa pontos de características históricas fundamentais para entender seu processo de sobrevivência de difusão da cultura indígena e da expansão pleiteada que, através de muitas lutas ganhou seu direito de obrigatoriedade na constituição de 1988.

Para isso, é necessário entender os processos que dificultam a disseminação dessa categoria no âmbito educacional e com isso as barreiras impostas tanto históricas quanto na questão da sociedade contemporânea, que se modifica e altera assim trazendo transformações no método e na inserção do ensino aos Indígenas.

Sendo assim, o processo de educação da comunidade Indígena tem, por obrigatoriedade, uma notoriedade que contrasta com a forma que este conhecimento é difundido tanto na sociedade indígena como na sociedade não indígena. Tal questão conflita com a realidade evidenciada na formação e, principalmente, na atuação do professor numa escola indígena no âmbito cultural, aonde detém até os dias atuais profissionais que não possuem uma formação voltada a educação especializada, fazendo disso uma dificuldade de correlação com a prática do ensino e as diferenças de culturas vivenciadas por suas diversidades.

Dessa forma, é instituído um planejamento de formação aos profissionais nessa área específica para a implementação de cursos formadores no ensino médio e superior, afim de capacitar esses profissionais para uma educação especializada voltada nessas escolas, trazendo também uma ampliação desses profissionais no mercado de trabalho.



Porém, a realidade contrasta com uma dificuldade dessa inserção através destes programas, aonde delimita as carências decorrentes da falta de investimento da educação especializada. Decorrente disso, observamos pontos falhos na proposta de integração da educação indígena em todas as comunidades que apresentam problemas na enorme quantidade de êxodo rural que, por consequência da falta dessas escolas e dos profissionais, fazem estes alunos ingressarem na rede municipal do Ensino acarretando uma perda de identidade e pertencimento, já que o contexto urbano é de uma característica diferente das comunidades indígenas aonde esses alunos estão inseridos, afetando assim seu desempenho escolar e estando exposto as discriminações e preconceitos em sala de aula. Esse dilema também mostra a importância e a necessidade de distinguir a diferença entre Educação escola indígena e Educação Indígena. No que diz respeito a primeira é voltado ao planejamento curricular especializado, com calendário estabelecido, carga horária, regimentos e estrutura. O segundo é o estudo de cada cultura indígena numa visão mais ampla, o que difere na questão da abordagem e torna-se algo mais caracterizado como uma parte do conteúdo, não estendendo toda sua complexidade e ambos trazendo consigo os direitos indígenas na sociedade.

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 1988)

### **Formação do profissional de educação indígena na educação especializada**

O avanço na educação decorrente das lutas evidencia a necessidade de haver um profissional da comunidade na liderança do aprendizado. Essa necessidade expõe que a educação nas comunidades indígenas seja feita através de um profissional inserido na realidade social e cultural de sua comunidade, afim de propiciar um desenvolvimento condizente e especializado que transforme e respeite as características de aprendizado da região, como explanado a seguir:



Há algum tempo atrás, os povos indígenas do Brasil acreditavam que a educação escolar era um meio exclusivo de aculturação e havia certa desconfiança e repulsa quanto à escolarização. Isto está mudando. Diante das necessidades de um mundo cada vez mais globalizado, os índios julgam que a educação escolar, quando apropriada por eles e direcionada para atender às suas necessidades atuais, pode ser um instrumento de fortalecimento das culturas e das identidades indígenas e um possível canal de conquista da desejada cidadania, entendida como direito de acesso aos bens e aos valores materiais e imateriais do mundo moderno. (BANIWA, 2006, p. 129)

Apesar de tal necessidade essa problemática vem caminhando em passos lentos no Estado de Alagoas. Apoiados pelo primordial apoio que a Universidade Estadual De Alagoas (UNEAL) junto a órgãos como o PROLIND, em 2015 foram postos no mercado de trabalho a primeira turma de indígenas com nível superior no Estado, o que abre uma série de discussões a respeito de como essa vertente da educação é tratada em Alagoas.

Esse dado expõe uma carência e um atraso no desenvolvimento curricular indígena no estado. Antes, a política do estado era limitada no âmbito de inserir o contexto indígena na grade curricular do município, o que acarretava numa descaracterização do índio em si e na dificuldade imposta deste em ingressar na academia científica. Passando desse desafio, a nova realidade desses profissionais qualificados na licenciatura especializada trás questões de como o Estado manuseará essa mão de obra qualificada no que diz respeito tanto quanto as oportunidades como atuação, exposta na questão dos concursos públicos voltados a esses profissionais como na expansão desses programas de desenvolvimento, afim de reestruturar o ensino e valorizar as características sociais, religiosas e culturais de suas comunidades indígenas.

### **PROLIND: marco importante para a formação do professor indígena**

Como bem trabalhado no referido texto, a educação dos indígenas era de controle das missões religiosas/jesuítas, onde seu objetivo maior era de implantar a cultura europeia, já que os índios foram tidos como não civilizados diante do contexto da época. Após resistências e lutas travadas ao longo dos séculos, direitos foram



assegurados com a constituição de 1988. A partir dos anos 2000, a participação dos indígenas no nível superior começa a ter destaque. Surge então, programas voltados aos povos indígenas e negros.

No referido estudo, damos destaque ao PROLIND, pois de fato foi um programa criado com o intuito de formar profissionais/professores de origem indígena, já que não existia políticas públicas voltadas a população indígena até então. Antes da criação do PROLIND, o programa que trabalhava essa temática era diversidade na universidade (PDU) (2002 a 2007), onde proporcionou a abertura de caminhos para o nível superior.

O programa em questão foi o resultado da pressão da conferência de Durban, onde visava a luta por políticas públicas direcionadas a educação superior das classes mais discriminadas. Entretanto, o Diversidade na universidade, apesar de ter a base voltada aos índios e negros, serviu mesmo como uma espécie de ferramenta para a resolução dos problemas de cotas no Brasil.

Sendo assim, o dilema sobre o referido programa era que praticamente não existia espaço para a indígena buscar seu lugar na academia científica, só depois de várias reivindicações, surgiu nesse programa algum espaço para os indígenas serem inseridos no nível superior, porém ainda sim, não resolveria o problema em questão. Nesse contexto, o programa diversidade na universidade acabou tendo seus recursos direcionados ao programa PROLIND (2005 a 2007), onde o mesmo foi criado para financiar os cursos de licenciatura destinado aos professores de escolas indígenas.

As demandas necessárias sobre a ampliação da educação indígena levaram a essas discursões por parte da própria população indígena, que por não existir programas que tivessem um cuidado maior com tamanha necessidade, se viram limitados e sem chances de chegarem ao nível superior. Devido a essa realidade, em 2004, após vários debates sobre o referido tema, o MEC passa a criar uma comissão especial para a formação superior indígena (CESI) onde o mesmo foi responsável por cuidar das diretrizes políticas pedagógicas do PROLIND, em 2005.

Dentro da criação do PROLIND, podemos ter como uma regra básica para a entrada no programa o fato de que o candidato tenha que ser indígena, tendo ou não



alguma formação além do ensino fundamental. A preocupação com esse requisito, vem da seguinte questão: Para atuar na comunidade indígena, nada mais a apropriado, do que o indivíduo conhecedor da sua realidade e cultura local, com a oportunidade de expandir seus conhecimentos, através de uma formação melhor e desse modo, se colocar na posição de mediador diante dos conhecimentos da sua comunidade, juntamente com os saberes da educação ocidental. Portanto, com o indígena sendo o professor contribuirá para que o andamento da escola indígena melhore, pois é com o olhar do indígena que a escola é construída e moldada a sua comunidade.

### **UNEAL-palco para atuação do PROLIND**

Como citado anteriormente, em Alagoas a necessidade de se ter um profissional/professor indígena com formação adequada era gritante, já que os profissionais atuantes na comunidade indígena possuíam somente magistério ou ensino médio ou até aquela minoria que buscará uma formação através de repartições particulares. Na época, a exigência diante da formação regular era que o profissional tivesse a formação superior, sendo assim, exigido nas escolas indígenas o mesmo critério. Dessa forma, com a atuação do programa PROLIND em diversos estados brasileiros com o intuito de expandir a formação superior indígena, o estado de Alagoas passa a implementar tal programa no seu território, após diálogos com as instituições locais, afim de decidir onde e como melhor atuar a formação em questão.

Diante dessa abordagem, o PROLIND ficou sendo responsabilidade da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, com seu primeiro edital lançado em 2008 até 2010, as aulas ocorriam no campus III, que fica no município de Palmeira dos Índios, entre as sextas-feiras e sábados. Os cursos de licenciatura ofertados foram: Pedagogia, Artes, Literatura, Língua, Ciências Naturais, Matemática e Ciências Sociais. Contudo, a UNEAL proporcionou cerca de 80 graduandos nas respectivas áreas, no ano de 2015.



O impacto do programa, juntamente com a contribuição da Universidade de Alagoas foi de suma importância, através dessa união, a formação dos professores indígenas alagoanos pode ser de fato concretizada. Diante de as dificuldades que ocorreram ao longo do percurso do programa em Alagoas, isso não implicou na luta pela melhoria da formação do professor indígena alagoano.

### **Considerações finais**

Diante do que foi exposto, considerando os fatores necessários que levaram a discussão da temática em questão, como direitos garantidos através da constituição brasileira ao longo do tempo, a implementação de políticas públicas eficientes e permanentes, que proporcionaram a formação adequada do professor indígena, em especial, o professor indígena alagoano. Torna-se visível e essencial uma maior atenção com essa problemática, o estado em si, apesar de caminhar lentamente, ainda faz pouco caso da população indígena alagoana se tratando da melhoria na educação e ampliação da mesma junto a essas comunidades. Contudo, a luta por melhorias nos programas como o PROLIND ou até mesmo o surgimento de políticas bem mais eficazes em relação ao assunto continua cabendo a população indígena nunca se omitir diante das problemáticas que estão por vir, fazendo jus a suas reivindicações e resistência ao longo do tempo.

### **Referências**

BANIWA, G. (2006). **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional.

LEITE, Barbara Thays da Silva, (2017) **Prolind**: Sua contribuição para a formação superior indígena. TCC. Curso de Licenciatura em História. Universidade Estadual de Alagoas. Arapiraca- AL

LEITE, A.M.A BERGAMASHI, M.A. (2017). **Formação de Professores Indígenas no contexto do PROLIND**: A experiência da Uneal. Artigo. Reunión de Antrpologia del Mercosur. Posadas.



SANTOS, G.S.M. (2015). **Os povos Indígenas e a Educação:** Reflexões sobre a construção da Educação Escolar Indígena Diferenciada na Legislação Educacional Brasileira. TCC. curso de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND) em História. Universidade Estadual de Alagoas. Palmeira dos Índios.

Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, 05 de outubro de 1988. Disponível em <http://www4.planalto.gov.br/legislacao/>. Acesso em 29 de abril de 2019

Deliberações da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena - CONEEI em 2009. Disponível em <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br>. Acesso em 29 de abril de 2019.



## **A HISTÓRIA POLÍTICA: DA MARGINALIZAÇÃO AO RETORNO**

Flávio Benigno de Barros Freire Neto<sup>21</sup>

Nas últimas décadas do século XX o campo da História que se dedica ao estudo do pensamento político, da política, dos intelectuais e dos conceitos ganhou importantes contribuições que a consolidaram e renovaram no meio acadêmico. A responsabilidade da renovação desse campo tornou-se realidade a partir dos estudos desenvolvidos por três “escolas”: a Escola de Cambridge, a História dos conceitos alemã e a “Escola Francesa do Político” (CUNHA, 2018. p. 89), cabendo a nós durante esse trabalho, realizar uma revisão bibliográfica dos principais representantes de cada uma dessas escolas destacando então suas contribuições para a renovação do campo estudado. Nesse primeiro momento, para tratarmos da marginalização e do retorno da história política escolhemos três nomes essenciais para da “Escola Francesa do Político” que são: René Rémond, Jean-François Sirinelli e Roger Chartier.

Em seu livro “*Por uma história política*”, e mais especificamente no texto que o abre, “*Uma história do presente*” o historiador francês René Rémond discorre com maestria as transformações que a história do “político” e da “política” percorre durante o tempo. Inicialmente, Rémond apresenta questões cruciais como, a importância de nos situarmos no tempo, na obra e no autor que a produziu para que possamos analisar e tratar da história política de maneira mais honesta e coerente possível, possibilitando uma melhor compreensão ao que ele conceitua como “oscilações do movimento das ideias”, elemento esse, essencial para entendimento da história política. Sendo assim, ele escreve que:

---

<sup>21</sup> Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade de Pernambuco – UPE e Mestrando em História pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: flaviobfreireneto@gmail.com



“A História, cujo objeto precípua é observar as mudanças que afetam a sociedade, e que tem por missão propor explicações para elas, não escapa ela própria à mudança. Existe, portanto uma história da história que carrega o rastro das transformações da sociedade e reflete as grandes oscilações do movimento das ideias.” (RÉMOND, 2013. p. 13)

Para o historiador francês, o curso da história no tempo movimenta-se através das curiosidades, inclinações e pressupostos que juntos formam a “ideologia dominante”. Na realização dessa tarefa, o historiador torna-se elemento crucial na concepção das ideologias políticas e no entendimento das oscilações das ideias. Com isso, frisa que “as gerações de historiadores que se sucedem não se parecem” (2013. p. 13) Apesar das “modas intelectuais” que configuram o esteio de produção e orientação dos intelectuais com o tempo, é relevante assegurar, que os trabalhos elaborados não ficam presos à época de sua produção. Essas ideias atravessam o tempo e servem de fonte para a gênese de outras novas, podem também receber novos significados linguísticos e conseqüentemente novas compreensões.

A fim de compreender as mudanças linguísticas e de significados, recorreremos em um capítulo específico, às contribuições da Escola de Cambridge, particularmente as do historiador Quentin Skinner. Skinner (2000. p.150) reconhece que o historiador comprometido com os estudos da história política e dos intelectuais, tem por obrigação a familiarização com a leitura dos clássicos, os reconhecendo como “el objeto autossuficiente de investigación y compresioón”, ampliando dessa forma o campo de estudo.

A filosofia torna-se essencialmente importante nesse campo de estudo, uma vez que, os problemas mais amplos investigados por ela acabam resultando numa maior quantidade de questionamentos. O comprometimento desses historiadores contribuem para o resgate das “perguntas y respuestas intemporales” e também das “ideas universales” que permanecem na história das ideias, renovando sua realidade.

Sobre as movimentações da História, Rémond discute como a renovação da história das ideias no tempo é recepcionado em dois momentos cruciais da história mundial, onde uma significativa quantidade de conceitos foram ressignificados, inclusive a da própria História, passando a valorar seus estudos sob os novos valores científicos da época. O primeiro momento foi sugerido a partir do pós Revolução



Francesa. Já o segundo é iniciado no pós Primeira Guerra Mundial, período esse que faz-se vital para o entendimento da desvalorização que a história política é levada, uma vez que, os acontecimentos da época referida elevavam a discussão a um âmbito de especificidades econômicas e sociais, caminho esse substancialmente oposto ao da história política.

A renovação da História Política em meados do século XX se dá sobre um intenso e caloroso debate entre as diferentes gerações que se cruzam naquele momento. Existe durante o processo de reestruturação, uma radicalidade singular que marca essa operação. Para Rémond, essa rejeição ao passado, seria uma espécie de ritual que marcava de uma vez a chegada do novo, *“como se todo avanço devesse ser pago com algum abandono, duradouro ou passageiro, e o espírito só pudesse progredir rejeitando a herança da geração anterior.”* (2003, p. 13-14)

As oscilações da História apontadas por Rémond nos levam a entender que os elementos que desclassificam; “rejeitam” a história política, tornam-se mais adiante, os elementos que despertam a curiosidade, dando o “pontapé inicial” de sua renovação, e reconquistando sua relevância como campo de estudo.

“Como sempre acontece com a história, a explicação dessas oscilações está na relação entre a realidade observada e o olhar que a observa: cabe, pois, considerar alternadamente as mudanças que afetaram o político e as modificações ocorridas no espírito dos historiadores que preferiram fazer dos fenômenos políticos o objeto principal de seu estudo. E isso tanto para ontem como para hoje, para os períodos prósperos da história política como para seus tempos de desgraça e retraimento.”<sup>2</sup> (RÉMOND, 2003, p. 14)

Durante séculos, a história política e a do Estado, mantinham-se comandando a maior parte das discursões históricas, uma vez que, ocupavam em sua maioria postos de estratégicos, mantendo uma relação de poder enorme com o Estado e vice-versa. É justamente por essa estreita aproximação que acabou desfrutando de lugar privilegiado durante bom tempo, *“se refletia nesse tipo de história o brilho que emanava do Estado”* (RÉMOND, 2003, p. 15). Para exemplificar essa realidade de “ouro” da História Política, o historiador francês nos reporta ao período do Antigo



Regime onde, “*a história era naturalmente ordenada em vista a glória do soberano e a exaltação da monarquia.*” (RÉMOND, 2003.p. 15). É com a queda dos regimes monárquicos que temos o início do enfraquecimento da História Política, uma vez que, muda a sua realidade e as estruturas históricas, já que seu objeto de estudo deixa de ser o Estado e a figura do rei e volta-se para o Estado/Nação.

Essa nova realidade quebra com a hegemonia da história dos grandes acontecimentos, a era das revoluções impulsionada com a queda do Antigo Regime abre espaço para o fortalecimento do debate sobre conceitos como: democracia, lutas partidárias e ideologias políticas<sup>3</sup>. Trata-se, de um período de “*reaproximação das humanidades*” como escreve o historiador francês François Dosse (2003 p. 36) em seu livro “*A história em migalhas: dos Annales a nova história*”.

“Foi contra esse Estado de coisas, contra a hegemonia do político, herança de um longo passado, que, em nome de uma história total, uma geração se insurgiu, e fez-se uma revolução na distribuição do interesse. A renovação que há meio século marcou tão profundamente na França a disciplina histórica teve como alvo principal e primeira vítima a história política. Tudo a destinava a esse papel de inimigo sobre o qual concentrar o fogo das críticas de que toda nova escola necessita.” (DOSSE, 2003 ,p. 36)

Superada a revolução que dá fim ao Antigo Regime, o cenário pós- Primeira Guerra impulsiona o surgimento de novas ideias, a exemplo, da Escola dos Annales. A nova “escola”, articula-se naquele momento na intensão de romper sistematicamente com boa parte das estruturas estabelecidas, representadas pela história dos grandes nomes, e assim, abrir as portas para o novo. As rupturas provocadas estão ligadas ao exercício de repensar a história em múltiplos aspectos, porém, dois desses acabam por ser primordiais para a renovação proposta, como: a negação da história factual positivista e, a mudança significativa no papel do historiador.

Para os “novos” pensadores, o historiador em seu ofício deve exercer o papel de agente problematizador da história em detrimento do exercício narrativo e linear, que segundo Rémond, se aproximava mais de um trabalho literário do que com história. Reitera ainda o historiador francês, que a insistência da narrativa linear



asseverava ainda mais o cunho medíocre alcançado pela História Política. (RÉMOND, 2003. p. 17).

Mal vista, mal quista e mal olhada, a História Política é jogada à cova dos leões. Representava em si, o arquétipo de tudo que deveria ser abandonado. Aos auspícios da nova geração que ali chegava, negava-se a história tradicional, almejando sua substituição por uma visão mais profunda e adequada as verdadeiras realidades sociais, segundo Rémond. (2003. p. 16).

Diante do desencadeamento de tais mudanças provocadas pela Escola dos Annales, o destino da História Política encontrava-se numa difícil encruzilhada, pois, ao mesmo tempo, possuía nas mãos a chance de brilhar novamente, e de trilhar seu declínio como campo de estudo. A chegada dos novos objetos de estudo propostos pela nova geração de intelectuais modifica tal realidade, abrindo espaço para a modernização/reinvenção da História Política. A lacuna deixada pelo desaparecimento das monarquias seria o momento dos novos direcionamentos, porém, não é o que acontece. A figura dos reis perde espaço para os Chefes de Estado eleitos, nada havia mudado.

“Ao persistir em atribuir aos protagonistas, tão bem chamados de figuras de proa, um papel que acreditavam determinante, os paladinos da história política tardaram em fazer sua revolução: perpetuaram os reflexos adquiridos no Antigo Regime. Uma história elitista, aristocrática, condenada pelo ímpeto das massas e o advento da democracia.” (RÉMOND, 2003. p. 18)

Não há dúvidas que a história política era movida por um âmago de valores tradicionais como: a elaboração de uma história elitista e aristocrática, bem como, a resistência de atribuir valor aos “protagonistas” da História. Essa história política limitava a atuação do historiador e o guiava em direção da cegueira. “Factual, subjetivista, psicologizante, idealista, a história do qual uma geração almejava encerrar o reinado e precipitar a decadência.” Sobre os historiadores que por hora ainda insistiam na história política, a “história superada”, fariam o “papel de retardatários”, estariam condenados a extinção. (RÉMOND, 2003. p. 18).

Chartier defende que o declínio acadêmico da história política estava ligado a dois fatores de ordem mais generalista. O primeiro deles estaria ligado ao fato da



história produzida ainda está ligada aos antigos objetos e metodologias, então distantes dos propostos pela Escola dos Annales. A resistência ao novo, fez com a história não se interessasse pelo estudo dos grupos coletivos, da cultura e das mentalidades. Não desligando-se da interpretação factual, justamente por ser “*um tempo de dúvidas e interrogações*” (2002.p. 08) como destaca o historiador. O segundo fator estava ligado ao crescimento vertiginoso dos historiadores e de suas publicações, causando um “duplo efeito” para a história como disciplina. (2002. p. 08).

A ainda sobre o declínio do estudo do político, o historiador Pierre Rosanvallon defende que esse abandono deu-se de maneira progressiva, concedendo aos poucos a novos lugares de interesses como: o econômico, o social e o cultural. Além disso, temos também o desenvolvimento da história das mentalidades políticas e da sociologia política, que provocam profundas e fundamentais mudanças no estudo do político. (2010. p. 10).

Ao citar o historiador e cientista político Jean Touchard, Dosse nos diz que os grandes temas dos anos 30 são os “temas anti” (2003, p. 38). e que os discursos de fixação da Escola dos Annales originam-se no que ele descreve como a oposição sistemática, na rejeição total da historiografia dominante da época, ou seja, a positivista. O Segundo traço marcante do fenômeno iniciado nos anos 30 pelos Annales foi sem dúvidas a rejeição da política, além disso, essa época propôs uma reflexão sobre o declínio, decadência e a ineficácia das ideologias. (DOSSE, 2003, p. 38-9).

Nesse âmbito, Dosse discorre que:

“O jogo político, a vida parlamentar, os partidos políticos são postos de lado por esses intelectuais. O Estado é suspeito e rejeitado como exterior à sociedade, como corpo alógeno, e suscita um fenômeno de rejeição violenta: “Sejam eles moderados, radicais, socialistas ou comunistas, todos os tenores da política, cujos nomes brilharam no sucesso das tribunas ou nas manchetes dos jornais, carregam a marca da infâmia: uma espécie de cumplicidade sórdida, de conveniência imunda, bem evidente nos corredores e nos bares.” (2003, p. 39).

Desse conflito, entre a história política tradicional que não valorizava a realidade e as novas ideias em vigor, que por sua vez, traduziam as inquietações das



grandes massas, a história passa a objetivar uma nova interpretação da História Política. Na tentativa de resgatar o tempo perdido, os intelectuais da história política, começam a demonstrar que não estavam alheios ao debate de seu tempo, seguindo adiante e impulsionando seu processo renovação e harmonização aos novos postulados e metodologias que orientavam a história da nova geração, recuperando valor seu acadêmico.

Sobre as novas orientações, discorre Rémond:

“As novas orientações da pesquisa histórica estavam em harmonia com o ambiente intelectual e político. O advento da democracia política e social, o impulso do movimento operário, a difusão do socialismo dirigiam o olhar para as massas. A compaixão pelos deserdados, a solidariedade com os pequenos, a simpatia pelos “esquecidos da história” inspiravam um vivo desejo de reparar a injustiça da história para com eles e restituir-lhes o lugar que tinham direito.” (2003. p. 19)

Para Rémond, o conflito travado entre as gerações de intelectuais à respeito da história política não versava apenas sobre a oposição de pontos de vista, estando ligado, a algo de maior profundidade, o que classifica como problema de “raiz fundamental”. Essa raiz fundamental traduzir-se-ia então sobre a “natureza da realidade”, objeto crucial do conhecimento histórico. (RÉMOND, 2003. p. 19). O descrédito da história política é para Rémond (2003, p. 21), consequência de uma convergência de diversos fatores causada pela “evolução das realidades e a revolução dos espíritos”.

Logo, a realidade proposta pela nova geração estava ligada a tudo e a todo movimento que colocasse em evidência os verdadeiros protagonistas da história, o povo. O abandono do Estado como objeto principal traduz-se, no fato dele não representar o povo, exercendo o papel de “instrumento da classe dominante”. As contribuições dos estudos realizados por Marx e Freud, em suas particularidades, vieram a denunciar as atitudes excludentes do Estado, e inserindo o povo, as massas como objeto de movimentação dessa nova história, o primeiro evidenciando as lutas de classe e o segundo, ao associar os impulsos sexuais ao comportamento dos indivíduos. (RÉMOND, 2003, p.20).



Essa convergência de fatores que leva ao descrédito da história política acaba sendo no futuro, o elemento que impulsiona a retomada de seu estudo e sua ressignificação como matéria de pesquisa. Ao analisar o retorno da história política, Rémond nos indica que esse movimento torna-se notório a partir do surgimento da complexa questão da qual não detalharemos nesse trabalho, de como teria se desenvolvido a *“A vida política da França, na Alemanha Federal e na Grã Bretanha de 1945 a 1969?”*, afirmando que: *“Era sem dúvida uma das primeiras vezes que um recorte estritamente orientado para o político era elevado a tal dignidade pedagógica: uma homenagem de peso à volta às boas graças da história política.”*(2003. p. 21).

Tal questionamento, segundo Rémond, reverbera não somente sobre a retomada da história política, dando também início ao campo de estudo de elevado prestígio, o da *“História do presente”* ou *“História do Tempo Presente”*. A proposta trazida pela História do Presente seria a de reconhecer o status e rigor científico dos estudos sobre um período que ainda não caiu num passado definitivamente encerrado. (2003. p. 21) Através de seu início, a História do Presente traz consigo o que o Koselleck nos descreve como a experiência de aceleração do tempo, sendo essa, a nossa experiência cotidiana ditada por fatores como: a explosão demográfica e pelas alterações dos regimes políticos, por exemplo. (2006, p. 69).

Sendo a história um fruto de seu tempo, é importante que levemos em conta os *“modismos”* e *“tendências”*, da época, em sua maior parte conservadoras, em que os historiadores acabam por se orientar. Observada essa questão, torna-se importante durante esse processo em que os intelectuais estão repensando e quebrando os paradigmas da história política, é crucial o exercício de distinção e discussão a respeito das causas tanto que a levam ao esquecimento e as que levam seu ressurgimento. Dentro dessa perspectiva o autor nos situa da importância e da influência que os períodos de crise econômica quanto de Estado dão cabimento para as reestruturações das mais variadas ordens, sejam elas públicas, econômicas ou ideológicas.



Para além dessas reestruturações, Rémond aponta como atributo relevante no processo de reintegração da política como campo de pesquisa instigante da história é justamente “a ampliação do domínio da ação política com o aumento das atribuições do Estado” (2003, p. 26). Tal acontecimento acaba por ampliar as fronteiras que delimitam o campo do político, uma vez que, esse universo está sempre em expansão, segundo o historiador. A ampliação das fronteiras atravessadas pela história permite de forma espontânea, para o historiador, que a opinião pública retome seu papel de “cobrador” e fiscalizador do Estado, logo, a história política, passa a preocupar-se com problemas outrora nunca associados a sua responsabilidade. (RÉMOND, 2003. p. 24).

“Na verdade, ela não é mais a mesma história política, e sua transformação é um bom exemplo de como uma disciplina se renova sob a pressão externa e em função de uma reflexão crítica.” (RÉMOND, 2003. p. 23)

Ainda sobre a renovação da história política, Rémond, defende que:

“Á medida que os poderes públicos eram levados a legislar, regulamentar, subvencionar, controlar a produção, a construção de moradias, a assistência social a saúde pública, a difusão da cultura, esses setores passaram, uns após os outros, para os domínios da história política.” (RÉMOND, 2003. p. 24)

O desencadeamento da reestruturação da história política permite que trazer para discussão histórica elementos essenciais à sua compreensão dentre eles, a atuação e a importância dos intelectuais e de suas ideias. A participação dos intelectuais sela a união entre os campos da história política e a história das ideias, ampliando então, nesse aspecto a interação com as outras ciências iniciadas pela Escola dos Annales.

Nesse sentido, a interdisciplinaridade proposta pela Escola dos Annales foi primordial para o resgate da história política, uma vez que, a interação e união dessas ciências permitiam a realização de questionamentos que a história somente não seria capaz de abarcar independentemente.

Por meio do estabelecimento do diálogo entre as diferentes matérias, podemos destacar as “ciências sociais” como as de maior contribuição para a história. Através de seus questionamentos e discussões acerca do evolucionismo e da ideia de



progresso, permite que, tanto a história, quanto a historiografia tome intenso fôlego. No rol das contribuições realizadas pelas ciências sociais podemos destacar, por exemplo, a sociologia, com a escola criada por Émile Durkheim que tem como ambição segundo Dosse, unificar todas as ciências sociais através do conceito de casualidade social. (DOSSE, 2003, p. 40-1)<sup>22</sup>.

Apesar de a escola Durkheimiana refutar a contribuição de matérias como a geografia, da qual acusa de pensar de forma regionalista e individualista em detrimento de uma forma social e ampla como defendiam, foi da geografia com seu estudo humanizado da relação entre o homem e a natureza, que a história saiu dos arquivos como fonte única de pesquisa abrindo suas portas e conseqüentemente, da própria história política para pensar no tempo atual, ou seja, no presente. (DOSSE, 2003, p. 47-51).

“A outras ciências do homem em sociedade, a história política tomou de empréstimo noções e interrogações. Foi em contato com o que se chama de ciência política que ela se ingressou por fenômenos sociais que até então negligenciara [...]” (RÉMOND, 2003, p. 30)

Ainda no aspecto das renovações e interações com as outras matérias, Rémond discorre que:

“A ciência política, conjugando seus efeitos com a sociologia, obrigou o historiador a formular perguntas que renovam as perspectivas: assim, as noções de representação ou de consenso, cujo lugar é conhecido na reflexão política contemporânea, quando aplicadas a experiências antigas, lançam uma nova luz sobre acontecimentos e fenômenos cujo segredo se julgava ter descoberto e cuja significação se acreditava ter esgotado.” (2003, p. 30)

O movimento de humanização trazido pelas ciências sociais fez com que mais que outro grupo, a história política, possuísse maior atração pelos agrupamentos e associações, ou seja, pelo lado da coletividade. A partir de então, a história política, não pode mais ser ignorada. (RÉMOND, 2003, p. 25) Tudo estava ligado a política. Tudo é política. Mostrava-se então, o vigor com que a história política se articulava no meio acadêmico e também na população.

---

<sup>22</sup> DOSSE, François. A História em migalhas: dos Annales à Nova História. Bauru: EDUSC, 2003, p. 40-41.



Para Rémond, o nível de informação e compreensão do político sofre um grande aumento nos últimos 25 anos, justificado pela aparição de elementos como: “*o desenvolvimento de um jornalismo político próximo da ciência política, o surgimento de um gênero novo, o livro político.*” (2003, p. 25). Esse fenômeno constitui-se para o historiador como de intensa relevância, pelo fato de fazer com que os cidadãos sintam-se mais integrados ao corpo político e instigados a participar das decisões que afetam a coletividade. (2003, p. 25).

“*A história política não é mais a mesma*”, afirma Rémond. O êxito alcançado por ela, se dá em função da reflexão crítica movimentada por sua transformação/renovação, onde segundo o historiador francês, a renovação foi provocada pela rediscussão dos conceitos clássicos e das práticas tradicionais. (2003 .p 26.)

É no passado renegado da história política, que os intelectuais irão encontrar os fatos e espaço para sua renovação. Rémond nesse sentido, fala então sobre os precursores do redescobrimento da história política, citando nomes como Charles Seignobos, André Siegfried, François Goguel, Alain Lancelot, Albert Thibaudet, dentre outros.

É relevante estarmos atentos que as escolhas de tais nomes para ocupar o loco de “precursores da história política” justificam-se com base em dois objetivos comuns. O primeiro deles é o fato desses nomes estarem ligados aos variados segmentos de estudo das ciências sociais, ou seja, a interdisciplinaridade, sendo esta: “*o ar que ela (a história política), precisa para respirar.*” (RÉMOND, 2003. p. 29). O segundo objetivo, seria o de “fazer justiça” ao papel fundamental dos intelectuais, derrubando a visão simplista construída acerca da história política.

“Esta reunião de nomes, por mais limitada que seja, tem outro interesse: manifesta um traço característico que foi um fator decisivo da renovação da história política – a diversidade de procedências, a variedade das formações, numa palavra, a pluridisciplinaridade. Dois historiadores da academia, dois professores de direito público e dois “amadores”, um formado na escola de geografia e outro vindo da crítica de livros.” (RÉMOND, 2003. p. 29)

Vital para sua renovação, o encontro com as outras ciências refletiu-se de maneira desigual em suas contribuições para a história política como indica Rémond:



“A umas, a história política pediu emprestadas técnicas de pesquisa ou de tratamento, a outras, conceitos, um vocabulário, uma problemática.” (2003. p. 29)

Da matemática, a história política toma emprestado os procedimentos estatísticos e o raciocínio, da psicologia social, os procedimentos que permitem uma aproximação ao entendimento dos comportamentos humanos, da ciência política, herda o interesse pelo estudo dos movimentos e comportamentos sociais ligados a política.

No campo das contribuições que foram tomadas emprestadas pela história política, talvez a que mais tenha contribuído, não desmerecendo as outras, foi a da linguística, campo esse que trataremos de forma específica mais à frente deste capítulo, através das reflexões desenvolvidas pelo historiador da Escola de Cambridge, Quentin Skinner. A linguística, desperta na história política o interesse pela análise do discurso, o que por sua vez, “redobrou o interesse tradicional que os historiadores tinham pela leitura dos textos”, ofertando também, “novos métodos de tratamento e interpretação.” (RÉMOND, 2003. p. 30)

A linguística concede à história política, o acesso as peças chave para a o avanço em direção ao comprometimento com a realidade cobrada pela história em relação a interpretação dos fatos e fenômenos vivenciados. Por meio da Escola de Cambridge, a linguística permitiu de maneira especial que a história política pudesse dar um papel proeminente a contribuição dos intelectuais e assim, uma interpretação mais escrupulosa possível de suas obras.

Esse método permite-nos pensar intelectualmente as ideias e conceitos, restituindo e dando suporte as condições sociais de sua emergência, a relação entre enunciador /destinatário, como os vestígios deixados pelo sentido enunciado na longa duração até o tempo presente, resolvendo então, um dos maiores problemas atribuídos à história política: a duração dos fatos.

Sobre essas contribuições, o historiador inglês Peter Burke descreve que dos três ensaios mais duradores publicados no decorrer da década de 1960 pelos principais membros dessa “escola”: “*The History of Political Thought: A Meilwdological Enquiry*” de John Pocock, “*The Identity of the History of Ideas*” de John Dunn e “*Meaning and Understanding in the History of Ideas*” de Quentin



*Skinner.*”, foi esse último (o de Skinner) que provocou mais discussão, devido a sua maior abrangência conceitual, tornando seus objetivos precisos e específicos. (BURKE, 1992, p. 273)

Situando-se no cruzamento da filosofia, da história, da ciência política e da linguística, a Escola de Cambridge tomou caminhos contrários ao estruturalismo adotado pelos franceses, adotando então, reflexões de ordem epistemológicas, permitindo com que essa escola, inaugurasse um método para a história intelectual onde é dado um papel de extrema relevância ao contexto e a singularidade das situações históricas, renovando e aprimorando os tipos de problematizações da história.

Em seu ensaio *“Sygnificado y Comprensión em la historia de las ideas”*, Skinner irá realizar um trabalho minucioso a respeito da importância e dos cuidados metodológicos que os historiadores que trabalham com a história das ideias e da histórias ideias políticas precisam ter ao se dedicar a tal estudo, evitando que sejam induzidos as confusões como refere-se.

“El intento de ejemplificar esta afirmación debe ser necesariamente un tanto crítico y negativo. Lo emprendo aquí, sin embargo, em la creencia de que puede producir conclusiones mucho más positivas y programáticas, puesto que la naturaleza de la presente confusión en la historia de las ideas no senala meramente la necesidad de un enfoque alternativo, sino que también indica qué tipo de enfoque debe adoptarse obligatoriamente si se pretende evitar dichas confusiones. Creo que esse enfoque alternativo sería más satisfactorio como historia y, por otra parte, que serviría para otorgar a la historia de las ideas su propio sentido filosófico.” (SKINNER, 2000, p. 150)

Em sua visão Skinner, afirma que o historiador que se compromete com esse tipo de estudo (o da história das ideias), deve procurar o melhor meio de compreender e interpretar as obras, principalmente as clássicas. O historiador defende ainda, que obedecendo aos princípios propostos pela Escola de Cambridge poderemos chegar a uma melhor compreensão universal sobre a realidade política, identificando, por exemplo, no campo de estudo os elementos da política que são atemporais e não modificados “intemporal y perene” e também os que podem ser ressignificados com o tempo. (2000, p. 151)



A intenção de Skinner e dos outros intelectuais que formam a “Escola de Cambridge” consiste numa tentativa de revelar, trazer à tona as mudanças de intenções e convenções com o intuito de entender como incide a influência do estudo histórico atual a respeito das idéias éticas, políticas e religiosa. Discute-se também sobre uma proposta de minimizar ou retirar os vícios do historiador, a exemplo, da já discutida ideia equivocada da necessidade de colocar-se no lugar do outro para justificar sua intenção, o que por sua vez, leva o historiador ao erro, e reafirmando a hostilidade ao campo de estudo. (2000, p. 151-2)

Para o historiador francês especialista em história política e cultural do século XX Jean-François Sirinelli o estudo dos intelectuais e o retorno da história política é um fenômeno bastante recente da história, sendo iniciado no final da década de 1950 e início de 1960, sendo o segundo ainda mais tarde, ganhando força somente em meados da década de 1980.

Para Sirinelli a segunda metade da década de 1970 é um período primordial para discutirmos a saída do estudo sobre a intelectualidade do vazio em que foi jogado. Essa década segundo ele trouxe de volta o interesse para o campo da história dos intelectuais mesmo que de forma tímida quando comparadas, por exemplo, as pesquisas em história medieval de Jacques Le Goff e Bernard Guenée ou até mesmo as da história moderna de Robert Mandrou, Daniel Roche e Robert Darnton.

Nesse sentido, Sirinelli afirma que dentre todas as causas que deixaram a história dos intelectuais no “ângulo morto da pesquisa” estava muito mais ligado a falta de sensibilidade do olhar do historiador para aquele estudo, do que o descrédito propriamente dito, apresentando-se assim, uma “história nascente, mais que renascente.” (2003, p. 231)

“A história dos intelectuais tornou-se assim, em poucos anos, um campo histórico autônomo que, longe de se fechar sobre si mesmo, é um campo aberto, situado no cruzamento das histórias política, social e cultural.” (SIRINELLI, 2003, p. 232).

Os motivos desse resgate estão relacionados a fatores múltiplos dos quais, o primeiro estaria ligada a própria história dos intelectuais e o segundo, ligado à



evolução do status da história política e da história recente. (SIRINELLI, 2003, p. 237)

Esses dois fatores permitiram que aos poucos a definição de um novo foco para o estudo da história política e que por sua vez, amplia-se a atinge também a história de maneira universal, passando então, a realizar uma abordagem mais voltada para coletividade e reconhecendo a relevância que a história recente havia alcançado nas últimas décadas.

Essas mudanças ampliaram o grupo dos intelectuais ao longo das décadas como aponta Sirinelli. Permitiram também um estudo aprimorado sobre a história das mentalidades como discorre Chartier, movimento esse primordial para que a historiografia francesa voltada ao estudo do político exercesse sua tomada de consciência, uma vez que:

“A atenção deslocou-se então para os objetos (os pensamentos e gestos coletivos diante da vida e da morte, as crenças e rituais, os modelos educativos, etc.) até então próprios a investigação etnológica e para novas questões, amplamente estrangeiras à história social, dedicando-se antes de tudo a hierarquizar os grupos construtivos de sociedade” (2002, p. 39)

A tomada de consciência representou para a história e para historiografia a abertura de novas práticas e domínios. Logo, seria necessária uma reformulação no interior do campo da história intelectual. Ao citar Alphonse Dupront, essa reformulação poderia ser entendida como uma “*desqualificação da maneira antiga de fazer a história das idéias.*” (CHARTIER, 2002, p. 40), para que assim, se consolidasse a renovação do estudo do político, derrubando a hostilidade construída ao longo das décadas a respeito desse campo de estudo como afirma Burke. (1992, p. 279)

## **Bibliografia**

BURKE, Peter. **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CHARTIER, Roger. **A Beira da falésia:** a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.



CUNHA, Diogo. **Os conceitos de democracia e revolução no pensamento autoritário de direita entre a ditadura do Estado Novo e o fim do regime militar**. Revista Política Hoje – Volume 27, Edição Especial, 2018.

DOSSE, François. **A História em migalhas: dos Annales à Nova História**. Bauru: EDUSC, 2003.

GOMES, Ângela de Castro e HANSEN, Patrícia (org.). **Os Intelectuais mediadores**. Práticas culturais e ação política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **O futuro passado dos tempos modernos**. In: Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: EdPUC-Rio, 2006.

RÉMOND, René. “Uma história presente”. In: \_\_\_\_ (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**, São Paulo, Alameda, 2010.

SKINNER, Quentin. **Significado y comprensión en la historia de las ideas**. Prismas: revista de historia intelectual, n.4, 2000.

SIRINELLI, Jean-François. “**Os intelectuais**”. In RÉMOND, René. (org.). Por uma história política. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político**. J. G. A. Pocock; Sérgio Miceli Pocock (org.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.



## **REPRESENTAÇÃO INDÍGENA NO ÂMBITO ESCOLAR, SOCIAL E EXPERIÊNCIAS A PARTIR DO PROGRAMA DE INICIAÇÃO À DOCÊNCIA**

Gleicyelle da Silva Oliveira<sup>23</sup>  
Lourival Alves Cavalcante Júnior<sup>24</sup>  
Saelen da Silva Pinto<sup>25</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é relatar algumas das vivências no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência, dando ênfase ao projeto nomeado como: “Todo dia é dia do Índio” que foi aplicado pelos bolsistas do PIBID da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, com o auxílio da professora mestre: Deysiane Bezerra, na Escola Estadual Graciliano Ramos, localizada no município de Palmeira dos Índios. O projeto tem como intuito contribuir para a formação dos estudantes, ajudar a desconstruir estereótipos e valorizar a identidade Indígena, ressaltando a sua importância e contribuição para a formação brasileira, visto que a lei 11.645 de março de 2008, torna obrigatório o estudo da história indígena no âmbito escolar. Ademais, haverá também a discussão sobre a representação dos índios na esfera escolar e social. Tendo como suporte teórico: Fernanda Nardes da Trindade, Adelson Lopes Peixoto, Kleber Rodrigues e Diogo Francisco Cruz Monteiro.

**Palavras-chave:** Indentidade; Índios; Alunos.

### **Introdução**

O subprojeto do curso de História intitulado como: “Saberes e Práticas do Ensino de História Afro e Indígena: memória, imagem, oralidade e patrimônio” da Universidade Estadual de Alagoas, localizada em Palmeira dos Índios, vem sendo desenvolvido em parceria com o Programa Institucional de Bolsas de Início à

---

<sup>23</sup> Graduanda em história pela Universidade Estadual de Alagoas e bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. Gleicyelle.oliveira@gmail.com

<sup>24</sup> Graduando em história pela Universidade Estadual de Alagoas e bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. Lourivaljunior132902@gmail.com

<sup>25</sup> Graduanda em história pela Universidade Estadual de Alagoas e bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. saelensilva123@gmail.com



Docência – PIBID, financiado pela Coordenação de Apoio de Pessoal de Nível superior – CAPES, em três escolas de educação básica: Escola Estadual Graciliano Ramos, Escola Estadual Manoel Passos Lima e Escola Estadual Egídio Barbosa, todas localizadas também em Palmeira dos Índios.

Este artigo tem como objetivo, em grande parte, relatar sobre o projeto intitulado como “TODO DIA É DIA DO ÍNDIO”, que foi criado e desenvolvido na Escola Estadual Graciliano Ramos, pelos bolsistas do PIBID, com o auxílio da supervisora de história, Deisyane Bezerra, e o apoio de alguns colegas.

A montagem do projeto deu-se a partir de uma reunião realizada pelos participantes do PIBID – bolsistas e supervisora, que ao pensar em uma dinâmica para ser desenvolvida no Dia do Índio, que no Brasil é celebrado em 19 de abril, chegaram à conclusão de que para lembrar da importância desses povos para a formação da identidade nacional brasileira não é preciso um dia específico, tendo em vista também a lei 11.645 que torna obrigatório o ensino da história e cultura Afro e Indígena no âmbito escolar.

Desse modo, o projeto estendeu-se durante o mês de abril e o início de maio, no qual inicialmente houve uma apresentação da proposta para os alunos e em seguida iniciou-se a realização das mini palestras semanais, que tiveram as seguintes temáticas: Identidade, Religião e Representatividade Indígena, todas executadas durante o período de aula de história para estudantes de ensino médio.

Ao final houve uma culminância que foi realizada durante três dias seguidos com todas as turmas do 1º ao 3º anos, em um espaço cedido pela equipe organizadora da instituição. Haja vista que os palestrantes que fomentaram os debates, são convidados que pesquisam sobre a temática Indígena.

Ademais, também serão pontuadas algumas problemáticas que estão presentes na maior parte dos livros didáticos e em determinados meios escolares e sociais, tendo em vista a associação que é feita da imagem do índio do passado no presente. Essa análise, em particular, é baseada no suporte teórico de alguns autores, não estando vinculada ao projeto desenvolvido na escola.



## **Representação indígena no imaginário do aluno**

O anacronismo feito com relação a imagem do índio vai refletir no imaginário do aluno, visto que ao pensar em como foi descrito o índio em 1500, na carta de Caminha, haverá semelhanças com o modo que é retratado na visão atual. Haja vista que continuam, em grande maioria, esteriotipando o indígena como uma pessoa que não usa utiliza vestimentas, e com os mesmos traços físicos do período colonial.

Essa visão do índio estereotipado pode ser encontrada, por exemplo, em livros, como no livro escrito por José de Alencar intitulado Iracema. Nele, a personagem principal, Iracema, será a menina ingênua que mora em uma aldeia, e fará uma conciliação entre o homem branco e o índio, trazendo a ideia de que o processo de colonização foi algo pacífico e romantizando a dominação de um povo sobre o outro.

O índio padronizado estará inserido também no livro didático, uma vez que o índio só aparece no capítulo que fala da colonização e raramente reaparece em outro momento, como se o indígena, depois desse período, nunca tivesse existido. No entanto, o que de fato aconteceu foi um período de silenciamento, para que a sua cultura e tradição fossem preservadas, sem que houvesse mais uma intromissão do 'homem branco' referente ao padrão utilitário da cultura europeia.

Assim, percebe-se o total descaso que a sociedade tem com o percurso histórico indígena e os processos de mudanças, que será refletido no livro didático e no imaginário de grande parte dos alunos, gerando diversos preconceitos com relação a cultura dos indígenas.

O índio padronizado estará inserido também no livro didático, uma vez que o índio só aparece no capítulo que fala da colonização e raramente reaparece em outro momento, como se o indígena, depois desse período, nunca tivesse existido. No entanto, o que de fato aconteceu foi um período de silenciamento, para que a sua cultura e tradição fossem preservadas, sem que houvesse mais uma intromissão do 'homem branco' referente ao padrão utilitário da cultura europeia.



## **Apresentação do Projeto**

O projeto foi elaborado pensando nas fronteiras e carências existentes ao debater a história e cultura indígena na sala de aula, sendo que os livros didáticos deixam lacunas a serem preenchidas e a carga horária extensa dos professores, muitas das vezes, impossibilita a criação de dinâmicas e projetos interdisciplinares.

Mas para que o projeto entrasse em vigor foi necessário que o nosso público alvo – alunos, antes de mais nada, conhecesse sobre o mesmo, a fim de que houvesse uma maior interação entre os bolsistas e os alunos, possibilitando um melhor aprendizado. Dessa forma, foram apresentadas todas as etapas do projeto, as metodologias que seriam usadas e os objetivos, separadamente por turmas durante a aula de história. Além disso, foi levado um documento sobre o projeto para a coordenação e direção a fim de que os funcionários da instituição estivessem a par do que estava sendo desenvolvido na escola.

## **A importância do debate sobre Identidade**

Durante muito tempo, acreditou-se na noção do índio aculturado que perdeu sua identidade étnica no decorrer do processo de colonização, essa concepção se deu, em grande parte, por meio de historiadores e antropólogos que estudavam a cultura como algo imutável. No entanto, com o passar do tempo, novos métodos e formas de pensar a história e o conceito de cultura foram surgindo, sendo influenciados por vários movimentos indígenas que buscavam o reconhecimento dos mesmos e dos seus processos de mudanças.

A partir dessas novas abordagens, a história da trajetória indígena no Brasil começa a ser repensada, havendo uma maior valorização por parte dos pesquisadores em relação ao dinamismo cultural. No entanto, grande parte da sociedade contemporânea continua a procurar o nativo de 1500 nos dias atuais, sendo que haverá variações identitárias de acordo com as regiões, a etnia e os processos de mudanças em que foram expostos. Um dos fatores principais para que haja essa



concepção estereotipada do índio são alguns livros didáticos de história, já que eles são instrumentos fundamentais de apoio teórico e metodológico na sala de aula e continuam trazendo os diversos grupos indígenas no passado, sem considerar suas transformações.

Portanto, pensando na escola como espaço de diversidade e de discussão das múltiplas tradições e narrativas, a mini palestra que teve como temática identidade buscou trazer, de forma resumida, o processo histórico brasileiro, evidenciando os contatos, imposições e as mudanças que ocorreram com o passar do tempo, afetando diretamente a cultura e a identidade indígena, principalmente no Nordeste.

Para a realização dessa pequena palestra, foi usado como suporte metodológico imagens que tinham como intuito mostrar que não se deve associar no presente a imagem do índio do passado, uma vez que a identidade indígena não vai ser definida a partir da vestimenta ou idioma, mas sim, por meio do sentir-se pertencido a um grupo, a uma trajetória. Outro material utilizado foi o audiovisual, ou seja, foram levados dois vídeos nos quais os próprios indígenas falavam o que é ser índio nos dias atuais.

### **A importância do debate sobre representatividade**

A representatividade do indígena brasileiro na política faz-se de extrema importância, haja vista que é nessa vertente que o povo indígena tem buscado um maior debate e ouvidoria referente às suas necessidades, uma prova dessa busca é que houve um aumento significativo de sua participação em candidaturas nas últimas eleições. Em 2018, segundo o Globo, o número que se candidatou a cargos eletivos cresceu 45,8% em relação a 2014, saindo de 85 a 124 candidaturas.

Na última eleição, pela primeira vez, uma mulher indígena foi eleita à Câmara dos Deputados, em mais de 190 anos de existência da casa. A candidata Joenia Batista de Carvalho, mais conhecida como Joenia Wapichana, de Roraima, conseguiu mais de 8 mil votos. Mais que isso, ela também é conhecida por ser a primeira mulher indígena a se formar em direito no Brasil. Antes de Joenia, o único indígena que



obteve a vaga também na Câmara, foi Mário Juruna eleito entre os anos de 1983 e 1987. A partir desses dois casos é notável que apesar de ser um número ainda baixo, ele representa a busca incessante dessa parcela da população por voz e reconhecimento frente ao seu legado cultural, historicamente deteriorado. Sem sombra de dúvidas, há uma maior mobilização na atualidade que permite que esse envolvimento seja notado, além de ser entendido como sinônimo de uma possível mudança de visibilidade e aceitação.

Pensando em casos mais próximos dos alunos com os quais desenvolvemos nosso projeto, abordamos o caso do Deputado Estadual Gervásio Raimundo, do PTB, que apresentou um projeto de Lei na Assembleia Legislativa Alagoas, em 2003, após ter uma fazenda de 35 hectares desapropriada e paga pela Funai para abrigar índios Xukuru-Kariri, na região da Mata da Cafurna. No projeto em tese, o deputado propunha a redução do nome do município, visto que “lá não era terra de índio”, mas sim “Palmeira é de todos”. Quem seria ‘todos? Os empresários, comerciantes, fazendeiros e/ou até “gente trabalhadora que faz o progresso da região” como justificou o político. Infelizmente, ele reproduz um imaginário secular sobre os indígenas que os trata como uma parcela menosprezada, estereotipando-os da mesma forma que acontecerá em tempos passados, “(...) São preguiçosos, só vivem bebendo cachaça e a fazenda que praticamente me tomaram vive lá abandonada sem produção alguma” foram algumas das palavras do Deputado.

Em 2013, houve novamente o movimento chamado “Palmeira para Todos”, formado por políticos, associações e até membros religiosos que solicitaram ao governo federal a modificação do nome da cidade de Palmeira dos Índios, como forma de protesto. Houve grande repercussão do movimento, nesse período, visto que tinha como objetivo o desejo de revisar, também, o processo de demarcação das terras indígenas a fim de retirarem as exigências pré-determinadas. Tendo como base esse acontecimento, há também o debate quanto a apropriação de nomes referentes ao índio, os quais não possuem ligações com as etnias. Principalmente, quando a faz por motivações comerciais, de modo que esse povo ora é tratado como lenda e folclore, ora como inimigos e arruaceiros preguiçosos.



Seguindo essa linha de processos, em 2003, uma proposta cujas ideias faziam referência à constituição de um Parlamento Indígena, foi discutida durante o “Seminário Índios e Parlamentos”. Um de seus objetivos era fazer uma ponte entre as necessidades e opiniões das comunidades indígenas e os ministérios, o que fortaleceria o movimento indígena, visto que, por exemplo, quando temas que envolvessem diretamente as comunidades indígenas fossem analisados, elas seriam contratadas para opinar e tomar decisões sobre os critérios em destaque.

A representação em mídias sociais e televisivas representa pontos tanto positivos quanto negativos. Embora ela contribua, em partes, para uma maior disseminação de sua história e o que de fato ocorre, também pode denegrir sua imagem. Nesse contexto é possível evidenciar o etnocentrismo presente, visto que sempre a situação é analisada a partir do olhar do outro. Isso é notório, por exemplo, em entrevistas com uma comunidade indígena. O entrevistador, de certa forma, já possui uma vertente a qual deseja abordar, além de possuir um segmento que lhe é imposto – coercitiva, geral e exteriormente, como diz o sociólogo Emile Durkheim -, seja ele religioso, cultural, político e/ou familiar. Dessa forma, embora haja o comprometimento do entrevistador, seu olhar nunca trará total imparcialidade.

Portanto, pensar no índio e no desenvolvimento de trabalho em sala de aula, principalmente, no contexto da educação básica, é pensar que o dia do índio está além da ideia de fazer o ‘cocarzinho’ de emborrachado e pena de papel brilhoso, e o pintar como brincadeira ou folclore. É importante que haja meios de modificar, inicialmente, a forma que eles são vistos e como o tema se faz presente em contextos escolares, mesmo que haja resistência por parte das escolas que, infelizmente, tendem a trabalhar o tema assim como faz Xuxa na música: com uma versão pequena e omissa do que, de fato, é ser índio no Brasil – ainda mais na atualidade.

Dessa forma, a mini palestra que teve como temática Representatividade foi sustentada em cima desses debates e questionamentos, que fizeram com que todos juntos pudessem refletir acerca da representação do indígena no meios políticos e sociais, principalmente dentro da cidade na qual residem, que tem não apenas o nome, mas a presença de diversos indígenas que não possuem a visibilidade



necessária. Para que os alunos despertassem uma maior criticidade com relação ao que é visto e ouvido por eles, foi usado como apoio metodológico, a música da Xuxa, um episódio no sítio do pica pau amarelo e imagens que são vistas cotidianamente.

Acerca do índio no livro didático, a partir do 6º ano, ele é trazido sob a nuance do “Descobrimento do Brasil”, cuja palavra ‘Descobrimento’ ainda se faz presente em alguns materiais didáticos, embora totalmente errônea. Isso simboliza não só sua invisibilização histórica quanto à formação do país, como também sua “pseudopassividade” frente todas as atrocidades cometidas pelos europeus. Depois disso, ele desaparece dos livros e só retorna no 9º ano, quando é abordado sobre polarização, globalização, sendo associado ao fruto desse contexto. Onde estava o índio durante o período entre os sec. XVI e sec. XX?

Além disso, é preciso desconstruir a ideia da criação do dia do índio, que teve início durante o governo de Getúlio Vargas. Vargas tinha uma intenção clara de criação de uma identidade puramente nacional, que perpassasse o mito das três raças formadoras: o branco, o negro e o índio. Depois dele, a ideia de país multicultural ganhou destaque, principalmente quando nos anos 60 é criado o parque nacional do Xingu, e os irmãos Villas Bôas surgem com a ideia de procurar o índio exótico, bem como “o brasil da terra dos papagaios e do índio nu”, o que ficou característico para aquele período pontual. A partir daí, intensificou-se a discussão de que o índio era o povo brasileiro e o povo brasileiro está presente em todos os eventos da sua história em período comum.

São esses contextos que trazem à tona a necessidade de maior questionamento sobre os fatos, além de uma maior desmistificação do que nos é imposto, e uma incessante busca por respostas como: O que penso sobre índio? Que índio eu conheço? E qual o lugar que ele ocupa na sociedade e se, de fato, é esse o lugar que ele deveria estar.



## **A importância de debater Religião**

Devido ao processo violento de colonização, dando ênfase principalmente na região do Nordeste, algumas etnias indígenas criaram mecanismo de preservação cultural e resistência. Para que essa proteção fosse possível foi necessário a criação de fronteiras, que nesse caso seria a partir dos rituais, servindo tanto como fortalecimento da identidade quanto divisão entre o não índio e o índio.

Para o debate em sala, sobre religião, contamos com a presença de Yuri Franklin, aluno da Universidade Estadual de Alagoas, que sustentou a discussão a partir da sua linha de pesquisa que é com a etnia Jiripankó. De início, foi apresentado o contexto histórico que se deu a formação desse povo, para que os alunos se sentissem situados diante do que estava sendo discutido, e logo após foi abordado sobre alguns rituais que são abertos ao público, como por exemplo o Menino do Rancho e a Corrida do Umbu.

Essa discussão teve como intuito levar os alunos a refletir sobre a diversidade religiosa presente do Brasil, uma vez que é a partir do conhecimento sobre o outro que os preconceitos passam a ser desconstruídos, ou pelos menos amenizados. Usou-se durante essa apresentação como apoio metodológico, slides, imagens e vídeos, método muito útil nesse momento uma vez que a apresentação de alguns rituais que até então maior parte da turma não conhecia, despertou a curiosidade de querer saber mais.

## **Culminâncias**

Após as pequenas palestras tidas em sala de aula, ministradas pelos pibidianos, foi dado início as culminâncias, ou seja, o momento final do projeto no qual os alunos, em meio as palestras, poderiam esclarecer suas dúvidas sobre o que foi trabalhado em relação a temática indígena e somar mais aprendizados. Ademais, houve também uma exposição fotográfica, no corredor das turmas, para que todos da instituição pudessem apreciar um pouco mais sobre cultura indígena.



A culminância foi realizada durante os dias 7,8 e 9 de maio. O primeiro dia, teve como convidados: Yuri Franklin e Vinícius Alves, ambos são alunos Universidade Estadual de Alagoas, UNEAL, e fazem parte do Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas, GPHIAL. O primeiro palestrante trabalhou de forma resumida, devido ao tempo, o processo histórico e o papel da mulher dentro do ritual do povo Jiripankó. Enquanto o segundo, trouxe o debate sobre o grafismo corporal dos povos do Sertão, frisando as etnias: Jiripankó e Kalankó, ressaltando suas especificidades.

No segundo dia, a palestra foi abordada por Adalto Santos da Rocha, aluno da Universidade Estadual de Alagoas, UNEAL, e participante do Grupo de Pesquisa em História de Alagoas, GPHIAL. Relatou sobre o povo Xucuru-Kariri em meio as cidades, de início fazendo uma breve contextualização sobre quem são, as diásporas e suas vivências para, de fato, poder abordar sobre o assunto.

No último dia, o convidado que ficou à frente dos debates foi o professor doutor e pesquisador José Adelson Lopes Peixoto, sua fala foi baseada, em grande parte, em torno das etnias indígenas existentes em Alagoas, principalmente na cidade de Palmeira dos Índios, de modo a situar melhor os alunos por estarem mais próximos deles, porém ele também fez um breve resumo sobre os processos históricos que levaram cada etnia indígena até os seus respectivos territórios, dando ênfase na demarcação de terras, nas diversidades culturais e religiosas.

## **Conclusão**

Ao decorrer do projeto, foi notório o quão necessário é esse debate por meio de indagações que foram surgindo por parte de alguns alunos. Foi perceptível, que mesmo em meio as dificuldades, como por exemplo as distrações, houve uma melhor compreensão por parte deles sobre quem são e, principalmente sobre a história do município em que moram. Logo, por meio dos temas foi possível refletir, em sala de aula, mais sobre a cultura do outro, desprendendo-se dos estereótipos e agregações folclóricas impostas para o índio criados pelo não-índio.



Os recursos teóricos e metodológicos usados no decorrer do projeto serviram como possibilidade de levar novas fontes e como materiais de ensino mais atraentes para o público que já é acostumado com essa tecnologia de projetar vídeos e imagens. Além de ter proporcionado momentos de reflexões, distrações e análises.

### **Referências bibliográficas**

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

BRASIL, Presidência da República. Lei 11.645, de março de 2008. Disponível em [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm). Acesso em: 30 de maio de 2019.

CAMINHA, **Pero Vaz de. Carta a El Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil**. São Paulo: Martins Claret, 2007.

COLARES, A.A; GOMES, M.A.O; COLARES, M.L.I.S. **História e Cultura Afro Brasileira e Indígena nas Escolas**: uma reflexão necessária. Campinas: Revista Histedbr, n°38, p.197-213, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Lisboa: Editorial Presença, 1895.

MOREAU, Felipe Eduardo. **Os Índios nas cartas de Nobrega e Anchieta**. Annablume, São Paulo, 2003.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha Identidade é Meu Costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó-Alagoas. Recife: UNICAP, 2018.

**Povos Indígenas no Brasil**. disponível em:  
<<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=10174> > acesso em 24 de maio de 2019

RODRIGUES, Kleber; MONTEIRO, Diogo Francisco Cruz. **As Representações dos Índios no Ensino de História Contemporâneo**: como a comunidade escolar sergipana observa os índios no livro didático. Sergipe: UFS, p. 1-15.

SANTOS, M.C.S. et al. **As temáticas Indígenas na Escola**: possibilidades e desafios a partir do trabalho com a literatura. II CONEDU: Realize.



SILVA, Thayan Correia. **REFLEXOS DE UMA IMAGEM:** Povos Indígenas, Quem São eles?. 2015. 10f.

TRINDADE, Fernanda Nardes de. **A Representação dos Índios na Escola:** a experiência de uma oficina pedagógica. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.



## **MEU SAGRADO SEU PROFANO: DIMENSÃO E DISSEMINAÇÃO DA INTOLERANCIA NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA**

Iara Katielle Pereira da Silva<sup>26</sup>  
Luanda Giulia Silva dos Santos<sup>27</sup>  
Silas Pita Pereira<sup>28</sup>

**Resumo:** As religiões de matriz africana chegaram ao Brasil quando africanos foram trazidos como escravos. A situação na qual os negros hoje vivem é o prenúncio de um drama religioso firmado na estrutura religiosa cristã, onde o cristianismo continua sendo a religião dominante e as religiões e cosmologias Afro-brasileiras e africanas continuam sendo marginalizadas, tratando-se das crenças candomblecistas a convicção de seus fiéis no sagrado apresenta-se na forma dinâmica de intensa interação e força. A cosmologia está presente em todas as partes, é vida e energia, são princípios concretos e místicos, vai além do homem, onde o indivíduo imerso nessa contingência cósmica sente-se ao mesmo tempo ameaçado e protegido pelas forças da natureza. Porém, diante de circunstâncias hostis e das proibições de suas práticas religiosas no período colonial, a população negra se refugiou nos terreiros e neste espaço reconstruíram seus símbolos e recriaram novas estrutura para resguardar suas crenças, continuando assim até os dias de hoje. O trabalho é norteado por Roger Bastide, Monique Augras, entre outros.

**Palavras-chave:** Terreiro; Sincretismo; Religião afro-brasileira; Repressão.

### **Considerações iniciais**

Ao pensarmos nas religiões de Matriz Africana devemos em primeiro lugar entender a cosmovisão que circula na África e o modo como essa religião chegou ao Brasil. A cosmovisão na África é baseada em uma ancestralidade, ou seja, as

---

<sup>26</sup> Graduanda do terceiro período do curso de História da Universidade Estadual de Alagoas - campus III, bolsista da CAPES no Programa Internacional de Bolsas de Iniciação a Decência (PIBID).  
E-mail: katielle.pereira1999@hotmail.com

<sup>27</sup> Graduanda do quinto período do curso de História da Universidade Estadual de Alagoas - campus III, bolsista da CAPES no Programa Internacional de Bolsas de Iniciação a Decência (PIBID).  
E-mail: Luanda\_giulia@hotmail.com

<sup>28</sup> Graduando do quinto período do curso de História da Universidade Estadual de Alagoas - campus III, bolsista da CAPES no Programa Internacional de Bolsas de Iniciação a Decência (PIBID).  
E-mail: silaspita244@gmail.com



comunidades e tribos tem um ancestral seja um curandeiro, guerreiro, rei, rainha que é visto como um tronco que liga todos da comunidade, criando uma frondosa árvore com ancestrais; bisavôs, avós, os pais, tios e primos, e a ausência dessas nomenclaturas gera o ubuntu, que é o mesmo que ‘Eu sou, porque nós somos’, ou seja, para o meu bem estar físico e mental eu “preciso está em conexão com o outro” e o “bem do outro me fará bem” dentro do ubuntu surge o conceito de família extensa, que fortalece a base e faz parte de um todo, no qual existe uma conexão com os vivos e mortos através da ancestralidade, essa ligação se dá pela família uma extensa linha cosmológica que liga as pessoas ao tronco/base ao ancestral. E por tal prática ter sido inviabilizada, surgiu uma ressignificação religiosa ancorada na religião cristã e a realização dos rituais em ambientes denominados de Terreiro, essas mudanças trazem uma estrutura ressignifica, provocando uma reestruturação cósmica na qual encontra-se uma forma de se conectar com seus antepassados, centrada na cosmologia, permitindo assim ligar-se a suas raízes identitárias.

A vinda dos negros para o Brasil teve maior predominância a partir do século XVIII, pois surge a necessidade da mão-de-obra nas grandes plantações de açúcar no Brasil Colônia, onde a princípio a mão-de-obra utilizada era a indígena, mas, a necessidade da substituição se deu devido à resistência desse povo. Desse modo, surgiu a necessidade da mão-de-obra negra nas grandes plantações de açúcar no Brasil, forçados a trabalhar e se adequar a cultura e religião dos dominantes, a população foi enquadrada em um conjunto de estereótipos que ainda se encontram presente no meio social contemporâneo e que se difunde de forma direta ou indireta na afirmação da identidade negra.

Em linhas gerais, o presente artigo pretende retratar da melhor forma possível a temática religiosa dos cultos de matriz africana e expressar as inquietações que ainda predominam até os dias de hoje, principalmente a depreciação e demonização atribuídas aos simbolismos e ritos. Tendo em vista todo um percurso histórico dos terreiros de candomblé como um espaço de manutenção religiosa e de apropriação de identidade, visto que a conexão com a cosmologia vai além das atividades ritualísticas, buscando sentidos e posturas de uma organização social.



## **A formação dos Terreiros e a dinâmica religiosa**

Ao chegar no Brasil o negro encontra-se longe do seu povo, longe de seu ambiente de costumes e inicia-se o processo de negação de suas danças, idiomas, religiões e até mesmo seu nome de origem; é preciso cortar os vínculos com a África e com familiares, assim, irmãos não poderiam ficar juntos, nem pais e filhos, isso para que esses povos não se articulassem e planejassem rebeliões contra o sistema escravocrata e as regras que lhes foram impostas.

A reconstrução do povo negro começa com a adaptação as novas terras. A inferiorização aqui no Brasil começa pelos nomes, aquele que era escravizado já não mais teria o nome que recebeu na comunidade na África por exemplo, se o indivíduo viesse da Costa da África provavelmente receberia um sobrenome como “DA COSTA” e alguns sobrenomes foram “ Dos Anjos, Dos Santos” com o intuito de também criar uma familiarização com a nova religião, pois a religião imposta era a Católica, e caso não cumprissem as exigências de seus senhores eram severamente castigados. Mas, os donos dos engenhos não sabiam que a base religiosa africana tem como ponto fundador a ancestralidade, assim os negros começaram a reconfigurar os espaços que os foram dados, e ressignificar os símbolos da nova religião imposta a eles; de forma direta o negro cultuaria seus ancestrais utilizando de uma equivalência, pois a imagens adoradas por eles era a do Deus e dos Santos Católicos. Surgindo assim, o sincretismo religioso onde há a fusão de elementos da religião do branco com elementos das religiões dos negros.

O sincretismo é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural. Neste a principal característica é a luta pelo "status", ou seja, o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à ideia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura. (VALENTE, 1955, p.41)

Assim, no coração de cada escravo estava a marca da ancestralidade, o poder de precedência e de determinação ao ressignificar um conjunto religioso, um caso comum era que em junho a adoração dos senhores de engenho era aos santos: São Pedro, São João e Santo Antônio, na ocasião os negros juntavam-se aos brancos para



adora-los com fogueiras, muita música e dança, mas na verdade estavam adorando a Xangô, divindade que representa uma autoridade de poder e de justiça no panteão dos Orixás, e tem o fogo como um de seus elementos representativo, essa permissão nascia mais de um interesse econômico do que religioso.

A primeira razão que levou os senhores a permitir aos escravos, ou nas tardes de domingo, ou nos dias feriados e “santificados por Nossa Muita Santa Madre Igreja”, divertirem-se “à moda de sua nação” era de ordem puramente econômica; tinham notado que os escravos trabalhavam melhor quando podiam divertir-se livremente de tempos em tempos... [...]. Mas havia outra razão menos fácil de recobrir com o véu pudico da religião [...]: era o alto preço dos escravos. A dança parecia-lhes uma técnica de excitação sexual, um incentivo à procriação, e por conseguinte um meio mais econômico de renovar seu investimento humano sem perda de capital (BASTIDE, 1971, p. 72)

Como veio para o Brasil diversas tribos, aldeias e comunidades de diversos lugares da África “O Brasil recebeu 40% dos africanos que compulsoriamente deixaram seu continente para trabalhar nas colônias agrícolas da América portuguesa, sob regime de escravidão, num total de cerca de 3,8 milhões de imigrantes.” (SCHWARCZ e STALING, 2015), a religião aqui no Brasil toma um novo sentido, além do sincretismo com a Igreja Católica, a religião africana se adapta a situação e ressurgiu com um culto aos Orixás de diversos lugares da África, pois cada nação é regida por uma divindade.

No Brasil os terreiros que é o espaço para o culto as divindades, surgem com um panteão com diversos Orixás, mas, a casa ou terreiro é regida apenas por um. Contudo, nascem duas religiões: a Umbanda, religião brasileira com traços africanos e o Candomblé uma religião de matriz africana sincretizada com a Igreja Católica; onde tentar entender essa cosmologia consiste em mergulhar em um mundo personalizado no qual o homem é guiado pelas forças da natureza, onde o sistema divino apresenta um ser supremo de poucas características e que é intermediado pelos orixás que são estabelecadores da vontade divina que tem o objetivo de manter o equilíbrio e a dinâmica da força e do axé<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Termo que corresponde a tudo que há de bom (felicidade).



Fazendo conexões com a religião cristã, o quadro abaixo<sup>30</sup> mostra signos<sup>31</sup> que tem no cristianismo, e que foram ressignificados, ganhando novos sentidos ou simplesmente tem seus nomes diferentes, mas, o mesmo caráter em religiões diferentes.

<b>CRISTÃ</b>	<b>MATRIZ AFRICANA</b>
DEUS	OLORUM
JESUS	OXALÁ
IGREJA	TERREIRO
CULTO	GIRA

O terreiro é um espaço de manutenção religiosa e é onde a dinâmica professada pela fé acontece, no terreiro ocorrem as giras que é o mesmo que reuniões ou culto, “Nesse espaço fazemos nossas preces, cantos, defumações, incorporamos as entidades para ajudar o próximo com conhecimentos que os guias trazem” (PEDRO, 2019), assim como os Cristãos tem a igreja como um espaço de socialização, comunhão com o próximo e um local para adorar ao seu Deus, o Terreiro para os Umbandistas e Candomblecistas terá essa mesma finalidade. A vida dos adeptos a religiões africanas nunca foi fácil, sempre marcada por perseguição, imposições e fases de ressignificações de culto e adaptações a novos espaços, que mesmo arrancados a força do seu continente da sua nação ao invés de desaparecer, a ancestralidade atravessou o Oceano Atlântico e resistiu a séculos e a escravidão.

De fato, resistir é preciso, não é de se surpreender que o problema de intolerância esteja ligado a algo ainda maior, tratando-se de seguir padrões pré-determinados do qual a transcendência, oferendas e sacrifícios nos rituais de matriz africana não se encacham.

---

<sup>30</sup> Feito a partir de entrevista com Pedro adepto a Umbanda e anotações resultantes da aula Tópicos Especiais da História da África ofertada por Professor Dr. Clébio Correia no curso de História da UNEAL – campus III, além de anotações pessoais feitas em uma visita a um terreiro de Candomblé em Arapiraca Alagoas.

<sup>31</sup> Elementos de um ambiente.



Praticadas por grupos socialmente inferiorizados, as religiões de matriz africana eram estudadas pelo viés que mais claramente se apresenta a enfatizar-lhes o caráter exótico, ou seja, que garantisse sua marginalidade, em relação ao modelo dominante. (AUGRAS; p.192)

A relação de transcendência no candomblé está ligada a ancestralidade e ao seu orixá guia, as manutenções da saúde utilizada no espaço religioso a transmissão e revitalização seja ela no âmbito físico ou psíquico, é no terreiro que se dá essa articulação. Fazer parte da religião, torna-se praticante, ser iniciado no mundo candomblecista é restaura-se simbolicamente pela dinâmica do axé.

### **Dimensões e disseminação: o ápice da intolerância**

Em todo esse contexto de preções e imposições os negros foram afetados tanto física como psicologicamente, distanciaram-se de suas raízes, suas crenças e parte da sua cultura, mas nesse mesmo cenário foram capazes de reestruturar um espaço e sincretizar seus santos, mascarando-se a uma religião com dimensões totalmente diferente da que era conhecida por eles.

O sincretismo abrange, no seu desenvolvimento como processo de interação cultural, e na sua função de prevenir, reduzir ou anular os conflitos, duas fases que, ao nosso ver, se podem comparar aos processos de acomodação e assimilação. (VALENTE, 1955, p.43).

Com isso, a população africana ressignifica a religião afro para assim resistir e resguardar sua cultura e seus costumes diante da doutrina predominante, porém, mesmo assim sofreram perseguições e repressões. Um conjunto religioso que tinha tudo para se findar no período de repressão colonial resistiu e ainda resisti em tempos de intolerâncias.

O posicionamento contrário as religiões de matriz africana deixam marcas no contingente cósmico e contribui para o intenso silenciamento dos costumes dessa população, essa realidade pode ser apontada como uma das razões que explicam o crescimento da intolerância e da marginalização da religião. O marco inicial de todos esses percalços enfrentados pelos adeptos do cosmo africano surgiu com a intensa predominância do catolicismo, como também com a desconfiança do que não é



conhecido , algo que ao olhar de quem está de fora torna-se exótico, essas classificações trazem algumas consequências que até os dias atuais são consideradas lembranças dolorosas, sofrimentos que marcaram a trajetória de uma religião ressignificada, que tinha e ainda tem o intuito de fazer uma ligação identitária de um povo com suas raízes e seus ancestrais.

O africano, também aquele transplantado para o Brasil, é um homem profundamente religioso. Para eles, o mundo invisível e espiritual é tão real e concreto como o mundo material. Todas as suas expressões culturais, sua arte, música e dança, são variações do tema fundamental de sua religião que impregna todas as esferas da vida social e cultural da comunidade africana. (REHBEIN, 1985, p.202)

Essa compreensão religiosa constitui uma identidade própria e um valor salvífico, tendo sua cosmovisão centrada em um sistema dinâmico de interação. Em virtude do contexto no qual os africanos foram trazidos para o Brasil, sofrendo as imposições, modificações e reinterpretações no qual o mundo religioso e cultural não tinha apenas que se adaptar a uma estrutura diferente e escravocrata, mas também teriam que adotar a religião que predominava no período, e diante de todas essas hostilidades e sujeições do ambiente, surgiu uma construção simbólica configurada e adaptada a um espaço físico, no qual conseguiram resguardar suas crenças e recriar novas estruturas.

Durante alguns anos a força e resistência dessa população se fizeram presente em suas formas organizacionais. Entre muitos problemas emergentes e as hediondas situações as quais foram submetidos, permitiram uma melhor definição da inquietação que ainda predomina nas comunidades religiosas. Na primeira metade do século XX, o estado de Alagoas foi acometido por uma das maiores barbarez já vista com relação a intolerância religiosa, que teve seu início motivado por conflitos políticos, mas, que trouxe serias consequências para os adeptos da religião no estado, os principais terreiros foram destruídos, mães e pais de santos agredidos e humilhados, um sistema religioso completamente desestabilizado pelo simples fato do então governador da época, Euclides Malta, ter sido acusado de frequentar os terreiros e está envolvido com “demônios”, justificativas essa que podia assim explicar a desestabilidade econômica e social pela qual o estado passava no período.



A situação que de fato provocou o evento que ficou conhecido como Quebra de Xangô no estado de Alagoas não está somente ligado a intolerância e a barbárie de 1912, mas, principalmente aos reforços dos estereótipos, a subalternidade da cultura e da história negra, e mais ainda a marginalização desse conjunto de práticas que acaba por constituir um mecanismo de exclusão desse povo. Porém, como muito bem colocado por Bastide, não se matam os Deuses, pode-se derrubá-los de seus pedestais, o que pode explicar a extrema e eficaz resistência cultural e religiosa dessa população. E assim, entre muitos problemas emergentes no meio social brasileiro que também contribuiu e ainda contribui na inferiorização dessas práticas, estão a não aceitação das religiões Afro-brasileiras.

[...] a, situação que mais preocupa o chamado povo-de-santo é a constante pressão ou opressão exercida pela sociedade dominante que parece refratária a aceitar o candomblé como elemento integrante da vida religiosa brasileira e sustentáculo dinâmico da herança cultural africana no Brasil. (BRAGA, 1990, p.13)

A realidade colocada por Júlio Braga nos mostra o quanto a sociedade está distante de compreender o processo de colonização de onde emergimos, o sofrimento de um complexo de invasões e imposições que marcaram a trajetória de um povo de diferentes ramificações culturais e linguísticas, mostrando mais que nunca o quanto a pluralidade cultural brasileira é desrespeitada.

### **Perseguição e demonização das práticas religiosas**

Todo discurso justificatório que tem por vezes caráter religioso, político ou até mesmo social, tenta convencer os demais que aquelas ações de subjugação são necessárias e muitas das vezes louváveis, escondendo as verdadeiras intencionalidades daqueles que estão na condição de dominador.

Desse modo, é importante destacar alguns dos aspectos que caracterizam esse discurso discriminatório: o teor racista, expresso desde do tempo colonial, onde a igreja em consonância com a coroa portuguesa afirmava a “ausência de alma” nos negros africanos, justificando assim sua escravidão como forma de redenção e falta



de humanidade. Em contrapartida, Portugal promovia o batismo coletivo dos africanos ainda em suas terras, descaracterizando-os, ferindo sua identidade e pondo em prática o projeto de cristianização mundial.

Tudo se resume nisto: os africanos cristãos tem que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus (HOORNAERT, 1979, p. 329).

O autor ainda descreve que a catequese dos negros foi feita diferente da dos indígenas, onde houve adaptações a suas condições, sendo chamada por Hoornaert de uma catequese de escravos, explicitando a inferiorização da etnia negra. A perseguição aos cultos afros e a imposição do catolicismo se deu também, por conta da conexão familiar, geográfica e ancestral que os rituais tinham, e que deveria ser cortada.

Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organizações clânicas, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro violou tudo isso. E o escravo foi obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas (BASTIDE, 1971, p. 30).

Não se limitando ao período colonial e escravocrata, e se adaptando as “necessidades” de cada sociedade e época, o discurso excludente se renova e nasce em mais um período de grande perseguição e demonização dos cultos afros, a década de 1930. Nesse contexto foi instaurada a busca e apreensão de pais e mães de santos, sobre tudo no Nordeste do país, que acomodava o maior número de negros e adeptos das religiões afro-brasileiras.

Para entender a década 1930 é necessário voltar um pouco no tempo e lembrar da Lei Áurea, assinada em 1888 e que pôs fim à escravidão no Brasil. Os ex-escravos teoricamente passariam a ter uma igualdade política e constitucional; temendo tais feitos e buscando desqualificar social e simbolicamente as crenças e práticas religiosas dos negros, é promulgado o Código Penal de 1890, o artigo 57, que estabelecia pena para quem



[...] praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão calculada de um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Apesar das religiões Afro serem sempre vista como feitiçaria, até então os legisladores não haviam sentido a necessidade de se criar leis que as proibissem, pois vigorava-se o estatuto da escravidão. Surge ainda nesse período, os primeiros estudos acerca das religiões afro-brasileiras, tendo como pioneiro o médico-psiquiatra, professor e antropólogo Nina Rodrigues, que apesar de racista, travava briga contra a perseguição policial feita aos candomblés, uma vez que acreditava que seguir o código penal colocaria em pé de igualdade os crimes cometidos por brancos e negros, e crente na “ciência” que revelava a inferioridade dos não-brancos, os negros não poderiam ter o mesmo julgamento que os brancos.

A ilegalidade das perseguições, segundo Nina Rodrigues, não decorreria apenas da forma arbitrária e violenta com que a polícia agia sobre os candomblés, mas também do fato de infringir a Constituição que, assentada em pressupostos de igualdade, assegurava liberdade de culto a todas as religiões, e o Candomblé, ou pelo menos, o Candomblé jeje-nagô, era verdadeira religião (DANTAS, 1984, s.p.).

Em 1932:

A questão legal foi consolidada pelo Código Penal de 1932, o qual manteve o que se referia ao exercício do curandeirismo e da magia. A questão do estudo científico, no Recife, teve continuidade no trabalho de Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e discípulo de Nina Rodrigues, quando criou em 1931 o Serviço de Higiene Mental (SHM). (CAMPOS E KOURYH, 2015, p. 166).

Nasce nesse momento da história uma disputa pela “caça aos xangôs<sup>32</sup>” no Recife, intelectuais disputavam com o poder policial o domínio dos candomblecistas, um pela prisão e repressão dos cultos e o outro pelo controle “científico”; ambos com objetivo comum, desqualificar e censurar a liberdade religiosa dos negros.

---

<sup>32</sup> Classificação dos terreiros em Recife.



[...]convém lembrar que, de conformidade com a interpretação de Nina Rodrigues e que se adequava à formação médico-psiquiátrica dos pesquisadores, a possessão era interpretada como uma síndrome patológica. Desse modo, o SHM era também um centro de estudos, onde os adeptos dos xangôs eram submetidos a “rigorosa observação” e “exames mentais”, pretendendo-se por essa via estabelecer um “controle científico” sobre os cultos, controle que deveria substituir a ação da polícia (DANTAS, 1984, s.p.).

Não bastando serem acusados de transtornos mentais, mentirosos, feiticeiros e charlatões, os Babalorixá e as Ialorixá<sup>33</sup> sofriam ataques nas ruas e difamações por parte da mídia que auxiliava na construção da profanidade dos rituais religiosos, assim como a vinculação com a suposta adoração a demônios. Ainda nesse contexto, surge uma “catalogação” advinda dos “donos da lei e estudiosos” do grupo étnico, contribuindo para desconfigurar a organização afro-religiosa.

Em suma, a oposição básica é entre religião e magia, entendida como uma oposição entre o Bem e o Mal, o uso legítimo e o uso ilegítimo do sagrado. Nos “bons terreiros”, os pais-de-santo “às direitas” usam um saber africano que eles detêm para adorar seus deuses, fazer religião. Por extensão, são respeitadores e úteis; eles não ameaçam a ordem da sociedade. Ao contrário, os que não têm competência... que não detêm uma verdadeira tradição africana, servem-se dela ilegitimamente para fazerem “despachos e catimbós”, ou seja, trabalhos de magia com que se pratica o Mal e se explora o povo. Esses são perigosos e constituem um “grupo à margem”, ou melhor, são marginalizados pelos intelectuais que, tomando a pureza da África como critério, através das suas classificações, fazem sobre os cultos um recorte em que o uso legítimo do sagrado coincide com a maior fidelidade às tradições africanas, predominantemente nagô. (DANTAS, 1984, s.p.)

A igreja católica também teve papel fundamental na disseminação do ódio e repúdio as crenças afro-brasileiras, seu poder perante a população e os governantes, resultante dos tempos coloniais, lhe deu e ainda lhe dar carta branca para influenciar positiva ou negativamente seus possíveis opositores.

[...] Estado e Igreja se juntaram numa caçada a todos aqueles que ameaçavam a ordem estabelecida. Dessa forma, ao objetivarem empreender uma caçada aos inimigos da Igreja, que automaticamente eram considerados inimigos do Brasil, elegeram as religiões afro-brasileiras como uma das mais perigosas práticas anticatólicas na sua luta contra os “elementos dissolventes de nossa civilização” (CAMPOS, 2004, p. 249).

---

<sup>33</sup> Pai e mãe dos segredos dos Orixás.



Vale ressaltar, que os comunistas também faziam parte da lista de inimigos da igreja e do Estado, tendo em vista a conjuntura político da época, com a instalação do Estado Novo. Nesse cenário de hostilidade e opressão, os grupos afro-religiosos não eram entendidos em suas complexidades e particularidades, ou seja, as distinções que conhecemos hoje entre as religiões de matriz africana como o Candomblé, Umbanda, Jurema sagrada, entre outras; qualquer ritual afro era denominado de uma mesma seita e chamados pejorativamente de macumba, xangôs ou candomblés<sup>34</sup>. Explicitando o desconhecimento e o estereótipo negativo sobre as religiosidades dos antigos escravos.

Já no fim da segunda metade do século XX e começo do século XXI, é notório a fortificação da luta e o protagonismo do povo de santo perante a sociedade brasileira, campanhas informativas e contra o preconceito religioso são amplamente divulgadas principalmente pela internet; debates e organizações de amparo são mais facilmente acessíveis, porém, pouca coisa mudou em relação as perseguições e intolerância religiosa contra os filhos de santos.

De acordo com o Jornal EXTRA, as primeiras prisões no Brasil por crime de intolerância religiosa aconteceram na cidade do Rio de Janeiro. Os acusados foram um pastor e um fiel da Igreja Geração de Jesus Cristo. Presos preventivamente, responderam pelos crimes de intolerância religiosa, injúria qualificada e incitação ao crime, de acordo com o artigo 20 da lei 7.437, de 1985, conhecida como Lei Caó<sup>35</sup>. Em março de 2009, o fiel incitado pelo pastor divulgou na internet um vídeo em que aparece ofendendo não só as religiões afro-brasileiras, mas também as polícias Civil e Militar e a imprensa. Nele, afirma que todo sacerdote das religiões afro-brasileiras é homossexual. Pelas informações contidas na reportagem, o crente já havia, em 2008, juntamente com mais três fiéis invadido e depredado o Centro Espírita Cruz de Oxalá, situado no bairro do Catete. Na ocasião, os quatro foram presos e tiveram como pena, o pagamento de cestas básicas (MEIRELES, 2009).

Campos e Kouryh chamam a atenção para configuração desse novo cenário mais agressivo e amparado na “eleição” de uma unidade religiosa tida como certa e digna de respeito, e as outras que devem ser extintas e combatidas para o bem maior.

---

<sup>34</sup> Termos que hoje são utilizados para caracterizar as religiões de matriz africana (neste caso o candomblé) em diversos estados do Brasil.

<sup>35</sup> Lei que define como crime o ato de praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.



Tais discursos ganham força com a ampliação das igrejas pentecostais e neopentecostais que tem a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como sua principal representante, onde teve destaque no seio social no país a partir da década de 1980 e utiliza dos meios de comunicação em massa disponíveis - rádio, televisão, impressa...- para aclamar seu sagrado e profanar o sagrado das religiões afro-brasileiras.

[...]. No seu livro **ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: Deuses ou Demônios?** é o próprio Edir Macedo, fundador e atual líder espiritual da Igreja Universal do Reino de Deus, que assim classifica os Orixás: “No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial”.(CAMPOS E KOURYH, 2015, P. 171).

A evangelização da IURD tem auxiliado diretamente para o aumento da violência contra os Terreiro, como podemos comprovar nos noticiários que relatam o crescimento de ataques aos terreiros religiosos de todo o Brasil.

Em maio de 2016, na Bahia, encontramos sinais dessa intolerância. O busto que homenageia Mãe Gilda - mãe de santo do terreiro Abassa de Ogun - foi depredado. Mãe Gilda faleceu após ser vítima de vários ataques de intolerância promovidos pelos evangélicos. A atual mãe de santo prestou queixa na delegacia e o caso é acompanhado pelo Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância denominado Nelson Mandela (OLIVEIRA, 2016).

A intolerância religiosa além de ferir diretamente quem sofre, também impossibilita o olhar desmistificador e acolhedor para o diferente e desconhecido. Os terreiros de Candomblé, Umbanda vão além de espaços sagrados para os adeptos das religiões de matriz africana, são também lugares de acolhimento para quem sempre foi deixado a margem da sociedade, é o elo entre o presente e o passado de um povo que foi sequestrado e teve sua identidade usurpada, é palco de comunhão entre ancestrais e seus descendentes.

Os terreiros não são apenas templos religiosos aonde uma parte significativa da população vai em busca de remédio para suas aflições: são ainda agências culturais, centros de educação. Por muito tempo, e para uma grande parcela de nosso povo, [...], foram os terreiros praticamente o único espaço onde pessoas pobres podiam educar-se, desfrutando de um ensinamento voltado para a sua valorização e efetiva integração comunitária. Não são apenas os



mitos, os ritos, as orações e uma complexa liturgia o que se aprende nos terreiros; não só as fórmulas de um código religioso, os padrões de uma música e de uma dança magníficas, os segredos místicos e terapêuticos de uma etnobotânica, os procedimentos de uma culinária sagrada, o jogo dos símbolos que inscrevem valores no corpo por meio de paramentos sutis; não só uma estética vivificadora, um cáldo apreço pela vida. Nos terreiros, um homem negro e uma mulher negra conhecem uma história que lhes foi tirada, reencontram seus ancestrais, reinventam o tempo perdido, vivem tradições que lhes dizem respeito; qualquer homem e qualquer mulher, acolhidos no seio dos antepassados africanos (e caboclos), aprendem uma fraternidade que ultrapassa todos os limites de cor e classe; aprendem a amar o divino que é sua origem e seu horizonte. Ganham respeito por si mesmos e pelos outros (SERRA, 2003, p.68-9).

Desse modo, o terreiro pode ser considerado um mecanismo religioso de defesa ao patrimônio cultural e espaço de sustentação da dinâmica e das funções religiosas. E essa estruturação utiliza-se de seus esquemas de defesa para driblar um sistema de padronização do qual a sociedade capitalista emerge, os terreiros surgem como um espaço que resguarda essas crenças e costumes e que possa alcançar uma continuidade através das gerações futuras.

### **Considerações Finais**

Tratar de cultura negra no Brasil é levantar aspectos de exclusão social e econômica, pontuando a resistência de todo um povo, possibilitando dar voz e vez para um conjunto que faz ecoar suas crenças e seus costumes, que difundem seu conhecimento a quem se permiti conhecer. Quando tratamos da história e dos percalços percorrido por toda essa população estamos mostrando a significativa contribuição na construção social brasileira, o discurso dessa população se faz presente na História, na história de um povo que persisti e que diante de tantas atrocidades resiste.

Situar essa permanência de um contingente cósmico e de uma cultura nos permitirá observar o quanto a organização, a construção de um espaço novo e as ressignificações desempenharam uma função benéfica a população negra, garantindo-lhes resguardar suas crenças e costumes e onde buscaram um sentido para sobreviver. O referido trabalho confronta a realidade de uma sociedade colonial com a então sociedade contemporânea, traz aspectos de um período trágico na



história de um povo que diante de todas as humilhações e degradações fizeram sua cultura, seus cultos e suas crenças tradicionais valer, surpreendendo a maioria com a destreza e inteligência conseguindo driblar as imposições de seus senhores.

## Referências

AUGRAS, Monique. **Transe e Construção de Identidade no Candomblé**. Brasília: Fundação Getúlio Vargas, 1986.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BRAGA, Júlio. **Candomblé: Força e Resistência**. IV Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás: São Paulo, 1990.

BRASIL, **Código Penal de 11 de outubro de 1890**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>, Acesso em: 26, maio. 2019.  
CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Marianos recatequizando Pernambuco. In.: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. V.3, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

CAMPOS, Zuleica, D. P. KOURYH, Jussara. R. Religiões Afro-Brasileiras: perseguições antigas e novas. **R. de Teologia e Ciências da Religião**. Recife, V. 5. N.1. P. 161-177. Dez., 2015.

DANTAS, Beatriz Gois. **De Feiticeiro a Comunista: acusações sobre o Candomblé**. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso em 25 de maio 2019.

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

MEIRELES, Sergio. Justiça manda prender pastor e jovem que atacaram umbandistas. **Jornal Extra**. 20, jun. 2009. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/justica-manda-prender-pastor-jovem-que-atacaram-umbandistas-303222.html>>. Acessado em 25 de maio 2019.

OLIVEIRA, Meire. Busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo em Itapoã. **Jornal A Tarde**. 04, mai. 2016. Disponível em <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1767901-busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-itapua>>. Acessado em 25 de maio de 2019.



REHBEIN, Franziska Carolina. **Candomblé e Salvação**. Ed. Loyola: São Paulo, 1985.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. STALING, Heloisa Murgel. **BRASIL: Uma Biografia**. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Letras, 2015.

SERRA, Ordep. O candomblé e a intolerância religiosa. In.: OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa**. Rio de Janeiro: DO&A, 2003.

SERRANO, Carlos. WALDMAN, Maurício. **Memória D'África: a temática africana em sala de aula**. Cortez, 3 ed. São Paulo 2010.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1955.



## **ESCOLA E CULTURA: A EXPERIÊNCIA DO POVO KARAPOTÓ PLAK-Ô**

José Robson Gonçalves Ferreira<sup>36</sup>  
Jeferson Pereira Santos<sup>37</sup>  
Humberto Mendonça Oliveira<sup>38</sup>

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo conhecer as ações culturais desenvolvidas na Escola Indígena Itapó, presente na aldeia Karapotó Plak-ô, município de São Sebastião /AL. Para tanto, adotamos a prática de visitas à escola e de conversas com professores indígenas e lideranças, a respeito das formas de construir conhecimentos e sua transmissão para as crianças. Sem apoio do governo do estado, responsável pelas escolas indígenas, em políticas de valorização do ensino específico e diferenciado, como produção de material didático para a escola e programas de formação continuada com a temática em História e Educação Indígena para os educadores da aldeia. Com relação ao material didático que chega até as escolas, ainda aborda uma versão estereotipada sobre a imagem dos povos indígenas, onde para a maioria da população predomina a imagem do indígena da época da colonização. Teoricamente estamos amparados em leituras de, BERGAMASHI (2007), FERREIRA (2010) e KAYAPO (2014).

**Palavras chave:** Educação indígena, Material didático específico, Karapotó Plak-ô.

### **Introdução**

A história do povo Karapotó é marcada por muita luta e resistência, tendo sua população ao longo dos séculos massacrada e expulsa de seu território além de conviver hoje com políticas públicas que não atende as necessidades da aldeia

---

<sup>36</sup> Licenciando em Geografia, Campus I da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL..  
joserobsongoncalves678@gmail.com.

<sup>37</sup> Licenciando em Geografia, Campus I da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL..  
jfpereira525@gmail.com.

<sup>38</sup> Licenciando em Geografia, Campus I da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL.  
humbertomendonca4000@gmail.com.



principalmente nas questões culturais e educacionais, a comunidade se vê num total abandono tendo como força o espírito da coletividade para superar dia a dia os obstáculos que aparecem. A escola se mantém pelo esforço dos professores e lideranças para dar aos jovens uma educação de melhor qualidade e manter forte os laços culturais se seus antepassados.

Segundo a Ana Lucia responsável pelo estabelecimento de ensino não há material didático específico para os alunos, os educadores seguem a mesma base curricular nacional, mas dentro da aldeia eles pesquisam e aprimoram os conhecimentos adquiridos pelos mais velhos além de resgatar traços de sua história e religiosidade para melhor inserir os jovens no contexto da comunidade.

### **A História do povo Karapotó plak-ó**

Para compreender a atual localização do povo Karapotó é necessário entender sua história de resistência e posteriormente de retomada de seu território. A presença dos Karapotó tem registro desde o século XVIII no território que hoje é os atuais estados de Alagoas e Pernambuco; de acordo com o relatório do departamento nacional de infraestrutura de transportes (DNIT), a denominação Karapotó vem de seus etnônimos Carapotó, Coropotios, Carapotios, Crobotis estes que habitavam o aldeamento Alagoa Comprida, na Villa do Penedo em 1739, segundo (DNIT,2011, p1):

Desde o século XVIII, contudo, se encontram referências históricas da presença de índios Carapotó, Coropotios, Carapotios, Crobotis – etnônimo de referência para os atuais Karapotó – em território do atual estado de Alagoas e Pernambuco. Sua presença é citada tanto entre os Karnijó (Fulni-ô) na serra do Comunati entre 1681/85 como habitando o aldeamento Alagoa Comprida, na Villa do Penedo em 1739. Há, também, registros de índios Carapotós no baixo São Francisco em 1759 e, particularmente, na localidade denominada Lagoa Comprida em Porto Real do Colégio junto aos Kariri-Xocó.

Por ter a tradição oral como principal meio de contar sua história, o povo Karapotó, não consegue fornecer datas exatas de sua ocupação, por isso em momentos de sua história falam em “tempo imemorial” para alguns acontecimentos, um desses eventos na história foi a migração que ocorreu “de parte da população



Karapotó da região de Salomé, atual município de São Sebastião, para Porto Real do Colégio, onde passaram a habitar no aldeamento Kariri-Xocó” (DNIT,2011, p1). Essa migração foi necessária para a sobrevivência da comunidade devido as percas de território para não índios, ainda de acordo com o DNIT,2011, p1:

Neste caso, observa-se que em 1982 o então presidente da Comissão Pró-Índio de Alagoas e antropólogo Clóvis Antunes encaminha para o delegado regional da Funai/NE, Leonardo Reis, cópia de um relatório enviado à presidência da Funai sobre os índios da Tribo Tingui, localizados no município de São Sebastião. Antunes refere-se a esses índios como Tingui, devido a uma localidade com esse mesmo nome que eles estariam reivindicando para habitarem. No relatório, Antunes menciona que dentre esses, 200 pessoas estariam vivendo em Porto Real do Colégio e um grupo menor em Terra Nova – município de São Sebastião – e que estariam mantendo “contato com a Funai para serem reconhecidos nos seus direitos como descendentes de índios”. Por isso, inicialmente na documentação produzida pelos próprios índios<sup>2</sup>, os atuais Karapotó aparecem sob o etnônimo Tingüi e/ou Tingüi-Kariri, inclusive, Antunes também cita os Tingui-Botó-Wakonã localizados em Olho d’Água do Meio ou do Taboado no município de Feira Grande

Durante a década de 1980 o cacique Juarez de Souza e o pajé Antônio Isidoro reorganizam os povos da aldeia para a retomada de suas terras, de acordo com relatos orais, eles não pertenciam ao etnônimo tingui, mas, ao Carapotó iniciando com isso um novo movimento de reconhecimento étnico e territorial segundo o (DNIT,2011, p2):

Os Karapotó, mesmo na condição de desaldeados, não deixaram de se relacionar com a região que atualmente ocupam, inclusive com a identificação de lugares sagrados cuja busca por significado esbarra na impossibilidade da revelação, como sugere estudos arqueológicos sobre o grupo: “Na localidade Fazenda da Vaca o cacique nos informou que encontraram um objeto enterrado dos antepassados que não pode ser revelado. Também havia cacos de cerâmica e a “raiz das primeiras raízes”, erva importante para os Karapotó, que também não pode ser revelada, fazendo parte do segredo da aldeia. Fizeram menção sobre a existência de uma fonte na área que foi cavada com “cavador de pau”, essa fonte foi extinta, segundo relato do Cacique fica próximo ao centro da aldeia”

Após apresentação de evidências da presença dos Karapotó na área hoje compreendida pela fazenda tabuado, sitio tapera e vizinhanças até as margens do rio boa Cica, o presidente da Funai da época Romero jucá Filho determinou por meio da portaria, a formação da equipe técnica para delimitação do território Karapotó “a antropóloga coordenadora do GT Maria de Fátima Brito, juntamente com desenhista,



engenheiro agrônomo e técnico agrícola passam a compor essa equipe” segundo DNIT,2011, p2

Em dezembro, Brito encaminha ao chefe do SID/DFU/3ª SUER o Relatório dos Trabalhos de Identificação e Delimitação da Aldeia Karapotó. Neste relatório é descrito que na área proposta de 1.810 hectares pelos índios, encontram-se “os antigos terreiros de dança, igreja e cruzeiro, que foram destruídos pelos invasores, além de estarem localizados os tanques para o abastecimento d’água, que foram cavados pelos índios, e ainda hoje existem naquele local”. Tratava-se de área que incluía “antiga Fazenda Tingui, compreendendo hoje a Fazenda Tabuado, o Sítio Tapera e vizinhanças chegando até as margens do rio Boa Cica”.

Durante o período ocorreu uma intensificação dos conflitos entre indígenas e não índios forçando os Karapotó a ocuparem as terras como posseiros, após essas reivindicações o presidente da Funai por meio da portaria 687 de 28 de julho de 1997 determinou a constituição de um GT para levantamento fundiário de acordo com o (DNIT,2011, p2):

O primeiro relatório de identificação da Terra Indígena Karapotó, realizado em 1988, tinha como proposta a demarcação de uma área de 1810 hectares, dos quais 1100 hectares foram adquiridos pela Funai em 1995. Uma área descontínua da primeira conhecida como Salobro, com 270 hectares, foram adquiridos posteriormente pelo órgão indigenista em 2003. Atualmente o grupo Karapotó Plak-ô ocupa área adquirida da fazenda Taboado, uma área descontínua conhecida como Cabeça de Vaca e alguns imóveis contínuos a antiga Fazenda Taboado até o limite da estrada da Barroca. A área conhecida como Estiva e os imóveis adquiridos contínuos a Estiva, ambos após a estrada da Barroca, bem como a área descontínua conhecida como Salobro, são ocupadas pelo grupo Karapotó Terra Nova

Após a demarcação passou a existir dois grupos; os Karapotó terra nova em referência a área que já era habitada por eles e os Karapotó Plak-ô estes liderados por Juarez de Souza e os Karapotó terra nova liderados por Antônio Isidoro, contudo a essa separação e apenas pelas localidades que ocupam, os dois grupos continuam mantendo relações de comunidade e interação estão profundamente ligados pela a religiosidade e suas tradições.



**Fonte:** do autor, 29 de abril de 2019/ imagem da entrada da aldeia Karapotó Plak-ô

### **Cultura Karapotó transmissão das tradições pela oralidade**

O povo Karapotó possui a história de luta não apenas na retomada do seu território, mas também cultural, a luta para manter seus costumes e tradições, por não ter sua história escrita os Karapotó tem sua religiosidade, história e costumes vivos por meio da transmissão oral de conhecimento “ Não há como definir a cultura Karapotó se não for pela transmissão do conhecimento dos mais “velhos” para os mais “novos” (DNIT, 2011) para entender a cultura Karapotó é necessário compreende que a identidade étnica está ligada ao seu modo de vida, em suas tarefas



cotidiana não apenas em comemorações religiosas, sua cultura vai além passa por seu artesanato e sua ciência que apenas os indígenas tem conhecimento suas relações com o espaço e natureza ganham novos significados tendo como exemplo o Ouricuri.

imemorial, o Ouricuri se afirma pela identificação com a tradição ancestral situado num espaço sagrado; ou seja, num território marcado pela história de resistência e pela simbologia dos rituais. Outra dimensão importante do Ouricuri é a simbologia sagrada da natureza. As árvores são um referencial do espaço religioso desse ritual. Cada planta tem um uso e um significado para o índio Karapotó, seja ele medicinal ou ritualístico. A jurema preta, por exemplo, serve para fazer remédio do ritual. A “mata” que circunda o Ouricuri guarda os segredos da ciência indígena. Portanto, a natureza (enquanto parte do território Karapotó) não tem apenas um sentido material, pois ela é, também, espaço das relações sagradas do ritual. Assim, não há como existir o Ouricuri sem uma natureza que o guarde e o preserve; assim como não há natureza sem a preservação desta. O índio Karapotó conhece bem a importância da preservação do meio ambiente, pois é nele que se planta, trabalha, funda as suas tradições e a sua religiosidade. Qualquer ameaça a natureza é considerada uma ameaça ao modo de vida Karapotó. A natureza, para os Karapotó, guarda a terra dos ancestrais e a tradição sagrada do Ouricuri. Neste sentido, a preservação da natureza não é responsabilidade de um índio, mas de toda comunidade. (DNIT, 2011)

Eles estão intimamente ligados com a natureza, esta harmonia não é apenas territorial mas também efetiva, cultural e religiosa mesmo dispersos de seu lugar de origem eles mantinham forte a relação de pertencimento, por isso as lutas que realizaram no passado para retomada das suas terras não é apenas pelo solo em si, mas por esse sentimento de pertencimento que é inerente a população indígena, a natureza e o indígena são coisa indissociáveis.

### **Escola indígena: a vivencia na escola Itapó**

Segundo a constituição de 1988 os povos indígenas têm o direito a uma educação diferenciada que seja adaptada a suas especificidades ela precisa ser intercultural, bilíngue/ multilíngue e comunitária. Estes direitos também estão resguardados pela lei de diretrizes e bases (LDB) esses direitos são assegurados pelo Ministério da Educação (MEC) sendo de responsabilidade dos estados e municípios a execução dessas leis. A fundação Nacional do Índio (FUNAI) tem a responsabilidade de monitorar e organizar políticas indigenistas de articulação com a comunidade, a



escola precisa ser integrada a comunidade não apenas uma instituição implantada, ela precisar ser extensão aos hábitos culturais da aldeia, ser uma parte da comunidade.

As escolas indígenas além de todos esses requisitos, precisa atende as especificidades de cada comunidade apesar de ser denominados “índios” como se houvesse apenas uma etnia, isso escondem toda a complexidade das comunidades indígenas que se diferenciam tanto em língua, cultura e crença, segundo Bergamashi 2007p. 126:

A denominação genérica índios relega essa temática para uma situação de invisibilidade e de “entulhamento”, escondendo as diferenças que constituem cada etnia, porque cada povo tem uma língua própria, tem histórias de contato com os não-indígenas também diferenciadas[...] Entendemos também que, o “encobrimento” e o “entulhamento” da educação escolar indígena brasileira podem ser estendidos à história dos povos ameríndios e às marcas indígenas que faz mestiço o continente americano.

Para assegurar que a cultura indígena seja respeitada o plano político pedagógico (PPP) das escolas localizadas em aldeias precisam ter participação das comunidades, o material utilizado vem reforçar as tradições da aldeia evitando estereótipos negativos ou mesmo a diminuição da cultura indígenas em relação aos não-índios como Ferreira 2010 p2017 evidencia:

Esta organização escolar autônoma deveria ser elaborada com a participação da comunidade indígena, com calendário escolar próprio, consideração as estruturas sociais, práticas socioculturais e religiosas, atividades econômicas, metodologias que levem em conta formas de produção de conhecimento, processos próprios e métodos de ensino-aprendizagem. Além disso, tem o uso de materiais didático-pedagógicos produzidos com as características particulares de cada povo ou comunidade, suas realidades sociolinguísticas e os conteúdos curriculares especificamente indígenas, alicerçados nos modos próprios de constituição do saber e da cultura indígena. [...] A educação diferenciada significa que os indígenas têm o direito de utilizar a sua língua materna nas escolas e introduzir no ambiente escolar seus conhecimentos, práticas e saberes.

Com o enfoque nesses desafios a escola Itapó na aldeia Karapotó plak-ô enfrenta bravamente a falta de recursos financeiros para realizar a educação escolar dos jovens da comunidade, a escola atualmente está em péssimo estado de uso uma das salas funciona na casa de uma moradora que cedeu para servir a demanda de



alunos. A escola para os Karapotó ganha o significado de resistência, adquirida depois de muito esforço. A luta para que as crianças da comunidade recebam uma educação voltada para os seus costumes e para o resgate de sua língua materna, funcionando como um elemento de afirmação da sua cultura. Assim como (Ferreira, 2010) fala é necessário um processo de revitalização da cultura indígena em que a escola não funcione como elemento isolado, mas faça parte da vida cotidiana. Um ponto que necessita de maior atenção é a questão linguística citando novamente (Ferreira, 2010) “É importante observar que o contato com a sociedade envolvente, os indígenas têm diminuído muito o uso de sua língua materna e suas práticas culturais, deixando mais evidente a importância da educação escolar diferenciada



**Fonte:** do autor, 29 de abril de 2019/ imagem do projeto língua materna que significa, bom dia, boa tarde e boa noite (Kangrí, Kayapri, Kieretú e Kayá /bom, dia, tarde e noite)

Apesar de não ter materiais didáticos adequados a sua cultura, os professores da escola buscam na oralidade a forma de resgatar eventos históricos importantes para a comunidade, além da criação do próprio material didático para atender às especificidades da aldeia, a língua materna está sendo trabalhada em especial como forma de resgate de sua identidade buscando construir através da escrita a sua própria afirmação como; o projeto língua materna em que palavras são incorporadas ao cotidiano das crianças “No entanto, é fundamental que o Estado e a sociedade



respeitem as liberdades dos indivíduos para que exerçam papéis sociais diferenciado e filiem-se a grupos sociais específicos” (KAYAPÓ, 2014 p.60) A falta de apoio dos governantes faz com que a escola Itapó funcione em condições precárias apenas com o mínimo possível, na questão estrutural a escola é mais carente apesar que, a aldeia já tem uma nova escola mas por falta de matérias básicos não funciona.



**Fonte:** do autor, 29 de abril de 2019/ a imagem da esquerda é a antiga escola e a da direita é a atual escola que ainda não está funcionando

### **Considerações finais**

A educação e a cultura indígena deve ser respeitada em suas particularidades pois se trata de grupos humanos que têm seus direitos sistematicamente desrespeitados, além de serem vítimas de discriminações na sua terra de origem.



Segundo (kayapó e Brito, 2008 p.63) a escola tem o dever de se adequar aos direitos garantidos por lei, abrindo dialogo sobre a temática indígena e preparando os professores para lidar com essa realidade.

Não adianta querer uniformizar a educação indígena adequando-a aos padrões nacional sem levar em conta os sabres da própria comunidade, apesar de ter seus direitos garantidos pelo o Estado, a população indígena ainda sofre com a falta de investimentos principalmente na educação onde essa necessita de políticas voltadas para sua melhoria.

## **Referências**

DNIT; COPPETEC. **Estudos Etnoecológicos** – Relatório final Terra Indígena Karapotó. Rio de Janeiro, 2011.

BERGAMASCH, Maria Aparecida. SILVA, Rosa Helena Dias da. **EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO BRASIL: DA ESCOLA PARA ÍNDIOS ÀS ESCOLAS INDÍGENAS** -Agora, Santa Cruz do Sul, v. 13, n. 1, p. 124-150, jan./jun. 2007

FERREIRA, Bruno. Em busca de políticas públicas para efetivação da educação escolar indígena diferenciada - **Tellus**, ano 10, n. 19, p. 203-210, jul./dez. 2010 Campo Grande – MS

MEDEIROS, Juliana Schneider. BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang** - Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 30, nº 60, p. 55-75 - 2010

BERGAMASCH, Maria Aparecida. **Memória: entre o oral e o escrito** – História da educação. ASPHE/FaE/UFPEi, Pelotas (11):131 – 146, abr. 02

KAYAPÓ E BRITO, Edson, Tamires. **A pluralidade étnico- cultural indígena no brasil: o que a escola tem a ver com isso?** Caicó, v. 15, 35, p. 38-68, jul./ dez. 2014. Dossiê Historias Indígenas.



## **TODO DIA É DIA DE ÍNDIO: AS PRÁTICAS DO ENSINO DA TEMÁTICA INDÍGENA A PARTIR DE VIVÊNCIAS NO PROGRAMA INSTITUCIONAL DE BOLSAS DE INICIAÇÃO À DOCÊNCIA – PIBID**

Juliana Fernanda da Silva<sup>39</sup>  
Laísa Tavares Silva <sup>40</sup>

**Resumo:** Repensando as abordagens utilizadas para a discussão da comemoração do dia do índio no Brasil, o projeto de intervenção “TODO DIA É DIA DE ÍNDIO” foi desenvolvido na Escola Estadual Graciliano Ramos em Palmeira dos Índios/AL, idealizada pelos membros em parceria com os docentes do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID<sup>41</sup> tendo como intuito abordar questões importantes sobre a temática indígena, por meio de palestras ofertadas em sala de aula durante todo o mês de abril com os licenciandos em História e com pesquisadores da área, com temáticas acerca da história, identidade, religião e representatividade dos povos indígenas. Tendo em vista a aplicação da lei nº 11.645/2008 que instituiu obrigatoriedade ao estudo da história e cultura dos povos indígenas nos espaços escolares, se faz necessário a inserção de novas abordagens e perspectivas para se construir um diálogo sobre o índio na sociedade atual e em Palmeira dos Índios, com isso esse trabalho contém parte das experiências e alguns dos resultados. Utilizando como metodologias a observação e participação nas atividades realizadas com o projeto e tem como base teórica leituras de PEIXOTO (2018), SILVA (2017) e BERGAMASCI(2010).

**Palavras-chave:** Dia do índio. História. PIBID.

### **Introdução**

Esse artigo é resultado das atividades realizadas através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), que entre os seus objetivos

---

<sup>39</sup> Graduanda do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Alagoas e bolsista do PIBID.

<sup>40</sup> Graduanda do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Alagoas e bolsista do PIBID.

<sup>41</sup> O presente trabalho contou com apoio da Capes para sua realização.



pretende diminuir a distância entre os alunos de graduações em licenciaturas e os alunos da educação básica. Vinculado ao curso de Licenciatura em História da de projeto intitulado - “Saberes e Práticas do ensino de História Afro e Indígena: Memória, imagem, oralidade e patrimônio” e em parceria com a professora de História Deisiane da Silva Bezerra da Escola Estadual Graciliano Ramos no município de Palmeira dos Índios situado no agreste alagoano.

Repensando as abordagens para o dia do índio que no Brasil é celebrado oficialmente no dia 19 de abril desde o ano de 1943, por meio de um decreto-lei instituído pelo então presidente Getúlio Vargas, resultado na época de estudos e discussões entre os indígenas, intelectuais e defensores dos seus direitos que crescia não só no Brasil, a exemplo do Primeiro Congresso Indigenista Internacional que aconteceu em 1940 no México formado pela presença de diversas etnias indígenas. E com base na lei nº11.645/2008 que determinou a obrigatoriedade do estudo da história e da cultura dos povos afro-brasileiros e indígenas nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio tanto nas instituições públicas quanto privadas do país.

Metodologicamente, Com a finalidade de nortear os estudos foi feita uma análise bibliográfica acerca da história do Brasil e da temática indígena no território alagoano e estudos críticos sobre os desafios e possibilidades de abordagens do dia do índio nas escolas. Como ferramentas facilitadoras, em todos os momentos foi utilizado tecnologias audiovisuais, para mostrar aos alunos o índio no seu lugar de fala. Essa produção basicamente é dividida em quatro momentos: a construção do projeto “todo dia é dia de índio”, os debates em sala, seguindo pelo ciclo de palestras com pesquisadores da área e finalizando com uma avaliação dos alunos acerca do que entenderam sobre as atividades trabalhadas e suas sugestões para tornar a atuação dos pibidianos mais eficaz.

### **Todo dia é dia de índio**

Com o advento do mês de abril se fez necessário a elaboração de um projeto em parceria com os pibidianos do curso de História da Universidade Estadual de



Alagoas e suprimir em vínculo com a Escola Estadual Graciliano Ramos para desenvolver atividades juntamente com a professora supervisora de História Deisiane da Silva Bezerra, o mesmo foi intitulado “todo dia é dia de índio” e teve como intuito trazer reflexões sobre a importância da cultura e história indígena e com o nome do mesmo, sugerir uma discussão de conceitos como identidade, religião e representatividade. Não somente em um dia no mês de abril, mas abrir um espaço maior para falar sobre índios nas atividades escolares e levar temas referentes a diversidade mais perto da realidade do aluno.

Para trabalhar esses temas foram divididos em três semanas e foi decidido em uma reunião com a presença dos idealizadores do projeto que se formariam grupos de duas ou três pessoas para fazer intervenções nas turmas durante a semana. Os propósitos dessas atividades foram apresentados para a coordenação através de um projeto de intervenção escrito com todos os objetivos da realização dessas ações em sala de aula com o cronograma e as metodologias usadas e a culminância que aconteceu através palestras com estudantes e estudiosos da área indígena e em seguida ao aval de aprovação da coordenação se pôde dar início das intervenções junto aos alunos realizar o que foi planejado.

O primeiro tema proposto para ser tratado em sala foi sobre identidade indígena, o intuito era fazer uma análise sobre o contexto da história do Brasil e o que representa a identidade dos índios nos dias de hoje, além de falar sobre os estereótipos estéticos e biológicos que perduram desde a colonização de como os índios acompanharam a mudança da sociedade e não é mais o mesmo de 1500.

Os povos indígenas hoje estão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos pontos de continuidade que precisam ser melhor examinados e diferentemente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente, da qual participam mediante a interações sócio-culturais que precisam ser descritas e analisadas. (OLIVEIRA, 1998)

O segundo assunto, foi religião indígena como aproximação dos alunos o objetivo era falar de algumas etnias no nordeste, deixando claro que seus rituais não é igualmente em todos os espaços e que em resultado dos processos históricos de



violências e silenciamentos, como forma de resistência alguns rituais da religião indígena é fechado para os ditos não-índio.

O cuidado em conservar suas crenças e não as ver confundidas com as práticas trazidas com o modelo europeu de religiosidade fez com que os povos indígenas desenvolvessem técnicas para proteger o seu sagrado, deram com isso um passo significativo para reconstrução de suas práticas. (PEIXOTO,2018)

Para encerrar as atividades em sala o último tema foi sobre a representatividade indígena, de como os índios deviam estar em outros espaços que não só o da aldeia como a sociedade espera, então foi usado imagens para mostrar índios na música, política e outros, se fez uma análise da representação das imagem dos índios em Palmeira dos Índios como ele é representado nos pontos da própria cidade e no imaginário da sociedade de não-índio.

Encerrada as atividades da sala foi produzida uma exposição fotográfica intitulada: “imagens do pertencimento, religião, identidade e resistência entre os Jiripankó”, fotografias de José Adelson Lopes Peixoto, Yuri Franklin dos Santos Rodrigues e Lucas Emanuel Soares Gueiros, essas fotos ficaram expostas durante os três dias da culminância com o intuito de através de recursos visuais fazer uma ponte entre o que foi dito em sala e com as temáticas abordadas nas palestras, dessa maneira os alunos puderam visualizar um pouco e ter acesso a mais informações sobre a religião indígena do povo Jiripankó.

Esse projeto foi idealizado almejando uma interação e trocas de conhecimento entre os alunos do PIBID e os alunos da educação básica desta escola, nesse sentido valorizar a história cultural de Palmeira dos Índios com uma metodologia de fácil acesso e uma linguagem menos científica para atingir a todos que participaram, no intuito de propagar as ideias diferentes do pensamento colonizado que faz com que os índios sofram ataques diários de preconceito e de intolerância e contribuir com o respeito a diversidade dentro e fora da escola.



## **A sala de aula como uma troca de saberes**

Algumas das respostas dadas pelos alunos em sala não foram surpreendentes, pois desde os primeiros registros dos navegantes e jesuítas tratam os índios como pessoas sem alma, selvagens e em outros momentos dóceis, os livros didáticos por muito tempo também perpetuam essas concepções depreciativas, deixando lacunas historiográficas e invisibilizando os índios do período pós-colonização, como disse uma das alunas durante o projeto “A história foi escrita na época por quem sabia ler e os índios não sabiam”. A escrita da história por muito tempo foi produzida também por domínio de uma minoria que detinha o poder da escrita, como os índios estavam ausentes das produções, os representaram de acordo com a conveniência e seus interesses.

A construção do imaginário estereotipado e negativo quando se refere aos povos indígenas tem outras contribuições por exemplo as literaturas que romantizam o índio e o tratam como personagem folclóricos ou quando essas produções estão associadas à sua imagem, ora selvagem ora civilizado. Essas representações através das mídias por muito tempo também não foram diferentes, em desenhos infantis se aprende que os índios estão distantes da dita civilização, como na série “O sitio do pica pau amarelo” escrita por Monteiro Lobato, em um episódio a personagem Emília se espanta ao encontrar índios pescando perto da sua casa e assustada corre para contar para as pessoas e Barnabé, outro personagem ali presente responde contrariado que não havia índio ali havia muito tempo.<sup>42</sup>

Outra reflexão que se faz é a respeito de como são as abordagens sobre o índio nas escolas, que é uma das críticas a lei nº 11.645/2008 que obriga o ensino nas escolas de ensino fundamental e médio, mas que não obriga o estudo de uma disciplina especializada nos currículos das universidades e por isso a lei quando é aplicada, por falta de materiais favoráveis ao debate e falta de informações que desconstruam o olhar ainda colonizado, os professores muitas vezes acabam

---

<sup>42</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pbg1yoevKto&t=2s>



naturalizando práticas discriminatórias e mantendo os estereótipos e não efetivando a proposta da lei com discussões sérias que reconhece as pluralidades e as inclui.

Inicialmente, na primeira atividade em sala, além de apresentarmos e discutir as intenções do projeto “Todo dia é dia de índio”, analisamos o contexto da história do Brasil discutindo sobre o conceito de identidade e a construção da identidade indígena na história, afrontamos o que era ser índio nos olhares deles, afim de os conhecer e entender seus pontos de vistas . A partir das falas, notamos presenças de indígenas, o que tornou essas discussões com efeito maior do que o esperado. Algumas das perguntas feitas foram: Quem são os índios de Palmeira dos índios? Como são os índios dos livros didáticos e das mídias televisivas? O que é ser índio e como eles vivem?

Em alguns momentos se observava muitos preconceitos enfrentados pelos índios da escola por falta de informação, uma das alunas disse que quando chegou na escola e disse que era índia os colegas esperavam ver ela com “trajes de índia” e outra afirma, que quando chegou na escola ter vivido momento de “trogagem dos outros alunos que batiam na boca e pareciam fazer a dança da chuva”. Oportunamente, usávamos essas experiências para desfazer essas posturas inadequadas e ultrapassar esses preconceitos.

Rompendo com alguns pensamentos, como de que o índio vai estar caracterizado de índio para se sentir índio, uma das alunas indígenas disse “se um branco pode usar cocar e não deixa de ser branco porque eu com um celular vou deixar de ser índia”. Respondendo que ser índio não é apenas estar com suas vestimentas tradicionais porque o não-índio se apropriando destas, não passa a ser índio, que a identidade indígena se transformou com as mudanças sociohistóricas e que os índios nos dias de hoje são os que reconhecem a sua história e se afirmam, mantendo os costumes da sua religião, estando na cidade ou ainda no seu território tradicional.

O segundo tema debatido em sala foi sobre a religião indígena, especificamente com as etnias no território alagoano. Foi discutido os processos históricos novamente de imposição da catequização e as violências e silenciamento.



Deixando claro que muito da religião dos índios era algo privado deles e fechado para os não-índios como maneira de proteção para que mantenha as tradições e contra os ataques vivenciados no passado e no presente e que muitos dos seus rituais tem especificidades de uma etnia para outra, mesmo que em territórios próximos, e isso é fruto do contato com os colonizadores.

Encerrando as atividades em sala, foi representatividade, e refletimos sobre o lugar que os índios ocupam em Palmeira dos Índios, como os índios são representados e o que é o lugar de fala, pegamos alguns relatos na internet sobre a opinião de índios a respeito da sua representatividade nas mídias e discutimos a noção de representatividade de indígenas que ocupam um espaço de visibilidade como a candidata a vice-presidente da república Sônia Guajajara, Joênia Wapichana, a primeira mulher indígena eleita como deputada federal de Roraima em 2018 e a cantora e youtuber Katu Mirim, finalizando falamos sobre a importância dos índios ocupar os espaços de poder para representar seu povo e reivindicar seus direitos.

## **Culminância**

A culminância ocorreu entre os dias 07, 08, e 09 de maio quando se pôde aproveitar momentos de grande aprendizagem com a mediação de pesquisadores da cultura e religião indígena compartilhando suas pesquisas com os alunos, no dia 07 houve duas palestras com graduandos do curso de Licenciatura em história da Universidade Estadual de Alagoas e do membros do Grupo de Pesquisa de História Indígena em Alagoas-GPHIAL, Yuri Franklin e Vinícius Alves, a primeira fala foi de Yuri que teve a palestra intitulada de “Identidade e resistência no alto sertão Alagoano” na qual compartilhou um pouco das vivências do povo Jiripankó, etnia da cidade Alagoana Pariconha. Nesse sentido, trouxe uma visão a partir das suas experiências em campo sobre aquele povo, que além de ter que lidar com a demandas sociais do que é ser índio, ainda contam com um fator determinante que é o clima árido do sertão, passando assim por muitas dificuldades no sentido de subsistência, e



sobreviver nesse ambiente onde tem pouca demanda de trabalho, e muitos índios tem que viajar para outros estados para conseguir alimentar suas famílias.

No segundo momento Vinícius Alves, trouxe para compartilhar com as turmas do primeiro ano a palestra “Entre desenhos, formas e significados: o que é pintura indígena” onde ele explicou os significado dos grafismos e a importância do mesmo para os índios, como cada etnia tem sua particularidade na hora de fazer os desenhos e que aquelas pinturas também contam suas histórias de resistência e vivências.

No dia 08 quem compartilhou a fala foi Adauto Rocha com a palestra “Presença Xucuru-Kariri nas cidades” para a as turmas do segundo ano, em que se atentou a falar do povo da cidade de Palmeira dos Índios como os mesmos se dividiam na cidade, suas localidades e também no Brasil, como esse povo ocupa outros espaços e estados como São Paulo e grandes centros, levou um mapa de localização dos Xucuru-Kariri e também um vídeos dos índios mostrando seu cotidiano.

A última palestra do dia 09 foi realizada pelo professor dr. José Adelson Lopes Peixoto para os alunos do terceiro ano do ensino médio e trouxe como temática “Povos indígenas em Alagoas: memória religião identidade”, discutindo como a imagem do índio foi omitida nas mídias e sua ausência nos debates em sala de aula. O palestrante falou sobre também sobre miscigenação e modernidade reforçando a importância do debate como contribuição da tolerância a sociodiversidade.

Em suma, essa culminância ocorreu para que as atividades em sala fossem reforçadas fazendo uma extensão do que se trabalhou durante o mês de abril. Nesse sentido, foi um momento proveitoso de reflexões a respeito da importância de tratar esses temas nas aulas fomentado sempre o respeito e o diálogo entre todas as partes.

### **Entre Ensinar e Aprender: compreendendo a percepção dos alunos**

Como meio de avaliar nossa atuação em sala de aula e buscar aprimoramento, foi feito um questionário com cinco perguntas, sendo uma delas voluntária, ou seja, não era necessário responder a menos que os alunos quisessem. Das questões, três



eram fechadas, com apenas uma alternativa correta para marcar a respeito dos conceitos trabalhados em sala e nas palestras de identidade, religião e representatividade e as duas últimas eram abertas e pessoais, uma sobre as sugestões de melhoras, o que aprenderam e sobre o que mudou nas suas perspectivas depois desse ciclo de palestras e a última questionava quem eram os índios dos dias de hoje.

Respondendo em duplas, ao todo foram 78 folhas distribuídas em cinco turmas de 1º e 2º anos do ensino médio integral dos cursos de marketing, recursos humanos e manutenção e suporte de informática. Dos resultados, cerca de 98% das questões fechadas estavam corretas, mais de 50% dos alunos responderam à questão voluntária e muitos afirmam ter aproveitado os conteúdos abordados e nas sugestões pedem mais debates como os realizados e inclusive sobre outros temas.

Sobre o que mudou para os alunos depois das atividades realizadas, algumas das respostas foram “passamos a conhecer melhor os índios e saber respeitar a religião e costumes deles, que são pessoas como nós e que estão no nosso dia-a-dia, são pessoas que merecem o nosso respeito assim como todos” e “aprendi que índio é índio independentemente de onde esteja”.

Surpreendendo, sobre as sugestões de melhorias, além de críticas e elogios os alunos escreveram “Sugestão trazer os índios para dá seu ponto de vista” e “Que tenha mais vídeos e palestras” entre outros temas de debates para ser abordados em sala de aula como sobre os negros em condição de escravizados no período colonial brasileiro e questões sobre as religiões de matriz afro-brasileiras, com inclusive sugestão de assistir ao filme baiano Besouro que registra o tratamentos dos negros antes escravos no período pós-abolição.

A última questão contribuiu bastante para entender os resultados do projeto, foi sobre suas opiniões a respeito dos índios na atualidade, uma das respostas foi “são aqueles que tem no sangue, na mente e no coração seus costumes, religião e conhecimentos. São pessoas com etnia diferente, mas se veste como uma pessoa normal na sociedade e mesmo assim leva consigo seus costumes” e “Não são como antigamente, hoje seus costumes mudaram e alguns rituais são fechados, eles hoje são mais deles, por proteção”.



Com base nessas respostas, notamos que os alunos aproveitaram e aprenderam sobre os assuntos abordados e passaram a reconhecer um pouco da história e do índio no seu cotidiano. Bem como na resposta que diz “são pessoas comuns, continuam sendo indígenas”.

## **Conclusão**

Diante de toda a discussão acerca da importância de se trabalhar a temática indígena dentro das salas de aula, levando em consideração todo processo histórico do índio no Brasil ainda se tem que desmistificar ideias arcaicas sobre essas vivências, logo dá para ter noção do papel de mediação desse conhecimento e diálogos pelos professores, para que essas vivências sejam propagadas em outros lugares, algo a ser levado em conta é a representação das imagens dos índios nos espaços e na sociedade por se tratar de minoria social as pessoas tendem a seguir discursos de ódio e falta de empatia e o uso da fala, da liderança, de indígenas ocupando todos os espaços para terem voz é uma maneira de minimizar tais pensamentos, o indígena falar para o não índio quem ele é.

Então, esse projeto teve o intuito de trazer um olhar distinto ao dia do índio e de como essa cultura é vista socialmente buscando uma maior valorização e diversidade ao ambiente escolar, expor um conhecimento mais aprofundado sobre as vivências indígenas, falar dentro do que é permitido sobre diferentes etnias e suas particularidades, para melhor atingir o público alvo, todos que de alguma forma contribuíram com falas no projeto, usaram metodologias dinâmicas e falas com linguagem acessível para melhor compreensão.

Em suma, a somativa do “todo dia é dia de índio” é positiva, foi um momento ímpar de troca de saberes conversas esclarecedoras e um espaço para livre expressão fazendo com que essa intervenção não fique marcada só para os alunos mas também todos que pensaram e idealizaram esse projeto fazendo valer a lei prevista 11.645/2008 desconstruindo, questionando, ouvindo os índios da escola repensando toda a construção social, os pensamentos colonizados e reconhecendo a influência



indígena que existe na sociedade e também como primeiros habitantes do Brasil, tentando preencher um pouco das lacunas deixadas pelos livros didáticos e o próprio ensino de história indígena durante a vida escolar.

Conclui-se, que levar essas temáticas de maneiras diferentes para sala de aula, vai sempre aguçá a curiosidade dos alunos, usar vídeos, imagens e incentivar que os mesmos se expressem e deem opiniões, faz com que a história do Brasil, cultura, religião e vivências indígenas sejam compreendidas e respeitadas, construindo uma imagem de maneira certa no imaginário dos discentes, repensando as representações do que é ser índio no Brasil e fazer com que esse conhecimento se propague, fazendo valer todo o objetivo inicial do projeto.

## **Referências**

ARAÚJO, Luana Silva, RODRIGUES Paulo Ricardo Silva. **A implementação da lei 10.639/03 e suas possibilidades no ensino de história.** Minas Gerais, 2013.

ANDRADE, Tatiane, NUNES, Pâmela, GUEDES, Elocir. **O uso da lei 10.639/03 em sala de aula** Rio Grande do Sul, 2013.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida, GOMES Luana Barth. **A temática indígena na escola: Ensaio de educação intercultural.** Rio Grande do Sul, 2012.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação escolar indígena: um modo próprio de recriar a escola nas aldeias Guarani.** Rio Grande do Sul, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados” situação colonial e fluxos culturais.** Rio de Janeiro, 1998.

PEIXOTO, José Adelson. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os índios Jiripankó- Alagoas.** Recife, 2018.

SILVA, Edson. **Povos indígenas e ensino de história.** Recife, 2010.



## **O USO DA TECNOLOGIA PARA VISIBILIZAR O CONHECIMENTO ETNO CULTURAL INDÍGENA**

Kely Maria da Silva<sup>43</sup>  
Maria Luciele Pereira de Oliveira Silva<sup>44</sup>  
Marcos Vinícius Magalhães Ferreira<sup>45</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo abordar algumas reflexões a respeito dos impactos do uso da tecnologia, destacando as mídias sociais na vida dos povos indígenas, como auxílio para visibilizar o conhecimento e as lutas territoriais e etno-culturais. Diante de uma sociedade onde o preconceito está arraigado quanto ao uso de inovações tecnológicas por indígenas e outras populações tradicionais, é muito forte a ideia de que o indígena “deixa de ser indígena” se tiver contato e utilizar aparelhos modernos, como o computador e o celular. Todavia, os benefícios adquiridos pela implantação da tecnologia na sociedade indígena, como a facilitação da comunicação entre as comunidades e promovendo a inserção do indígena no contexto da globalização possibilitando ao mesmo o meio para se conectar ao restante do globo, quando assim desejar. Desse modo, a tecnologia na atualidade se faz presente em todo o mundo e ela proporciona uma maior circulação e expansão de informações, com isso lideranças e movimentos indígenas utilizam as mídias sociais mantendo interações, podendo se posicionar e mostrar por meio do uso da tecnologia a sua cultura, costumes e suas lutas na busca e manutenção de seus direitos.

**Palavras-chave:** Indígena, Tecnologia, mídias sociais.

---

<sup>43</sup> Graduanda em Geografia- Campus I da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. Integrante do Grupo de Estudos em Geografia Histórica Urbana Prof. Pedro de Almeida Vasconcelos. Bolsista CAPES, através da Residência Pedagógica através do curso de Licenciatura plena em Geografia. E-mail: Kely.silvaa24@gmail.com.

<sup>44</sup> Graduanda em Geografia- Campus I da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. Integrante do Grupo de Estudos em Geografia Histórica Urbana Prof. Pedro de Almeida Vasconcelos. Bolsista CAPES, através da Residência Pedagógica através do curso de Licenciatura plena em Geografia. E-mail: Lucieleoliveira1@gmail.com.

<sup>45</sup> Graduando em Geografia- Campus I da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. Bolsista CAPES, através da Residência Pedagógica através do curso de Licenciatura plena em Geografia. E-mail: Marcosviniciusv10@hotmail.com.



## **Introdução**

Em meio ao nosso estado atual de mundo globalizado e civilizado, é notório os comentários e lamentações relacionados aos povos indígenas. Muitos afirmam que os mesmos estão perdendo sua cultura, afinal de contas, um indígena calçado e vestido com estilos da moda, falando português, utilizando câmeras e vídeos aparece aos olhos do público como menos “índio”. Afirmam que eles deveriam seguir suas tradições as quais por meio do desenvolvimento sócio espacial, estão aparentemente sendo perdidas, graças, a inclusão e expansão digital que leva a esse processo de democratização do acesso às tecnologias da Informação, de forma a permitir a inserção de todos nessa interligada sociedade global. Desse modo, essas evoluções tecnológicas também atingem as sociedades indígenas e longe de ser apenas um hobby, o uso da internet nas comunidades passou a ser um objeto de luta, passou a ser também um meio de unir esses povos em vários lugares do Brasil e do mundo, e uma ferramenta imprescindível para competir com os meios de comunicação que tendem a mascarar as reais causas desses povos.

Com isso, o presente artigo tem por objetivo abordar algumas reflexões a respeito dos impactos do uso da tecnologia, destacando as mídias sociais na vida das sociedades indígenas, que surge como meio de auxiliar e posteriormente dar visibilidade ao conhecimento e as lutas territoriais e etno-culturais desses povos divididos em várias etnias que juntas constituem a grande família indígena.

Para um melhor entendimento, este trabalho está dividido em três partes: primeira: Quando e por que se iniciou a chegada da tecnologia nas aldeias indígenas?; segunda: A tecnologia a favor dos povos indígenas; e terceira: O uso das mídias sociais como porta-vozes das causas indígenas e suas lideranças. Para assim melhor poder fazer uma reflexão de como os meios tecnológicos são utilizados pelos indígenas hoje.



## **Quando e por que se iniciou a chegada da tecnologia nas aldeias indígenas?**

Desde a década de 70, que os povos indígenas começaram a se organizar politicamente. Desde então começaram a surgir às organizações indígenas Locais, Estaduais e Nacionais. Essas organizações vêm crescendo e se estruturando com o passar do tempo. Desde então, passaram a criar e manter ativos portais, sites e blogs. Como exemplo, o Conselho Indígena de Roraima- CIR, que utiliza como meio informativo o site ([www.cir.org.br](http://www.cir.org.br)), assim como forma de denúncia, de liberdade expressão, e também como arquivo, assim como temos outras organizações que se apropriaram da Internet, para facilitar o trabalho e construir um movimento mais longo e mais expressivo, como o caso da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira ([www.coiab.com.br](http://www.coiab.com.br)), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo ([www.apoime.org.br](http://www.apoime.org.br)).

Em 2003, o Comitê para a Democratização da Informática (CDI), criou um projeto intitulado: Rede Povos da Floresta; para apoiar a conexão das comunidades com a rede mundial de computadores. A partir daí, foram implantados pontos de acesso à internet em comunidades espalhadas pelas regiões do Norte e Sudeste do Brasil, beneficiando algumas aldeias pertencentes aos estados do Acre, Amapá, Minas Gerais e Rio de Janeiro. No início de 2007, a rede estabeleceu acordo com os Ministérios das Comunicações e do Meio Ambiente, beneficiando direta e indiretamente mais de 120 mil pessoas.

O portal índios online surgiu em 2004, e dele participavam apenas sete etnias indígenas do Nordeste do Brasil, em anos seguintes passou a ser um ponto de Cultura. Esta rede faz uso da internet como um instrumento ou ferramenta de empoderamento políticocultural, pois permite diminuir as distâncias, encurtar os tempos de comunicação e a difusão de conteúdos dos mesmos indígenas. Contudo, outras tecnologias de informação e comunicação foram integradas como é a rádio digital, celulares digitais, etc.

A partir daí, em 2010, foi criado o Centro de Inclusão Digital Indígena, (CIDI), que é uma instituição sem fins lucrativos que objetiva colaborar para a conectividade



dos povos indígenas. O Cidi é responsável por receber doações de equipamentos de informática diversos, novos ou usados, fazendo assim, a manutenção desses itens e depois os entregando aos destinatários, que são as comunidades indígenas. Além disso, a instituição oferece cursos de informática básica e de formação de monitores aos próprios indígenas para que os mesmos possam atuar nas futuras escolas de informática criadas nas aldeias. Entretanto, embora haja esse apoio, o primeiro Centro de Inclusão Digital Indígena foi inaugurado apenas em março do ano de 2012, na comunidade Tikuna, localizada no Norte do estado de Manaus (AM).

Uma das primeiras comunidades a se conectar à tecnologia e a rede mundial de computadores foram os Ashaninka, que vivem na região do Alto-Juruá (AC), na divisa de Brasil e Peru. Essa inclusão digital ocorreu com o objetivo de se defender dos madeireiros peruanos, que desmatavam as florestas, prejudicavam seus recursos e muitas vezes entravam em atritos com a comunidade. Nesse cenário os povos Ashaninka inovaram, e tendo como suporte um painel solar para captar a energia e um computador, eles começaram a enviar emails para ONGs e para o governo, fazendo assim denúncias contra aquelas práticas que estavam sendo realizadas naquela localidade. As informações foram recebidas na Presidência da República e repassadas à Polícia Federal e ao comando do Exército, que montaram uma ação para combater os invasores. Hoje, a tecnologia faz parte da vida da comunidade Ashaninka, que tem um blog e utiliza o twitter para se manterem conectados.

A partir desses fatos ocorridos mais atenção fora voltada a essas regiões isoladas e posteriormente as comunidades indígenas. E projetos voltados a inserção indígena no cenário tecnológico foi um assunto cada vez mais discutidos e implantados em escalas muito maiores dando a oportunidade, caso desejarem de se conectarem ao restante do globo. Nessa perspectiva, os principais objetivos dessas comunidades relacionadas ao uso dos meios tecnológicos são: Facilitar o acesso à informação e comunicação para diferentes povos indígenas e estimular o diálogo intercultural. Resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar nossas culturas indígenas. Promover o respeito pelas diferenças. Conhecer e refletir a situação atual dessas sociedades. Defender os bens imateriais mais antigos desta terra (Brasil).



Disponibilizar na internet arquivos (textos, fotos, vídeos) sobre os povos indígenas para o país e o mundo. Complementar e enriquecer os processos de educação escolar diferenciada multicultural indígena e por fim, qualificar-se para garantir melhor os direitos pertencentes as sociedades indígenas.

### **A tecnologia a favor dos povos indígenas**

O atual momento vivido, se passa em um período onde a tecnologia tem ramificações de sua existência desde os lugares mais povoados e de mais fácil acesso, até os lugares onde a concentração populacional é menor e conseqüentemente (em alguns casos) tem-se o acesso de forma difícil e complicada, por estarem bastante isoladas. Ao ratificar a presença da tecnologia em lugares em que até a sua chegada é de extrema dificuldade, podemos dialogar sobre as comunidades indígenas sendo inseridas à tecnologia, claro que, inicialmente de forma mais lenta que os demais centros urbanos, mas de forma progressiva e dinâmica, conectando assim o indígena ao resto do mundo, característica essa do nosso atual período técnico e informacional.

Quando se fala na tecnologia que chega nas aldeias indígenas, pensamos inicialmente no maior fator desse atual período no qual vivemos, que é o fator internet, claro que esse é o grande marco dessa atual fase do mundo, mas, é imprescindível salientar que a presença dos meios tecnológicos para quem mora em grandes centros, onde há abundância desses meios, torna-se uma característica comum dessa sociedade, porém, nas aldeias é o inverso. Equipamentos eletrônicos por mais simples que sejam, tornam-se algo exótico, algo novo, até mesmo a própria eletricidade é algo difícil de imaginar ter para algumas comunidades indígenas espalhadas pelo Brasil.

Assim, no que concerne aos benefícios que a tecnologia trouxe para os indígenas, o acervo torna-se muito amplo. O indígena não trata a tecnologia de forma leviana, mas sim como uma forma de se conectar ao mundo e mostrar a esse mundo a sua cultura, seus costumes, assim como denunciar fatos que acontecem ao seu meio,



levando por exemplo à exposição de casos de desmatamento de regiões florestais, como foi o caso dos índios Ashaninka que vivem na região do Alto-Juruá no Acre, uma das primeiras comunidades indígenas a se conectarem à rede mundial de computadores, que por sua vez estavam em constante confronto com os madeireiros peruanos, resolveram inovar, munidos de câmeras fotográficas e computadores, denunciaram a ONGs e ao próprio governo essas ações contra a floresta, o que teve como resultado a ação do governo que veio a tomar medidas contra os invasores.

### **A tecnologia atuando na educação e na comunicação dos povos indígenas**

Além do que foi citado acima, a tecnologia serve além disso para o ensino e o aprendizado dentro das comunidades indígenas, como é o caso de uma aldeia indígena localizada no município de Oiapoque, na reserva Uaçá que caracteriza-se como um local de difícil acesso, tornando a aldeia um tanto quanto isolada, mas com a chegada da tecnologia, apesar de inicialmente não se ter a internet, o fluxo de informações e as possibilidades principalmente no ensino e aprendizado na comunidade se tornaram mais dinâmicos. Com o auxílio de recursos gráficos por exemplo, torna esse processo mais fluido o que culmina numa comunidade indígenas cada vez mais conectada ao mundo.

Apesar da grande contribuição da inserção da tecnologia no ambiente indígena, inicialmente ainda havia algumas preocupações como o receio da perda da identidade cultural ou o enfraquecimento das mesmas, resultando em uma completa assimilação da cultura tradicional de um lugar a um contexto mais genérico ou mais globalizante. Entretanto, esse fato que vem sendo contornado, como diz Alex Makuxi em seu artigo para o site índio educa, onde ele diz que:

Estar incluído nas novas tecnologias não altera em nenhum momento a identidade de nenhum povo, a identidade indígena continua viva e crescendo a cada dia. Identidade étnica não altera com sua profissão, ou com seu meio de comunicação. A identidade indígena está nos traços natos, nos ideais, na natureza está no dia a dia, está com cada um cidadão que faz parte dessa imensa família chamada indígena. (Makuxi, 2012).



Assim como é exposto, a tecnologia vem sendo usada a favor da luta do povo indígena, e apesar de tanto se debater sobre a ação prejudicial dela na cultura, é possível dissociar entre as tradições e o uso dos meios tecnológicos, sendo inclusive usados como forma de incentivar a preservação da cultura, como é o caso da criação de grupos de batepapo pelo qual os integrantes da comunidade interagem usando a língua originária do povo indígena específico.

Um exemplo desse aspecto usado pelos indígenas, é o do ramo étnico Kuikuro do Mato Grosso, que criou um grupo no WhatsApp (famosa rede social) em que eles usam geralmente o Kuikuro para comunicar-se entre si, possibilitando que possa haver uma comunicação entre eles, mas que por sua vez possibilite com que o uso da tecnologia não os influencie completamente a abandonar a sua língua materna, disponibilizando assim, meios para a interação entre os habitantes da mesma comunidade, e conseqüentemente de outras etnias indígenas, espantando um pouco a grande influência imposta desde o período colonial aos indígenas em alfabetizá-los no português, diminuindo o valor e a importância de sua língua materna.

Além da comunicação interna dentro da comunidade, outro grande benefício que surgiu foi a comunicação entre as tribos de diversas etnias, por meio de blogs ou sites que buscam a comunicação entre elas, a organização de eventos feitos por essas comunidades, que conseqüentemente facilitam ao indígena conhecer ainda mais sobre outras etnias e também aumentar a união do povo indígena como um só, contribuindo na luta contra as injustiças constantemente sofridas por eles. Esses fatores também tornam possível a disseminação de sua cultura e costumes através desses blogs ou sites, não só para o povo indígena, mas para o não-indígena também, fazendo do “estrangeiro” capaz de entender um pouco sobre os costumes e começa a pensar um pouco mais em relação a aceitação de uma outra etnia como parte da sociedade atual, não como um povo estranho a sua cultura, mas algo que complementa principalmente a riqueza cultural existente no Brasil.

Exemplos de sites ou blogs usados por indígenas para expor suas situações e apresentar sua cultura as pessoas, são sites como o Tupi Vivo (site que pretende demonstrar a situação sobre a demarcação de terras dos Tupinambás em Olivença, no



sul da Bahia). Inclusive nessa luta pela demarcação do território dos Tupinambás, a tecnologia é usada de forma constante como uma ferramenta para combater os avanços de fazendeiros interessados em suas terras. No combate a essas invasões, são usados equipamentos como: câmeras, celulares para registro dos acontecimentos, também o e-mail e o celular são usados para a comunicação entre os parentes, criam blogs e publicam nas redes sociais as suas ações, usando a tecnologia da informação para se contrapor a ataques da mídia ligados aos interesses dos fazendeiros, além de buscar apoio para sua luta. O site mais influente para a troca de informações sobre as comunidades indígenas, e usado pelos Tupinambás é o site Índios Online, site criado e gerido pelos próprios indígenas.

Além de sites como Tupi Vivo e Índios Online, também é possível encontrar sites como a Radio Yandê, a rádio de todos, intitulada assim por possuir músicas populares brasileiras, mas também tendo como principais atrações em seu site as músicas de cunho indígena, e também a adição de artigos sobre os indígenas, incluindo assuntos variados como cultura, esporte, direitos indígenas, educação, culinária, comunicação entre os indígenas, etc. Um site com os mais variados assuntos relacionados as comunidades indígenas e que contribuem para a visibilidade do indígena no cenário brasileiro.

Assim, fica exposto importância da tecnologia para povos que antes não tinha como denunciar e nem como comunicar-se com o mundo a sua volta, para além de poder entender a dinâmica de informações que ocorrem atualmente, pudessem interagir nesse meio, se situando como um importante emissor de fatos e de informações, utilizando a tecnologia nas mais variadas situações pelas que acontecem com esses povos e também no desenvolvimento de seu ambiente, seja pela chegada da energia elétrica em sua comunidade, proporcionando assim a capacidade usar equipamentos eletrônicos e posteriormente, o acesso a informação e a comunicação por meio de televisores, computadores, telefone-celulares, ou até mesmo o uso de eletrodomésticos. A inserção da tecnologia é também um importante fator no auxílio do ensino nas escolas indígenas, possibilitando uma nova gama de recursos para serem usados no auxílio do processo de ensino-aprendizagem. Além disso tudo, a



tecnologia contribui diariamente nas lutas dos indígenas contra a opressão e ganancia de grandes proprietários de terra ou de pessoas que visam a diminuição dos direitos dos indígenas, em busca de poder cada vez mais apropria-se das terras indígenas.

### **O uso das mídias sociais como porta-vozes das causas indígenas e suas lideranças**

O uso das mídias sociais na atualidade é indispensável e extremamente necessário no cotidiano da sociedade, e isso não é diferente com os povos indígenas, hoje a tecnologia é uma ferramenta essencial da vida do indígena como citando pela pesquisadora em educação indígena, Marina terena a uma reportagem:

A cultura das etnias também é dinâmica e não está imune às transformações que a sociedade vive. “É preciso que isso se torne claro para o não índio, para acabar com determinados preconceitos. A tecnologia já está disponível para todas as populações, indígenas ou não indígenas. O próprio movimento indígena hoje se mantém graças à tecnologia, através da disseminação da luta de seus direitos, sua cultura, sua história e trajetória.” (Agenciabrasil.ebc.com.br).

Desta forma, as mídias sociais tornam-se um espaço de divulgação entre os povos indígenas e não indígenas de todo o Brasil e mundo mostrando seus diversos costumes, comemorações, crenças, visto que existe muitas etnias com diferentes culturas. Como também para a mobilização em torno de suas lutas e direitos, porém vale ressaltar que o uso da tecnologia deve ser usada de forma responsável, para que não haja invasão ou abuso da privacidade aos povos da aldeia, como também a relação social com a aldeia.

Para Marina Terena, apesar de a tecnologia ser uma aliada na busca por conhecimento na divulgação das causas indígenas, o equilíbrio no uso é importante. “Essa é uma questão que não é só da sociedade indígena, mas da sociedade como um todo. É preciso equilíbrio. As redes sociais são ótimas ferramentas, mas é preciso o cuidado no uso para que o celular não traga uma individualização”. (Agenciabrasil.ebc.com.br).

A internet chegou como uma poderosa aliada aos povos indígena, esses têm utilizado as redes para atingir um grande público, dentro e fora do país. Que são usados para romper o isolamento em que muitas comunidades vivem, e também para vencer a barreira da falta de espaço que esses povos têm nas mídias tradicionais.



Os grandes canais de comunicação nacional, na maioria dos casos, optam por simplesmente não mencionar a questão indígena, as grandes redes de televisão e editoras de jornais brasileiras os trata como se fossem invisíveis. E quando há algum tipo de movimentação mais intensa tornando impossível simplesmente não mencionar o caso, os indígenas são em sua grande maioria dos casos colocados como pessoas violentas e descontroladas, ou suas reivindicações são menosprezadas e ridicularizadas, pois são tidas como absurdas e impedoras do progresso e desenvolvimento econômico da nação. (Www.tupivivo.org).

As redes sociais tornaram-se uma ferramenta de comunicação fundamental para aqueles que antes não tinham voz, esses que fazem denúncias sobre crimes que acontecem em seu território como, corte ilegal de madeira, caça de animais, poluição das matas, desmatamento das matas para a produção agrícola ou agropecuária.

A tecnologia foi amplamente incorporada como uma ferramenta de luta: são utilizadas: câmeras e celulares para registro, e-mail e celular para comunicar aos parentes sobre as retomadas, constroem blogs e publicam nas redes sociais suas ações etc. Utilizam tecnologias de informação e comunicação para se contrapor aos ataques da mídia ligada aos interesses dos fazendeiros e também buscar apoio para sua luta. (Www.tupivivo.org).

### **Considerações finais**

Muito foi abordado e discutido com relação aos benefícios da tecnologia para dar visibilidade as causas indígenas. No entanto, podemos também trazer a essas discussões como seria uma comunidade que sofre a exclusão digital. Nessa perspectiva, podemos destacar cinco situações que irá levar como consequências as comunidades indígenas essa exclusão digital, sendo elas: 1- A não existência de infraestruturas físicas de transmissões de dados; 2- Falta de disponibilidade de equipamento / conexão de acesso; 3- Ausência de treinamento para uso dos instrumentos (computador e Internet); 4- Capacitação intelectual e inserção social do usuário; 5- Produção e uso de conteúdos específicos adequados às necessidades dos diversos segmentos da população.

Partindo desse pressuposto, podemos observar que os fatos aqui discutidos, não se completa em termos de inclusão, pois em muitos casos atende uma demanda que não supri as reais necessidades das comunidades indígenas. Desse modo, é perceptível afirmar que a inclusão digital feita pelos programas do governo federal e



também das Organizações Não Governamentais (ONGs), ainda tem grandes lacunas a serem preenchidas.

Todavia, para os povos que já dispõe desses meios, o uso da internet nas comunidades indígenas, ou em parte delas, é tão precioso como os materiais de trabalhos tradicionais, pois essa, sobre tudo veio como ferramentas ou podemos dizer mecanismos, para que toda sociedade conheça a história dos povos indígenas, desmistificando assim os estereótipos montados com respeito a essa sociedade, ocorrendo assim, um processo intercultural, que venha a ser obtido tanto pelo conhecimento tradicional quanto pelo conhecimento adquirido, resultando desse modo, em uma Interculturalidade.

### **Referências bibliográficas**

TENÓRIO, Cibele. **Aldeia conectada**: indígenas aderem às redes sociais. EBC, Palmas, 30 de out. de 2015. Disponível em: . Acesso em: 16 de abril de 2019.

TECNOLOGIA E LUTA- INDIOS ONLINE. Tupi vivo. Disponível em: . Acesso em: 17 de abril de 2019

LUHAM, Gabriel. **Povos indígenas e a tecnologia**. Professor web e professora Online, 05 de Mar. de 2016. Disponível em:  
<https://oprofessorweb.wordpress.com/2016/04/05/povosindigenas-e-a-tecnologia/>. Acesso em: 17 de abril de 2019.

MAKUXI, Alex. **Índio quer se conectar e entrar na rede**. Índio Educa, 2012. Atualidade. Disponível em: . Acesso em 17 de abril de 2019.

GRUPO DE COMUNICAÇÃO YANDÊ. Rádio Yandê, c2019. Blog. Disponível em: . Acesso em: 18 de abril de 2019.

BUENO, Chris. **Comunidades indígenas usam internet e redes sociais para divulgar sua cultura**. SBPC, São Paulo, 2013. Disponível em:  
[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S000967252013000200006](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S000967252013000200006). Acesso em: 19 de abril de 2019.

SANTOS, Alex Barbosa dos. **INCLUSÃO DIGITAL E COMUNIDADES INDÍGENAS: A INTERNET COMO PARCEIRA**. Universidade Federal de Roraima – UFRR, Boa VistaRR. Disponível em: . Acesso em: 28 de maio de 2019.



## **DIREITOS CONSTITUCIONAIS: A ESCOLA DIFERENCIADA E ESPECÍFICA EXISTE?**

Kevem Kainã Barbosa Santos<sup>46</sup>  
Letícia Conceição Barbosa Pedrosa<sup>47</sup>  
Maria Lucyla Alves dos Santos<sup>48</sup>

**Resumo:** Este trabalho está norteado por autores indígenas que discutem o papel da escola entre os povos originários, a exemplo de FERREIRA (2012), KAYAPÓ (2010) e BANIWA (2009), onde KAYAPÓ (2010) vai falar que os indígenas foi um fundador da identidade e da história brasileira, porém ele “é batizado, recebe sobrenome português e no final é morto”, deixando uma situação irreal que Bosi (1992) vai classificar como “um regime de combinação com a franca apologia do colonizador”. Nesse aspecto vamos discutir neste artigo se os direitos constitucionais assegurados aos índios existe na prática ou só no papel.

**Palavras-Chave:** Indígenas, direitos, história brasileira

### **Introdução**

O tema a escola diferenciada e específica indígena até então é um assunto de análise e progresso. A finalidade dessas formações é alicerçar uma escola diferenciada e de qualidade, administrada pelos próprios índios a começar com a formação de professores indígenas e de um currículo diferenciado.

Produzir um modelo de educação que distinga as especialidades e necessidades de um estilo de vida único dos indígenas modificadamente do que se

---

<sup>46</sup> Graduando em Licenciatura plena em Geografia pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) – Campus I. kevem.kaina\_uneal@hotmail.com

<sup>47</sup> Graduando em Licenciatura plena em Geografia pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) – Campus I. leticiabpedrosa@gmail.com

<sup>48</sup> Graduando em Licenciatura plena em Geografia pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) – Campus I. lucyla-51@hotmail.com



afirma padrão curricular não é trabalho fácil, pois não se encontram materiais didáticos suficientes disponíveis para o crescimento de uma tendência de “prática metodológica indígena”.

Todo projeto escolar só será escola indígena se for pensado, planejado, construído e mantido pela vontade livre e consciente da comunidade. O papel do Estado e outras instituições de apoio deve ser de reconhecimento, incentivo e reforço para este projeto comunitário. Não se trata apenas de elaborar currículos, mas de permitir e oferecer condições necessárias para que a comunidade gere sua escola. Complemento do processo educativo próprio de cada comunidade, a escola deve se constituir a partir dos seus interesses e possibilitar sua participação em todos os momentos da definição da proposta curricular, do seu funcionamento, da escolha dos professores que vão lecionar, do projeto pedagógico que vai ser desenvolvido, enfim, da política educacional que será adotada (BRASIL, MEC, 2005: 25)

Gersem dos Santos, professor indígena assegura circunstância de educação específica e diferenciada é necessário que a escola seja planejada e criada com pretensões característica de cada povo indígena.

Cada povo é único, tem sua identidade própria, fundada na sua própria língua, no território habitado, nos costumes e tradições. Assim para que os direitos indígenas sejam preservados é fundamental que as escolas sejam específicas e diferenciada para que envolva a comunidade indígena como autora dos processos por elas instituídos.

Em 1988 começou a ter validade uma nova constituição para os direitos indígenas a educação diferenciada e específica foi dado o direito para criar seus projetos específicos de acordo com a necessidade do povo e prestigiar a cultura tradicional. Porém o poder dominante entendendo os direitos descumpra as leis, pois criam projetos com pensamentos idênticos.

Os direitos constitucionais garante aos indígenas a utilização de suas línguas maternas e os métodos próprios de aprendizagem. Pertencendo ao estado defender as manifestações culturais indígenas. Com este alcance em 2004 Mato Grosso do Sul encontravam-se mais de 2 mil professores se especializando em magistério indígena. Assim com o passar dos anos ouve um crescimento a cerca de 47 mil índios a mais em escolas e também crescendo o numero de escolas no Brasil.

A “conquista da educação” é bastante falada porém pouco, contraditória e vazia, as práticas poucas refletidas, sendo por muita das vezes enganadoras.



Ferreira disse que (2013, p. 296):

A escola está inserida na “sociedade global” e na chamada “sociedade do conhecimento” onde violentas e profundas transformações no mundo do trabalho e das relações sociais vêm causando impactos desestabilizadores a toda a humanidade, e conseqüentemente exigindo novos conteúdos de formação, novas formas de organização e gestão da educação ressignificando o valor da teoria e da prática da administração da educação.

Pensando a realidade do que seria uma escola indígena e qual a sua necessidade para numerosos grupos indígenas, a Funai (Fundação Nacional do Índio), enquanto órgão federal articulador das políticas indígenas, tem o objetivo de contribuir com a formação dessas políticas e monitorar, junto a esse povo, seu funcionamento e eventuais impactos, ocupando espaços de controle social tanto em âmbito nacional como local. Essa atuação considera experiência e o conhecimento especializado acumulado ao longo do tempo pela atuação junto aos povos indígenas. A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil.

Ainda desenvolvida pela FUNAI, a política de educação traz consigo outras ações com auxílio de outros órgãos governamentais voltadas a gestão territorial, saúde, sustentabilidade e aos próprios povos indígenas.

A mesma tem as responsabilidades de apoiar as discussões e elaborar projetos políticos pedagógicos; monitorar políticas de escolares de educação indígena; gerir ideias que garantam o acesso e permanência do índio no ensino superior.

Sobre a Educação Infantil para os povos indígenas a FUNAI estabelece:

A Resolução nº 5, de 17 de dezembro de 2009 estabelece que a Educação Infantil é opcional, cabendo a cada comunidade indígena decidir o que lhe convém. Considerando que neste período o indivíduo se constitui enquanto parte de um corpo social, falante de uma língua, compartilhando uma visão de mundo com o grupo social a que pertence, muitos povos indígenas entendem que não há melhor situação para uma criança na sua primeira infância do que o convívio com os seus familiares e o aprender fazendo que a vida nas aldeias proporciona. Contudo, há muitas situações diversas, há aldeias urbanas, há mulheres indígenas que precisam de apoio, e, por isso, a



proposição da Educação Infantil deve ser avaliada de acordo com as especificidades da cada comunidade, que deve ter a palavra final sobre o assunto. Neste sentido, cabe à FUNAI trabalhar com os povos indígenas a concepção dessa formação inicial, e o entendimento de que o acesso a esse direito ofertado pelo Estado não corresponde a uma obrigação, se isso não fizer sentido para eles. Isso porque o Estado brasileiro reconhece e respeita os diferentes modos de vida dos povos indígenas, buscando a não imposição de concepções ocidentais de escolarização.” (2016, pg. 04)

Foi só em 1991 que as escolas indígenas deixaram de ser responsabilidade exclusiva da FUNAI e passaram a “pertencer” ao Ministério da Educação. Após esse processo, criou-se leis e diretrizes de bases específicas para o ensino indígena com professores e líderes índios. O direito a essa educação específica ficou amparado pela lei que fez essa proteção.

A escola deve ser intelectual, comunitária, bilíngue, específica e diferenciada, de acordo com o novo modelo de escola indígena.

Comunitária porque a participação da comunidade em todo o processo pedagógico é fundamental para a construção da escola: na definição dos objetivos, dos conteúdos curriculares, do calendário escolar, da pedagogia, dos espaços e momentos da educação escolar. Intercultural pois a escola deve reconhecer e manter a diversidade cultural e linguística de sua comunidade, além de promover uma situação de comunicação entre experiências socioculturais, linguísticas e históricas diferentes. Bilíngue visto que deve ensinar o português, para possibilitar o diálogo com o mundo não indígena que os rodeia, mas, principalmente, a língua materna da comunidade indígena – para garantir a sua manutenção e, sobretudo, porque é por meio da língua originária que se expressa e se manifesta a cultura. Específica e diferenciada porque deve ser concebida e planejada como reflexo das aspirações particulares de cada povo indígena e com autonomia em relação à construção de sua escola.” (MEDEIROS, 2012).

Não é possível criar um único modelo de escola sabendo da riqueza de variações de etnias indígenas presentes no Brasil, com seus vários modos de viver, suas línguas específicas, culturas e raciocínios distintos. Diante de tanta diversidade, cada povo tem direito de pensar a escola a seu modo, executando e repassando ensinamentos que expressem seus valores pessoais e sociais diante deles mesmos. A proposta da escola específica e diferenciada é de ressaltar o quão importante é respeitar as diferenças.

A escola é um instrumento mediador entre o povo indígena e suas diferenças, outras línguas, outra cultura, outra forma de vida, outro jeito de ser. O problema está



no Estado que a todo momento nega os direitos indígenas e que são constitucionais. São dificuldades que os povos indígenas em geral encontram em seus caminhos e muitas vezes, inviabilizando que essa educação específica e diferenciada saia do papel e passar a ser vivida na prática.

Kayapó argumenta:

“Esta é a trajetória dos povos indígenas em geral. Chegaram para impor diferentes formas de ser, que os índios têm uma organização inferior.”  
(KAYAPÓ, Edson. 2012)

## **Referências**

MEDEIROS, Juliana Schneider. **EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: A ESCOLA E OS VELHOS NO ENSINO DA HISTÓRIA KAIKANG.** Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, 2012. Pg. 82 a 86.

Esses dados da FUNAI estão publicados no site oficial da internet da Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>. Acesso em: 28 mai. 2019.

Alguns dados foram retirados do Seminário de História e Cultura Indígena (onde Edson Kayapó participou da roda de conversa) publicado no blog Agência Jovem de Notícias. Disponível em: <https://www.agenciajovem.org/wp/educadores-exigem-ensino-diferenciado-para-indigenasdurante-seminario-indio-marcelino/>. Acesso em: 28 mai. 2019.

BANIWA, Gersem. **EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO BRASIL: AVANÇOS, LIMITES E NOVAS PERSPECTIVAS.** Goiânia: 2013, pg. 296.



## **A TEMÁTICA INDÍGENA NA CENA DO METAL NACIONAL: PERÍODO COLONIAL**

Larissa Nascimento dos Anjos<sup>49</sup>  
Samuel Costa Silva<sup>50</sup>  
Thiago Henrique Farias Pereira<sup>51</sup>

**Resumo:** O objetivo desta pesquisa é analisar a participação indígena na construção da história brasileira a partir de letras de bandas de heavy metal utilizando como espécime as bandas Tamuya Thrash Tribe e Voodoo Priest que tratam de temáticas históricas e culturais dos povos indígenas e afro-brasileiros. Este trabalho mostrará a letra da música como ferramenta auxiliadora no ensino e compreensão da história da exploração feita pelos portugueses contra os indígenas e os métodos de resistência dessa população. Metodologicamente apresenta-se uma pesquisa bibliográfica nos pressupostos teóricos de Moreau (2003), Almeida (2010), Oliveira e Freire (2006) entre outros para entender o convívio dos indígenas e portugueses durante a era colonial e com isso realizar um destrinchamento das letras ligadas aos determinados fatos históricos abordados neste trabalho.

**Palavras-chave:** Missões jesuíticas. Música. Revoltas.

### **Considerações iniciais**

Temática indígena na cena do metal nacional, qual a importância de ler sobre isso? Esse é o questionamento possível proveniente da leitura do título deste artigo e esse mesmo questionamento pretende ser respondido no decorrer da leitura. Serão apresentadas e analisadas músicas nacionais, pertencentes ao gênero musical metal e

---

<sup>49</sup> Graduanda em História pela Universidade Estadual de Alagoas, bolsista voluntária do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid) e participante voluntária do Programa de Monitoria da cadeira de metodologia científica. E-mail: larissanascimento515@gmail.com.

<sup>50</sup> Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid). E-mail: samuelcsilva42@hotmail.com.

<sup>51</sup> Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid) e participante voluntário do Programa de Monitoria da cadeira de metodologia científica. E-mail: thiagohfp@outlook.com.



suas vertentes, que fazem alusões e referenciam acontecimentos e fatos históricos relacionados as comunidades indígenas do Brasil.

O metal ou heavy metal, gênero musical, se desenvolveu entre as décadas de 1960, auge do movimento de contracultura, e 1970, principalmente na Inglaterra e Estados Unidos da América, logo se difundiu por todo o mundo chegando ao Brasil na década de 1980. O movimento ficou popularmente conhecido e bastante criticado por abordar temáticas como drogas, depressão e sexo, entretanto a temática abordada pelos artistas de heavy metal nos últimos anos se mostra mais ampla do que se pensa comumente.

Ao aprofundar-se nas letras percebe-se que são tratados pelo metal temas culturais, filosóficos entre outros no espectro das ciências sociais. Nas décadas de 1980 e 1990 no Brasil surgem as primeiras bandas que se tornaram responsáveis por divulgar a cultura brasileira pelo mundo. Nos anos 2000 começa a aparecer bandas focadas em difundir as culturas das populações menos favorecidas, começa-se a abordar temáticas da cultura afro-brasileira e indígena.

Nessa análise serão contextualizadas historicamente essas referências, buscando aprofundar a discursão sobre os temas citados nas letras das músicas, também problematizando e esclarecendo possíveis equívocos e inexatidões históricas, com base nos seguintes textos: Os Índios na História do Brasil de Maria Regina Celestino de Almeida; A presença indígena na formação do Brasil escrito por Carlos Augustos da Rocha Freire e João Pacheco de Oliveira, entre outros, para que dessa forma, as músicas adquiriram status de ferramenta auxiliadora no ensino e aprendizagem de história.

O primeiro tópico deste artigo traz a análise de uma letra que tem como temática as missões realizadas pelos jesuítas contra os indígenas brasileiros e como se pode extrair da letra bastante conteúdo a ser trabalhado no ensino de História. No segundo tópico do artigo trabalham-se letras que abordam algumas rebeliões promovidas pelos indígenas contra a dominação portuguesa, sendo elas a Confederação dos Tamoios e a Revolta de Mandu Ladino na capitania do Piauí.



## **Estratégias de dominação contra os indígenas**

A primeira letra analisada é da banda Tamuya Thrash Tribe, com origem no Rio de Janeiro, a banda trás em suas músicas temáticas a história e a cultura brasileiras, mais ligadas a temas como religião, escravidão, lendas indígenas e abolicionismo. Em suas letras, também é mostrado o lado sombrio da história brasileira, sobre a exploração feita pelos portugueses sobre os indígenas e negros, que muitas vezes acabam sendo ofuscados pela história de “grandes heróis” nos livros didáticos. A letra a ser analisada é a da música Missions que retrata as missões jesuítas para catequização dos indígenas, segue a sua tradução:

### **Missões**

Vamos trazer a verdade  
Nunca conhecida por essa terra profana  
Nós somos a voz santa  
A fé cega é a nossa exigência

Nós trazemos-lhe livramento  
Esqueça os seus credos primitivos  
Deus te olha com tristeza  
O que nós pregamos satisfaz as suas necessidades

Deixe-me te guiar  
Para o meu mundo  
Santa Cruz  
A verdade seja dita

Convertendo índios  
A missão segue o seu caminho  
Lutando contra a escravidão  
Mas agora você tem que rezar

Não há escolha  
Essa é sua nova realidade  
Nosso mundo expande seus domínios  
Obedeça! Contemple a santíssima trindade

Deixe-me te guiar  
Para o meu mundo  
Santa Cruz  
A verdade seja dita

Com as notícias contidas na carta de Caminha, a coroa portuguesa começou a enviar jesuítas com a intensão de controlar os indígenas por meio do temor a Deus, isso fica bem exposto no final da carta onde segundo Caminha:



O melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente, e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar [...], havendo disposição para nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, seja o acrescentamento da nossa santa fé (CAMINHA apud MOREAU, 2003, p.188).

De início, os jesuítas acreditavam que os nativos não possuíam nenhuma religião ou crendice, logo viram isso como uma facilidade para conversão ao cristianismo, segundo Nóbrega (apud MOREAU, 2003, p185), os indígenas “aprendem tudo muito bem[...] perguntando quando os havemos de batizar com grande desejo”. Mas logo os jesuítas perceberam o engano e passaram a associar as crenças indígenas existentes a demônios; identificaram Tupã e o assimilaram ao Deus cristão, de um modo estratégico, para facilitar a conversão.

Segundo os jesuítas, os Pajés e Karaíbas se tornaram os piores inimigos da fé, pois esses eram os nativos que mais possuíam conhecimento das idolatrias por eles combatidas. Anchieta procurou demonizar os chefes religiosos indígenas e escreve em suas cartas a Mem de Sá que:

Já não ousas agora servir-te de teus artificios, perverso feiticeiro, entre povos que seguem a doutrina de Cristo: já não podes com mãos mentirosas esfregar membros doentes, nem com lábios imundos chupar as partes do corpo que os frios terríveis enregelaram, nem as vísceras que ardem de febre, nem as lentas podagras nem os baços inchados. Já não enganarás com tuas artes os pobres enfermos que muito creram, coitados!. nas mentiras do inferno (ANCHIETA apud MOREAU, 2003 p. 199).

Os jesuítas utilizaram várias estratégias contra os pajés, através de coação e da humilhação pública. Eles sabiam que se convertessem uma liderança seria mais fácil converter o restante do grupo. Muitas lideranças indígenas promoveram diásporas. Esses indígenas eram retratados como selvagens pelos jesuítas falando que eles demonstravam uma inconstância diante dos ensinamentos. Isso demonstra como os jesuítas se contradiziam em seus relatos, uma hora dizendo que o índio era um pobre inocente e outra hora que ele era um selvagem e bárbaro.

O conflito religioso entre jesuítas e lideranças indígenas pode ser considerado uma estratégia de resistência dos indígenas à catequese. Os jesuítas observaram a grande inconstância dos adultos e voltaram seus olhos para as crianças, pois possuíam uma facilidade para aprender, Nóbrega (carta VII) fala sobre o desejo de



ensinar e fazer novos cristãos, principalmente entre os “moços” (NÓBREGA apud MOREAU, 2003, p. 195).

Colégios e orfanatos foram construídos para auxiliar na catequese das crianças. Alguns relatos dos jesuítas mostram que essa estratégia foi bem produtiva como o de Anchieta (carta XIX), conforme citado por Moreau (2003, p. 192), “os [...] pais não são mui domáveis [...], mas as crianças [...] abominam os usos de seus progenitores”. Essa atenção as crianças era tanto por conta da resistência dos mais velhos como uma forma de subverter a educação indígena (MOREAU, 2003).

Com a catequização, os meninos podiam retornar para casa e repassar o que aprendiam para os mais velhos, esse era outro ponto estratégico dos jesuítas. Logo a façanha de catequisar as crianças começou a mostrar seus defeitos, quando boa parte dos indígenas começava a chegar a vida adulta abandonava a catequização para voltar ao pecado, esses foram considerados os índios maus e selvagens enquanto os que não fugiam da catequese foram considerados os índios mansos e bons.

Um fator base que auxiliou os jesuítas na tentativa de catequisar os índios foram os aldeamentos que, por sua vez, contribuíram para a colônia como depósitos de mão de obra barata e engrossamento das fileiras das tropas militares. Segundo Almeida (2010, p. 72) “Os diferentes grupos indígenas que ingressaram nessas aldeias não foram, no entanto, tão passivos [...] muitos deles buscavam o aldeamento como opção pelo mal menor diante de situações ameaçadoras e desfavoráveis”.

O projeto de aldeamento também contribuía para o controle das terras por parte dos colonos, pois puderam iniciar grandes plantios e criação de gado. Segundo Moreau

Os aldeamentos Contribuíram para a derrota dos índios, pois arrancá-los da terra de origem e transferi-los seguia um princípio militar (não assumido) de dividir para reinar. A despeito disso, alguns vestígios da organização política e da identidade étnica foram preservados. A autoridade do chefe foi resguardada, dando certa autonomia aos grupos da população aldeada (MOREAU, 2003, p. 207).

As aldeias tiveram como foco a tentativa de silenciar os indígenas a respeito do que estava acontecendo na colônia, mas essa estratégia falhou, pois, muitas lideranças foram formadas nas aldeias donde houve fugas em massa, rebeliões ou



tentativas de chantagear os colonos para permanecerem nas aldeias. “Os padres procuravam identificar e, quando possível manter os chefes originais, dando-lhes, no entanto, novas funções e regalias” (ALMEIDA, 2010, p. 92).

A maioria dos aldeamentos foi uma catástrofe devido as grandes epidemias que dizimaram toda a população indígena e devido aos conflitos internos provocados pelas misturas de etnias na mesma aldeia. Isso demonstra a falta de interesse por parte dos colonos em aprender a cultura indígena e em compreender que boa parte das doenças eram provocadas pelos próprios colonos.

Os aldeamentos despertavam interesses das mais diversas camadas sociais dominantes na colônia, segundo Almeida

Para a coroa, o objetivo principal era [...] integrar os índios à sociedade colonial, tornando-os aliados e súditos cristão, para garantir a soberania sobre seus territórios, defendendo-os dos estrangeiros e dos índios hostis. Além disso, as aldeias cumpriam também a função de assegurar aos colonos, aos missionários e às autoridades, a mão de obra necessária às mais diversas atividades. Os índios aldeados eram submetidos ao trabalho compulsório que se fazia de acordo com um sistema de rodízio e pagamento de salário irrisório regulamentado por diversas leis (ALMEIDA, 2010, p. 74).

Os índios hostis eram aqueles que resistiam através de rebelião e diásporas as tentativas de dominação por parte dos colonos. O pagamento feito pelo trabalho dos indígenas era o mínimo. De acordo com Baêta Neves, conforme citado por Moreau (2003, p. 220), “os jesuítas permitiam tipos diversos de exploração do trabalho (escravo, remunerado etc.), desde que houvesse uma regulamentação que controlasse os ‘abusos’ dentro e fora das aldeias”. Para os jesuítas não importava a exploração sofrida pelos indígenas desde que não atrapalhasse a catequese.

Muitos indígenas acabaram indo para dentro das aldeias por ser um mal menor, pois ali eles iriam ter proteção e terras. Os índios aceitavam a condição de aldeados por “medo diante das ameaças crescentes pela presença cada vez maior dos colonizadores e, sobretudo, pelas [...] campanhas arrasadoras de Mem de Sá” (ALMEIDA, 2010, p. 75). A política de Mem de Sá era dualista, ou os índios aceitavam a condição de viver nos aldeamentos ou eram reconhecidos como bárbaros e a guerra justa seria declarada.



A guerra justa era declarada pela coroa para legitimar os massacres e perseguições feitas aos indígenas, sempre procuravam uma desculpa para declarar guerra justa a um povo, como exemplo os caetés que foram acusados de comer o bispo Sardinha. Outro exemplo é a represália de Mem de Sá e colonos aos índios da Bahia, acusando-os de serem parentes dos caetés (ANCHIETA apud MOREAU, 2003, p. 142).

### **Confederação dos Tamoios e a revolta de Mandu Ladino**

Na música Tamuya da banda Tamuya Thrash Tribe, o autor faz referência à revolta ocorrida entre 1554 e 1567, entre Bertioga e Cabo Frio. Liderada pela nação indígena Tupinambá, segue a tradução:

#### **Tamuya**

Meu pai morreu por causa de sua ganância  
Gritos de rebelião! Vingança é o que nós precisamos  
Nossos líderes estão unidos e cheios de raiva  
Tupã não nos criou para sermos seus escravos

Estamos todos preparados para lutar por nossas vidas  
Emboscar o inimigo e acabar com todos eles  
Não há lugar para o medo em nossos corações  
Ataque! Até o último cair!

Uma coisa é certa, todos nós vamos morrer  
Matar um por um, a vingança é minha  
Sabemos com certeza que nunca vão possuir as nossas  
almas  
Tupã nos guiará através da guerra

Unidos! unidos! todas as tribos por uma  
Unidos! unidos! O derramamento de sangue começou  
Unidos! unidos! Não mostrar nenhum remorso  
Tamuya, vamos mostrar nossa força!

Com os francêses do nosso lado  
A rebelião cresce mais forte  
Eles nunca vão possuir as nossas almas  
Tupã é o único proprietário

Unidos! unidos! todas as tribos por uma  
Unidos! unidos! O derramamento de sangue começou



Unidos! unidos! Não mostrar nenhum remorso  
Tamuya, vamos mostrar nossa força!

No início da música o compositor aponta subjetivamente para duas características importantes do sistema colonial no Brasil, o teor de exploração e interesses comerciais da Coroa Portuguesa no processo de colonização do Brasil, representado na música pelo termo “ganância”, e o uso da violência, justificado pela divisão entre nativos aliados.

Os indígenas que colaboraram de maneira mais pacífica com a exploração proposta pelos colonizadores foram rotulados como índios bons e se tornaram aliados, os nativos que resistiram as imposições dos colonizadores foram considerados selvagens, contra esses houve o uso da força e violência política e militar para garantir a sua catequese como afirma o autor da obra *A Presença Indígena na Formação do Brasil*:

Os povos e as famílias indígenas que se tornavam aliados dos portugueses necessitavam ser convertidos à fé cristã, enquanto os “índios bravos” (como eram chamados nos documentos da época) deviam ser subjugados militar e politicamente de forma a garantir o seu processo de catequização. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.35).

A Confederação dos Tamoios ou “Tamuya” foi um dos maiores movimentos de resistência indígena no período colonial e foi uma resposta aos portugueses que nesse período aproveitavam-se da prática do cunhadismo (O homem que casasse com uma mulher de determinado povo se tornava parte desse povo) para ganhar aliados dentro dos grupos de indígenas e assim conseguir mão de obra barata.

A revolta se deu quando João Ramalho, que tinha estreitas relações com o chefe da Capitania de São Vicente, Brás Cubas, fazendo proveito da prática do cunhadismo, se tornou membro do grupo dos povos guaianases, fazendo alianças e liderando um ataque aos Tupimambás em busca de mão de obra escrava, a morte retratada na primeira parte da música se trata do líder do povo Caiçuru, capturado e morto por maus tratos. A partir disso o filho, Aimberê, do chefe morto assume seu posto e se une aos povos Pindobuçu, Koakira e Cunhambembe formando a Confederação dos Tamoios.



A música aborda alguns aspectos dessa revolta e do seu período histórico de maneira geral como: a violência política e militar; as diversas tentativas de uso de indígenas como mão de obra barata por parte dos portugueses; a participação dos franceses nos conflitos em certo momento prestando apoio aos indígenas em forma de armamentos e de sua retórica de liberdade e igualdade bem como a resistência indígena em forma de revolta.

A segunda letra analisada é a da banda Voodoo Priest que foi formada na capital São Paulo, suas músicas abordam temáticas indígenas e afro-brasileiras, seu primeiro álbum foi lançado em 2014 e trata da exploração portuguesa contra os indígenas focando nas disputas que aconteceram na capitania do Piauí. Seu segundo álbum foi lançado no início de Maio de 2019. A música intitulada de Trail of Blood relata a revolta de Mandu Ladino contra a dominação portuguesa na capitania do Piauí, segue a sua tradução:

### **Rastro de sangue**

Aranis, Tapuias, Cariris, Tremembés  
Crateús, Potis, Ipanajés  
Mandu chama os guerreiros das nações nativas

Eles devem estar unidos para enfrentar as invasões  
Eles estão surgindo vindo de todos os lados  
Dois mundos colidem quem sobreviverá?

Esperando o momento em que o sol se põe  
Os nativos começam a se movimentar  
Bordunas, arcos e flechas contra as fendas de espingarda

Nada vai parar o ataque dos nativos  
Eles matam os agricultores e roubam suas armas  
A trilha de sangue tinha acabado de começar

Eles vivem e morrem para defender sua terra  
Sacrifício até a morte  
Espírito da liberdade está vivo novamente  
Guerreiros! lutar até o fim

O sangue está correndo no Punaré  
O cheiro da morte ainda está no ar  
A vitória é das nações indianas

Confederação de Tapuias do Norte  
Esta é a terra dos guias ancestrais  
Ninguém vai quebrar seu orgulho nativo



Eles vivem e morrem para defender sua terra  
Sacrifício até a morte  
Espírito da liberdade está vivo novamente  
Guerreiros! lutar até o fim

Lute até o fim!

Eles vivem e morrem para defender sua terra  
Sacrifício até a morte  
Espírito da liberdade está vivo novamente  
Guerreiros! lutar até o fim

Rastro de sangue é uma música que conta a história da revolta de Mandu, onde dois mundos que seriam o dos indígenas e o dos fazendeiros acabam colidindo e entrando em um conflito pela posse de terras e para decidir quem irá sobreviver. Ela retrata também as estratégias e armas que foram utilizadas nos confrontos entre eles, e que mesmo diante da morte os guerreiros indígenas deveriam continuar lutando.

Com a monocultura açucareira no Brasil e principalmente no nordeste, criou-se a necessidade de produzir atividades que pudessem auxiliar os engenhos, como a criação de animais para a alimentação e também para o transporte, isso gerou a formação de fazendas para a criação de gado e a expansão da pecuária no interior do Piauí em terras habitadas por vários povos indígenas. Segundo Chambouleyron e Melo

Um dos principais vetores da expansão portuguesa nas capitâneas do Maranhão e do Piauí foi a criação de gado. A partir do século XVII, o desenvolvimento desta atividade modificou a paisagem de diversas áreas do interior. Extensas regiões da América portuguesa dominadas por milhares de índios transformaram-se em importantes áreas criatórias, fundamentais para o abastecimento de carne em outras regiões da colônia (CHAMBOULEYRON; MELO, 1948, p.4).

Nesse cenário “A expansão portuguesa na região seria determinante para o surgimento das guerras contra os índios” (CHAMBOULEYRON; MELO, 1948, p.5), já que os índios não aceitariam pacificamente a invasão em seus territórios, desse modo iniciaram as revoltas indígenas na região, uma delas é a revolta de Mandu Ladino que foi um conflito justamente entre índios e fazendeiros que teve início no ano de 1712.

Tal revolta foi liderada pelo indígena Mandu Ladino que aos 12 anos de idade havia sido catequisado em um dos aldeamentos jesuíticos após o assassinato de seus



pais e o arrasamento de sua aldeia. No aldeamento, sem esquecer suas origens, ele desenvolveu um sentimento de revolta contra os portugueses já que eles destruíam a cultura e as crenças de seu povo.

Em um dos episódios de revolta os indígenas liderados por Mandu assassinaram o fazendeiro Antônio da Cunha Souto por estarem indignados e revoltados com a crueldade dele, com isso, a revolta espalhou-se no Piauí, Maranhão e Ceará, onde tais conflitos acarretaram a morte de muitos índios e portugueses. Os fazendeiros por sua vez, com a ajuda dos jesuítas formaram no ano de 1716 uma intensa e vasta expedição contra os indígenas rebeldes.

Depois de muito lutar, ao atravessar a nado o rio Parnaíba em 1719, Mandu Ladino foi assassinado com um tiro e mesmo após sua morte a revolta continuou por mais dois anos. A revolta acabou com a morte dos demais integrantes. Sabe-se que Mandu Ladino foi um personagem da vida real muito importante para seu povo, por isso é considerado um símbolo da resistência indígena.

### **Considerações finais**

Com a análise das letras das músicas de metal presentes neste estudo é fácil notar que existe nelas a história e a cultura das comunidades indígenas brasileiras, tais músicas abordam diversas temáticas como as missões jesuíticas, as rebeliões dos povos indígenas contra os portugueses que chegaram a essas terras, dentre outras.

Vê-se ao longo deste contexto que a música é capaz de trazer diversas informações de fatos históricos, bem como ações do homem que ficaram marcadas na história e eternizadas nas letras das canções para serem lembradas cada vez que forem ouvidas.

Essas canções também servem como auxílio ao professor sendo um elemento lúdico que chama a atenção para os temas abordados. Outro fator importante é que essas músicas abordam conteúdos pouco vistos em livros didáticos fazendo com que a utilização dessa ferramenta sirva de reflexão e chame a atenção para os motivos de



tais acontecimentos históricos que muitas vezes acabam sendo silenciados no Ensino Básico brasileiro.

## Referências

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

BRITO, Karine Ferreira. Revolta de Mandu Ladino. **Infoescola**. 2016. Disponível em: < [www.infoescola.com/historia/revolta-de-mandu-ladino/](http://www.infoescola.com/historia/revolta-de-mandu-ladino/)>. Acesso em: 26 maio.2019.

CHAMBOULEYRON, R.; MELO, V. S. **Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 67, 1948.

COIMBRA, Ana Paula Gomes; SOUZA, Antonio Escandielde. **Decodificação dos sentidos não-literais do texto**: Uma análise de letras de músicas. In: *Entretextos*, Londrina, V.15, n.1, p. 23-49, jan./jul.2015.

JANOTTI, Junior, Jeder Silveira. **Heavy metal**: o universo tribal e o espaço dos sonhos. 1994. 105 f. Dissertação (mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP, 1994.

Mandu Ladino. **Entretextos**. 2017. Disponível em: < [www.portalentretextos.com.br/materia/mandu-ladino,12798](http://www.portalentretextos.com.br/materia/mandu-ladino,12798)>. Acesso em: 28 de maio de 2019.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

MOTT, Luiz. **Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gueguê do Piauí: 1764-1770**. *Revista de Antropologia, USP*, vol.30-31-32, 1987-1989, p. 55-78. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41825749?seq=1>>. Acesso em: 23 de maio de 2019.

\_\_\_\_\_. **Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial**. *Revista de Antropologia, USP*, vol. 22 (1979), pp. 61-78. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41615941>>. Acesso em: 23 de maio de 2019.

SILVA, Wlisses James de Farias. **Heavy metal no Brasil**: os incômodos perdedores (década de 1980). 2014. 163f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP, 2014.



TAMUYA THRASH TRIBE. **Missions**. Rio de Janeiro: Ddm Music, 2016. Disponível em: < [open.spotify.com/album/6r1SAmly7Cjokbl2h2zwpk](https://open.spotify.com/album/6r1SAmly7Cjokbl2h2zwpk)>. Acesso em: 15 de Maio de 2019.

\_\_\_\_\_. **Tamuya**. Rio de Janeiro: Ddm Music, 2016. Disponível em: < [open.spotify.com/album/6r1SAmly7Cjokbl2h2zwpk](https://open.spotify.com/album/6r1SAmly7Cjokbl2h2zwpk)>. Acesso em: 15 de Maio de 2019.

VOODOOPRIEST. **Trail of blood**. São Paulo: Kamakans Records, 2014. Disponível em: < [open.spotify.com/album/1xFZAZUkXQY4JTQp55GT59](https://open.spotify.com/album/1xFZAZUkXQY4JTQp55GT59)>. Acesso em: 15 de maio de 2019



## **VÍNCULOS SAGRADOS: UM ESTUDO ACERCA DO BENZIMENTO EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS – AL**

Luana Moraes dos Santos<sup>52</sup>

**Resumo:** O presente estudo almeja traçar um panorama de como a prática tradicional do benzimento se desenvolve no município de Palmeira dos Índios, localizado na região agreste do estado de Alagoas à 137 km da capital Maceió. O município apresenta uma diversidade cultural expressiva, contando com a presença negra representada pela comunidade quilombola Tabacaria e indígena com nove aldeias reconhecidas e algumas em processo de reconhecimento, todos referentes aos índios Xukuru-Kariri. Entretanto, o foco desse estudo será a prática tradicional do benzimento como instrumento de cura, e sua aplicação no cotidiano local. Tomando como ponto de partida a análise de como a população local compreende e concebe a prática em seu dia a dia, ao mesmo tempo em que ocorre um diálogo interativo entre a observação de campo do benzimento e a literatura a respeito da temática. Será utilizada como metodologia a revisão bibliográfica de alguns autores como Joel Candau (2016); Mircea Eliade (1992); Caian A. A. M. BRUSCHETTA (2015). Discutindo assim, o papel da manifestação religiosa e sua importância para a comunidade local, assim como, a aplicabilidade dos conceitos de reelaboração identitária e memória frente aos desafios contemporâneos no que diz respeito ao campo de estudo da religiosidade e suas formas de representação. Por fim, o intuito deste estudo é estreitar os laços socioculturais da sociedade palmeirense a partir da discussão da teoria com a prática, onde a figura da benzedeira será a chave do debate para entender como as práticas tradicionais de cura são vistas na e pela sociedade a que pertencem.

**Palavras-chave:** Cura. Religiosidade. Tradição.

---

<sup>52</sup> Graduanda e Membro do Grupo de Estudos sobre Patrimônio, identidade e memória (GEPIM) no curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) Campus III – Palmeira dos Índios/AL. luamoraes512@gmail.com



## **Considerações iniciais**

A atividade tradicional do benzimento se desenrola no cotidiano da população que emprega sua fé em uma ação de cura associada a bons conselhos e uso de ervas, situação que é de ordem primordial para o entendimento do significa benzer, uma vez que tal atividade conta com uma série de características particulares as quais exigem dedicação tanto por parte do indivíduo que a realiza quanto do que a recebe. Inicialmente o ponto chave desta pesquisa é a análise historiográfica da tradição do benzimento para a seguir traçar um panorama geral de como é desenvolvida no território de Palmeira dos Índios.

Esse município que integra a microrregião do agreste alagoano à 137 km da capital Maceió, contando com uma diversidade cultural visível onde existe a presença indígena com o povo Xukuru-Kariri em suas nove aldeias reconhecidas e duas em processo de tramitação para o reconhecimento oficial, além da presença negra por sua vez que é representada pela comunidade quilombola Tabacaria, sem esquecer é claro da diversidade religiosa muito bem identificada na localidade.

Tomemos como ponto de partida para o presente estudo, a análise de como a população local compreende e concebe a prática em seu dia a dia, ao mesmo tempo em que será desenvolvido um diálogo interativo entre a observação de campo do benzimento e a literatura a respeito da temática. Conforme Montenegro (2007),

[...] ao romper com as armadilhas de uma polifonia memorialística, torna possível a construção do relato histórico como produtor de significados. E, ao mesmo tempo, institui estimulante e criativo diálogo entre a história e a memória, que amplia e enriquece a operação historiográfica.”  
(MONTENEGRO, 2007, p. 41)

Assim, para entender o papel do benzimento para com a sociedade é preciso discutir como as atividades de caráter popular interferem e influenciam a história, construção da memória individual e coletiva da população. Onde cada elemento constituinte da memória reforçará a formulação dos fatos históricos em ligação direta com o dialogo presente/passado.



Já que a cultura é permeada pelo universo religioso e diversas particularidades do emprego da religiosidade, fato decisivo no entendimento da relação existente entre o meio físico e o transcendental, o qual o ambiente será classificado de acordo com a caracterização de aspectos básicos provenientes da concepção ideológica dos seres, onde o presente intrinsecamente movimenta uma carga memorística de forte influência social.

Tendo em vista que o cotidiano da população se faz e se refaz constantemente em curtíssimo período de tempo, o recorte temporal abordará o momento presente, se valendo da história oral como principal guia na caminhada do desvendar das memórias e identidade da figura do benzedor personagem de destaque do estudo, utilizando ainda a revisão bibliográfica como metodologia para a historicização da atividade, enquanto parte que compõe a cultura local.

Ao mesmo tempo em que o paradoxo costume e memória será utilizado para identificar como o benzimento se faz no presente, paralelo a elementos singulares da prática. Diante da teoria, será discutida uma estratégia que possibilite o estreitamento dos laços socioculturais, através do debate de como a figura das benzedoras é recebida e percebida, enquanto instrumento de cura pela população da localidade.

Vale salientar ainda, o fator constituinte das experiências e vivência para com o benzimento, fruto de um longo processo de transfigurações culturais e identitárias a prática aderiu a singularidades individuais de quem a pratica, bem como adquiriu características semelhantes à religião oficial, fato que mais à frente constituirá parte da discussão.

### **Palmeira dos Índios e o benzimento: historicizando a prática**

A história é na verdade um reflexo do tempo, espaço e indivíduos que a constituem. Fato refletido diretamente na identidade que está sempre em um patamar de associações, dentre as quais entram as práticas e costumes individuais, uma vez que estes são a base para a instituição da cultura de uma sociedade. Pois



como afirma Woodward (2014), “[...] a construção da identidade é tanto simbólica quanto social.” (WOODWARD, 2014, p. 10) Assim, ao longo dos anos a humanidade buscou formar uma identidade sua, sobre a qual o outro não poderia contestar a legitimidade, através de elementos simbólicos particulares capazes de harmonizar as ligações entre antepassados e presente manifestando sempre suas interferências.

Cada localidade sofre influências e interferências da população que a habita, pois, modificações é a alma da sociedade, que por meio de pequenos atos transforma a realidade. Seguindo essa perspectiva o município de Palmeira dos Índios ambientaliza uma centralidade da diversidade regional, típica do agreste alagoano. Onde a sociedade é composta por três frentes culturais de destaque, são elas: Índios, Quilombolas e População urbana (comerciantes, moradores) na composição social local. Situação de relevante importância para compreender o papel e surgimento de práticas sociais como o benzimento.

Resultante de uma localização geográfica favorável a apenas 137 km de distância da capital Maceió, a região é território de representação da diversidade, seja ela de ordem cultural, religiosa ou social, onde é possível identificar traços históricos desde a colonização presentes no dia a dia da população local, que convive com a multiplicidade e se utiliza dessa para sua construção identitária. Dentre esse universo de multiplicidade encontra-se a prática do benzimento.

Benzer/rezar, ou Benzimento/benedura, a depender do indivíduo que a ela se refere, adquiriu uma nomenclatura variada de acordo com a região da realização, entretanto o valor continua se perpetuando nos dias atuais. “A benzedura, a cura de diversos males através de rezas e orações, ramos verdes, remédios naturais, rituais de cura, simpatias, entre outras formas, é uma prática que permeia todo território brasileiro.” (BRUSCHETTA, 2015, p. 02) Podendo se materializar de maneira alegórica, conforme as preferências da pessoa que realiza a atividade.

De acordo com Bruschetta (2015), “[...] a benzedura emerge como um ofício fundamentado especialmente sobre a prática ritual. [...] Através de seus atendimentos as benzedoras não só aliviam doenças, como auxiliam problemas de várias outras naturezas, problemas de trabalho, conjugais, motivacionais e mesmo



sobrenaturais.” (BRUSCHETTA, 2015, p. 04) Atividade envolvente do universo simbólico e empírico individual dos seres na sua realização.

Em conversas em informais, alguns rezadores da localidade mencionaram o viés humanitário dessa prática, uma vez que ela é encarada em muitos casos como uma missão, na qual sua função passa a ser de cumprir com a responsabilidade de exercer o dom, concedido por Deus de maneira que os necessitados de ajuda sejam devidamente atendidos. Sem qualquer cobrança monetária pela realização, sobre penalização em caso de não cumprimento prévio dessa atribuição.

Já que a atividade de benzer atribui um forte exercício da fé dos envolvidos no ritual<sup>53</sup>, utilizando memória, identidade e atributos aprendidos ao longo da vivência o indivíduo (benzedor/rezador) reafirma seu papel de intermediário da cura. Candau (2016), diz que a memória “[...] ao mesmo tempo em que nos modela, e também por nos modelada. 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) Característica básica para o entrosamento do que é a prática tradicional do benzimento e sua serventia, porque essa perpetra-se e recompõe cotidianamente.

### **Transmitindo a tradição: responsabilidades e concessões**

A tradição é encarada pela humanidade a seu próprio modo, passada e modificada durante a linha temporal de maneira a atender a necessidades e concepções individuais e coletivas dos seres que compõem determinadas comunidades. Fato que destaca bem a explicação para determinados costumes integrarem a cultura de um povo e deixam de estar presente para outros, seja porque historicamente as pessoas segregam características para formarem sua visão de mundo ou optam em não adotar deliberada postura.

---

<sup>53</sup> Concepção de acordo com BORGES; SHIMIZU e PINHO (2009), que compreendem o ritual de Benzimento apontando para a reincorporação do sagrado à existência humana moderna. Nesse sentido, o sagrado e a fé emergem como requisitos ou até como parte inerente do cuidado.



Assim, acontece com todas as noções as quais o indivíduo utiliza em sua vida, sempre em busca de uma visão realista do mundo. Destacando que o ângulo e carga de conhecimento altera o resultado final de qualquer observação, a humanidade vivencia cada dia mais uma linha tênue entre o crer e o ser, concretizando então um mar de questionamentos os quais não são mais sanados com visões concretizadas, ignição para a transfiguração de verdades, conceitos e conhecimentos e margem para novas abordagens.

Uma vez que a renovação é o ponto de partida para analisar como a sociedade concebe e constrói sua visão de mundo, pois nessa construção individual entra características coletivas e identitárias, na verdade exercita-se a cultura através da reorganização de conceitos, a exemplo disso à religião passa constantemente por adaptações aos indivíduos de cada tempo, compartilhando ações do tempo presente, espaço e passado em um jogo de associações influenciado diretamente pelo contato com o outro e vida social.

No qual a religiosidade assume um papel de determinante na busca por explicações, sejam elas a respeito do sofrimento terreno ou na parcela que compõe o invisível aos olhos, impossível de ser transcrito pela ciência. Nesse trabalho será acentuada uma discussão sobre a atividade tradicional de Benzimento no município de Palmeira dos Índios-AL, destacando a função da memória para a preservação e criação de discursos. Passando pela negação, imaginário local e por fim na visão própria de quem realiza a atividade do benzimento sobre sua prática.

Logo, o presente estudo encontra seu lugar ao indagar porque o benzimento, uma atividade tradicional é tão pouco abordada academicamente no século XXI? E como ela é vista ou desenvolvida no território de Palmeira dos Índios? Seguindo este ponto, comecemos pela noção de sagrado e profano que é apresentada por Eliade (1992) oposição que “[...]traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. [...]É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder.” (ELIADE, 1992, p. 14) Uma das questões essenciais quando o assunto envolve a religiosidade da humanidade.



Pois a religião, seja ela qual for, traz intrinsecamente a mensagem do invisível ao olho humano, suscitando o emprego da fé e subjetividade, onde o ser encontra a resposta para o poder para além de sua capacidade física e espiritual. Participando, então, de uma religião, e até mesmo praticando aspectos da religiosidade, o indivíduo sente-se parte de algo, portanto o poder de decisão o levou a encontrar as respostas que desejava. Aqui nos ateremos ao ponto em que a religiosidade enquanto praticada expressa aspectos da religião misturados com particularidades adquiridas ao longo da vivência, para discorrer sobre a atividade tradicional do benzimento.

Atividade que, segundo Azevedo (2015), “[...] se instala ao longo dos processos históricos, criando critérios de funcionamento e lógica de poder, e em terceiro, a religião e suas manifestações, dentre elas a benção, constrói-se por meio de uma ideologia que ela própria cria por meio da linguagem, lida, escrita e evocada.” (AZEVEDO, 2015, p.04) Então, o benzimento insere uma aplicabilidade religiosa ao ato proferir a reza, onde a pessoa que emprega através da oralidade uma força invisível e extensiva da fé motiva a conversão do imaterial a uma relação de interação com o plano físico.

Esse plano constitui um fator importante para a construção do ser, sendo essa uma tarefa de reconstrução a partir do outro, no qual o indivíduo constrói em sua convivência em sociedade valores, os quais o possibilitam uma tomada de decisões para sua individualidade, passando pelo universo religioso, cultural e político. Entre a sua singularidade e subjetividade, as instâncias divisoras da organização social encontram lugar de intervenção, pois o comportamento é na verdade um reflexo da construção identitária particular, sujeita a influências e transformações, uma vez que tanto a identidade quanto a memórias são constates e nunca permanecem na inércia.

A partir do movimento intrínseco de construir o ser nasce a religiosidade, resultante do processo de transfiguração de valores, conceitos e prática. Ocupando então um papel de destaque na postura da sociedade, exercitar a religiosidade não significa adotar uma religião em específica, uma vez que se pode apresentar diferentes formas de expressar a religião ou espiritualidade<sup>54</sup>. Situação que

---

<sup>54</sup> Ideia voltada ao estado de equilíbrio entre meio físico e lado transcendental.



independente da natureza ou ordem do assunto a ser discutido, entretanto transmuta o sentido a ser atingido.

Assim, o benzimento se encaixa na definição de prática popular advinda da representatividade da religiosidade no cotidiano social. De acordo Azevedo (2015), a “benzeção é pensar um tipo religioso, uma manifestação popular da crença na cura, no poder ritual, na força da natureza.” (AZEVEDO, 2015, p.02) Que atravessa as barreiras do imaginário popular, marcando permanência na contemporaneidade.

Porque o homem mais do que necessita de uma explicação, ele clama por respostas sobre todas e quaisquer coisas, desde assuntos ligados a vida ou morte, sofrimento até o que está além do visível aos olhos humanos. Exercendo assim, um papel de destaque para o ato de crer, as práticas tradicionais de religiosidade trazem para a modernidade, não apenas o emprego da fé na ação e cotidiano popular, mais também sua capacidade de remodelação frente às transformações históricas.

Destacando que a experiência humana é uma força de tração no quesito definição de relevância, durante qualquer fase da vida. Logo, o ensino e reprodução de condutas e práticas passam a ser sistematizado com base no conhecimento herdado, adquirido e desenvolvido em grupo. Processo que passa pela ação de fazer concessões em nome na perpetuação da atividade/prática, onde frente aos desafios da contemporaneidade a manifestação da religiosidade sucede por alguns pequenos entraves no quesito aceitação versus aplicabilidade, visto que em muitos casos a população nega o papel e uso dessa atividade no cotidiano, embora faça uso em caso de penúria extrema.

Ao falar da aplicabilidade da religiosidade ocorre sempre um escoamento da discussão para o campo do cotidiano popular e generalizações um perigo de percurso para alcançar o entendimento de como qualquer comunidade encara as práticas que são expressas no presente, pois a reelaboração de conceitos é na verdade a chave de construção de todas essas atividades ligadas ao caráter cotidiano, não é possível conceber benzimento sem passar pelo cotidiano, tanto quanto não se aborda cultura sem observar a sociedade em tempo real.



Portanto, a realidade reveste as discussões sobre benzimento de maneira totalmente enlaçada a sua base e fundamentação, ao mesmo tempo em que compõe os caminhos essenciais atua paralela à origem de cada manifestação religiosa, popular, cultural e identitária da sociedade, pois resulta da integração de cada uma dessas instancias, para não apenas aborda o que é mais fornecer uma linha cronológica de como elas chegaram ao resultado atual.

### **Cotidiano & tradição: benzimento enquanto instrumento de cura**

O benzimento é uma atividade permeada pela junção entre reza e uso de ervas (remédios medicinais tradicionais) no qual cada parte que compõe o ritual de benzer transfigura uma pequena parcela da fé dos indivíduos envolvidos, benzedor e enfermo (solicitante da reza) precisam acreditar na eficácia da prática, caso não será alcançada a cura. Segundo a benzedeira <sup>155</sup> “[...] eu rezo mais se a pessoa não acreditar não vai adiantar”, a fala expressa uma concepção básica para a aplicabilidade do benzimento, envolvendo o universo cosmológico e transcendente para a cura através da reza.

Como afirma Cunha (2017), o ato de proferir a reza se faz presente e se performatiza no instante, sendo estas conhecedoras e executoras, em que visível e invisível irão compor a força das palavras das benzedeiras no ato de cura. (CUNHA, 2017, p.191) A linha tênue entre o visível e invisível ao olho humano é travada com bases flexíveis na fé, para então tornar possível à ação da cura através do ritual de benzimento.<sup>56</sup> Cada ser envolvido no ritual de cura benzimento precisa exercer a fé com a mesma frequência, ou seja, devem crer na eficácia e seguir as recomendações do benzedor para que a cura aconteça.

---

<sup>55</sup> Por motivos de preservação da entrevista não será utilizado nome apenas um pseudônimo de identificação. A entrevista foi realizada no dia 09 de novembro de 2018, na zona rural do município de Palmeira dos Índios.

<sup>56</sup> prática com particularidades próprias de cada benzedor e características base para a realização de maneira geral, entre elas a fé como centro de importância, a missão da realização gratuita em nome do bem comum, uso de ervas e boas conversas voltadas ao equilíbrio físico-mental do indivíduo solicitante da reza.



O benzimento ou benzedura faz parte de um ato de doação profunda e total do benzedor, emprega a sua religiosidade em um ritual que o sagrado e vivencia se completam na busca da minimização e banimento da enfermidade de outro ser, para tal serão utilizadas as orações e em alguns casos ervas (ramos, chás, banhos) no alívio e tratamento. Vale destacar que em nenhum momento é cobrado do enfermo qualquer taxa e pode acontecer o fornecimento das ervas necessárias para a cura por parte do benzedor na maior parte dos casos.

Pois os elementos utilizados no benzimento simbolizam uma relação para além da ordem física transfigurando um sentido de sagrado aplicável à realidade. Como afirma Rabelo (1993), o funcionamento dos símbolos religiosos e sua produção de cura depende da ação de partilha entre curador, doente e sua comunidade de referência “usualmente, toma-se como pressuposto este compartilhar de símbolos e significados entre os participantes do processo de cura.” (RABELO, 1993, p. 316) Assunto circular nas conversas com benzedores/rezadores, assim como caridade, amor e fé.

Mesmo com a evolução tecnológica, medicinal e crescimento das pesquisas na área farmacêutica o benzimento continua atuando de maneira significativa no século XXI, onde marca presença no cotidiano da população que não abandonou força da reza, sendo uma alternativa bem requisitada para o tratamento de diferentes dores e doenças, exemplo dor de cabeça, olhado e peito aberto, sereno, dor nas costas entre outras.

Montenegro (2007) discute que “[...] ao romper com as armadilhas de uma polifonia memorialística, torna possível a construção do relato histórico como produtor de significados. E, ao mesmo tempo, institui estimulante e criativo diálogo entre a história e a memória, que amplia e enriquece a operação historiográfica.” (MONTENEGRO, 2007, p. 41) Assim, para compreender a ação do benzimento para com a sociedade significa debater como essa atividade respinga na história, memória e historiografia da população. Já que a tradição resulta da ligação do universo religioso com o meio físico, diferenciando o ambiente com base em aspectos provenientes da concepção ideológica dos seres.



Vale destacar que, as memórias são usadas e modificadas de maneira a contribuir com a elaboração do social, político e cultural. Imediatamente a memória faz parte da identidade da sociedade e vice-versa, conforme Pollak (1992), “[...] em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade.” (POLLAK, 1992, p.5) Seguindo essa perspectiva, a identidade dos benzedores do município origina-se com ecos da memória e acaba por atingir a identidade e cultura local.

Abraçando a linha de história local se faz necessária à história oral que segundo Alberti (2005), é importante não se esquecer da contribuição da história oral, pois é sempre nas áreas pouco estudadas da vida social em que predominam zonas de obscuridade, seja no estudo das elites, seja das grandes massas. (ALBERTI, 2005, p.15) Uma vez que não existem pesquisas sobre o benzimento no município, a oralidade é ainda a maior fonte disponível para analisar o benzimento e seu papel social para Palmeira dos Índios.

Mencionar as práticas locais e tradicionais de religiosidade suscita o entendimento de como o silêncio atua, considerado uma ferramenta protecionista quando ocorre o choque da religiosidade com o imaginário negacionista instituído processualmente durante a história local, onde a interação dos costumes/práticas cotidianos com as religiões oficiais sofre veladas sanções ao mesmo tempo em que obscurece a legitimidade da aplicação real de rituais como o benzimento.

Assim, chegar-se a uma fronteira entre memória oficial e subalterna que de acordo com Pollak (1989) a “fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor.” (POLLAK, 1989, p.6) Deste modo, a subalternização das ditas minorias resulta do fortalecimento do silêncio para preservar frente a



impossibilidade da colaboração da história oficial durante longos anos, uma realidade que vem sendo questionada e transformada nos últimos anos.

Benedeira 2<sup>57</sup> “[...] A sua fé cura com a intervenção de Deus”, resposta à pergunta de como ela entende o papel da reza e sua ligação com a fé. Sempre associando a prática do benzimento a um exercício do lado espiritual com ações práticas, nas quais a conversa como enfermo é levada muito ao patamar determinante para o tratamento do mau, pois esse é na verdade resultante de uma série de desdobramento entre eles o contato com negatividade e intemperes além de outros.

A fala acima expressa o discurso das benzedeadas sobre sua prática fazendo um paralelo com o discurso oficial que atribui um imaginário contrário sobre a realização do benzimento, essa pesquisa visou acender questionamentos sobre a prática tradicional do benzimento, seu papel social e fornecer uma contribuição para com a historiografia, onde seja possível visualizar como a reza é encarada no município, bem como as personalidades que a realizam ações em pro da cultura local.

Cotidianamente as benzedeadas atuam na busca e promoção da preservação da saúde dos integrantes da comunidade, agem com calma aplicando sempre boas doses de carinho, sabedoria, estando em constante preocupação com o bem-estar de todos. A benzedeadora 15<sup>8</sup> ao ser questionada sobre como é rezar em crianças responde que “[...] uma criança quando passa o vento nela é triste. A gente só reza em criança dá defumador<sup>59</sup>, faz, para melhorar que essas pessoas as vezes nem nota que fez mau.” Com um discurso votado a explicar como as crianças são inocentes e mais suscetíveis aos males de ordem exterior como olhado<sup>60</sup>, sereno<sup>61</sup>, entre outras doenças.

---

<sup>57</sup> Entrevista realizada em 08 de fevereiro de 2019, benzedeadora da zona urbana de Palmeira dos Índios.

<sup>58</sup> Entrevista realizada no dia 12 de março de 2019, em visita a comunidade Quilombola Tabacaria, zona rural de Palmeira dos Índios.

<sup>59</sup> Uso de fumaça de incenso produzido com ervas medicinais para a ajuda com as enfermidades e proteção.

<sup>60</sup> Tipo de doença definida pelas benzedeadas como um mau infligido por um terceiro com ou não intenção ao admirar, comentar e até mesmo invejar alguma característica de um indivíduo (pode ser criança ou adulto).

<sup>61</sup> Mais comum em crianças principalmente as de menos idade, é fruto de uma demasiada exposição as intemperes durante o dia e em especial a noite, causando na pessoa afetada sintomas como dor, febre, tristeza entre outros.



Discurso este que é comum entre as varias benzedeadas que atuam com especial atenção voltada ao publico infantil. Fato importante para entender como as rezadeiras/benedeadas continuam a praticar seu oficio no século XXI, pois as explanações a respeito de sua atuação acabam por encontra-se com a questão da flexibilidade, adotada ao longo da história por cada um que realiza a atividade de benzer, uns com particularidades voltadas especialmente a preservar sem deixar de realizar, outros com uma postura mais aberta a adaptação associando aos métodos modernos, situação que leva em alguns casos a união em pro da saúde do indivíduo.

Sujeito ao silencio que foi durante muito tempo a única forma de proteção da prática, frente as sanções camufladas de um padrão social recriminador de ações de linha mais cotidiana e popular. Entretanto o sagrado é empregado a maneira própria das pessoas na comunidade e mesmo suscetível as influências do silenciamento velado por parte de quem a ele recorrer, não perde seu valor desde de cada envolvido creia em sua eficácia. De acordo com Eliade (1992),

[...]o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. (ELIADE, 1992, p.21)

Logo, a subjetividade contribui com a preservação não só da atividade como da identidade da localidade. Dessa forma, os benzedores passam a atribuem a seu oficio um aproveitamento do sagrado que transita entre meio físico e espiritual, buscando o aperfeiçoamento das ações, rezas e curas, além do fortalecimento da confiança na aplicabilidade eficiente do benzimento. Em reflexão a assuntos como a caridade, bondade e ligação intrínseca da fé com a maneira a qual a religiosidade atua na manutenção da cultura e costumes os benzedores adotam um comportamento baseado na continuidade sem esquecer as origens.

Acolhendo a essa preocupação que é também histórica, ANNA e PEREIRA (2009) falam que, “Entendemos que a busca pela reconstituição de um tecido social e cultural abrangente – com o objetivo de elucidar os múltiplos fios que ligam o



indivíduo ao seu contexto – é preocupação da História.” (ANNA; PEREIRA, 2009, p.01) Então, a partir da observação do desempenho da prática das benzedeadas na identidade local faz parte da ação de construir uma linha de entendimento da história do povo palmeirense, abrangendo as diversas instâncias da cultura, identidade e patrimônio.

### **Considerações finais**

Até aqui foi apresentado um panorama de como a manifestação da religiosidade especificada como benzimento é vista tanto pela população local quanto por quem a realiza, destacando característica que integram sua constituição, papel social e contribuição para com a cultura local. Discutiu-se como o silêncio é utilizado enquanto proteção contra o imaginário negativo criado envolta das práticas oficiais e a relação conturbada com as religiões oficiais suscetível a veladas sanções de escala quase que imperceptíveis mais que influenciam diretamente o fortalecimento desse imaginário processualmente constituído.

Entre atuação dos benzedores existe uma fronteira crítica que abraça a configuração idealizada de negação da aplicabilidade da tradição e representatividade dos rituais de cura de doenças, onde a religiosidade agrega um campo privado do universo cultural de cada ser, e as dinamicidades existentes na memória das pessoas estão sujeitas as nuances temporais. Então a representatividade desempenhada pelas benzedeadas para com a história local assume uma posição de destaque, podendo provocar insatisfação ao desconhecedor de sua função, acendendo limites e silêncios.

Seguindo essa perspectiva, o presente estudo buscou levantar questionamentos no leitor sobre a reflexão do papel das representações religiosas para a constituição identitária ao mesmo tempo em que pondera a respeito da história municipal, envolvendo aspectos da tradição, religiosidade, cultura, memória e práticas cotidianas. Além de produzir de maneira acadêmica fontes para a consulta.



## Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ANNA, Sabrina Mara Sant’; PEREIRA, Andreza Cristina Ivo. Mircea Eliade entre a Fenomenologia e a História das Religiões. Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varella (org.). **Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?** Ouro Preto: Edufop, 2009. ISBN: 978-85-288-0061-6.

AZEVEDO, Gilson Xavier de. Benzedeadas e a prática da benzeção no contexto das ciências das religiões. **Protestantismo em Revista** | São Leopoldo | v. 36 | p. 108-117 | jan. /abr. 2015  
Disponível em: < <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>

BORGES, Moema da Silva; SHIMIZU, Helena Eri; PINHO, Diana Lúcia Moura. **Representações sociais de parteiras e benzedeadas sobre o cuidado**. Cienc Cuid Saude 2009 Abr/Jun; 8(2):257-263.

BRUSCHETTA, Caian Alberto Andrade de Mello e. O universo das benzedeadas: uma análise ontológica e semiológica da prática ritual e das narrativas de benzedeadas de Rebouças – PR. **Anais do Congresso ANPTECRE**, v. 05, 2015, p. GT0205.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. 3 reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

CUNHA, Lidiane Alves da. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeadas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 09, n. 27, p. 189-227, jan/abr 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História e memória: combates pela história**. História Oral, v. 10, n. 1, p. 27-42, jan.-jun. 2007.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

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



RABELO, Miriam Cristina. **Religião e Cura:** Algumas Reflexões Sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, jul/set, 1993.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.



## **A PRESENÇA INDÍGENA NA TELENOVELA “VELHO CHICO”: UMA ANÁLISE SOBRE SUA CONSTRUÇÃO RELIGIOSA E CULTURAL**

Matheus Araújo Machado de Freitas<sup>62</sup>  
Wesley Gomes da Silva<sup>63</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo, a realização de uma análise dos capítulos finais da telenovela *Velho Chico* (Rede Globo – 2016), criada e escrita por Benedito Ruy Barbosa e dirigida por Luiz Fernando Carvalho. Esta análise terá foco na participação das etnias Xucuru-Kariri e Funi-ô, com um pensamento crítico sobre a presença da cultura, língua e religião indígena como instrumentos narrativos. Uma análise sobre como são usadas as características da cultura indígena, por meio de rituais, como instrumento visual no arco do desaparecimento do protagonista. Por fim, uma reflexão sobre a importância de dar espaço aos povos indígenas na mídia. Como embasamento teórico para esta análise, serão usados conceitos da Análise do Discurso (AD).

**Palavras-chave:** Análise do Discurso, Cultura Indígena, Telenovela, Representatividade.

### **Introdução**

A mídia brasileira construiu ao longo de sua existência uma visão específica sobre a imagem de cada povo que se estabeleceu na terra que hoje é chamada de Brasil, os nativos, nomeados pelos portugueses de índios, são um desses povos, sendo eles os mais tradicionais e também os mais mitificados. Dentre as poucas oportunidades em que o índio teve espaço na mídia, a busca por essa imagem já

---

<sup>62</sup> Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas, Campus III, bolsista do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) financiado pela CAPES, matheus@mamf.com.br.

<sup>63</sup> Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas, Campus III, bolsista do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) financiado pela CAPES, contatowesleygomes@gmail.com.



estabelecida no período colonial, de suas características vestuáís e comportamentais, reforçou o pensamento estereotipado desses povos tradicionais.

As telenovelas produzidas pela Rede Globo estiveram durante anos construindo o pensamento do povo brasileiro sobre si mesmos. A cultura de massa tem o poder de gerar opiniões, e essas opiniões têm o poder de fortalecer a imagem imaginada do índio. A telenovela “Velho Chico” que será usada como ponto central desse trabalho, foi escolhida por reafirmar as características já estabelecidas dos povos indígenas, mas agora reforçando essa ideia com a presença de seus representantes como construtores desse pensamento. O encontro das culturais indígenas com os estereótipos construídos pela mídia constituem um discurso, neste caso, cinematográfico o que faz as técnicas da Análise do Discurso tornarem de extrema relevância para a constituição desse estudo.

Onde começa e termina os verdadeiros costumes indígenas, em que momento o índio de 1500 descrito pelos colonizadores toma força sobre a figura do índio moderno. Essas dualidades de pensamentos que se contrapõem um com o outro será defendida pelo que é mostrado nas imagens da telenovela e pelos responsáveis por criá-las.

### **A imagem do índio na tv brasileira**

Em 18 de setembro de 1950 entrava no ar as primeiras imagens de TV no Brasil, essas transmissões eram geradas por uma emissora que herdou do rádio um termo indígena que passou a ser usado como forma de identificação, a TV Tupi. O indígena, tanto no rádio quanto na TV, só aparecia no nome dessas empresas, como uma provável estratégia de trazer uma cultura nacional como forma de atrair público. No primeiro ano da TV Tupi, era exibido entre uma transmissão e outra a imagem de um índio no qual o cocar carregava no lugar das penas, um par de antenas de TV, usado na época como logomarca da emissora. Nos anos seguintes as características do índio visto nas transmissões do início da TV brasileira acabou por ditar um padrão



que seria muito usado nos anos seguintes, sempre quando se fazia necessário mostrar um índio, independente da etnia ou de suas características individuais.

As animações importadas pela TV, em sua maioria oriundas dos Estados Unidos, funcionaram também para estabelecer um padrão que se distancia ainda mais do nativo brasileiro. Uma delas esteve presente desde os primórdios de nossa radiodifusão, o Pica-Pau. Em muitos dos curtas desse personagem que é um claro exemplo do trickster (o arquétipo do trapaceiro, do brincalhão), ele realiza ações já esperadas por sua personalidade, contra seus “opressores”, uma das figuras preferidas pela animação é o nativo estadunidense. Em episódios como no “O Barbeiro de Sevilha” encontra-se uma figura no qual sua cultura é desprezada, e no lugar são impostas características estereotipadas sempre que se vê necessidade de representá-la. Não é raro encontrar no audiovisual brasileiro imagens de um índio que não nos representa, uma figura que graças as influências de obras estrangeiras como o Pica-pau e tantas outras, acabam por serem usadas como exemplo da imagem do índio brasileiro.

Nos anos 80 surge na música infantil brasileira mais um exemplo de representatividade duvidosa do índio, em “Vamos Brincar de Índio” da apresentadora de televisão Xuxa, é apresentada a imagem de um índio folclorizado e cartunesco. A letra da música é escrita com erros cognitivos propositais, criando a imagem de um índio primitivo e incapaz de proferir palavras corretamente. Quando é apresentado o índio da música, usa-se de uma figura com características do nativo estadunidense apresentando anteriormente. E o erro de mostrar um índio que não é brasileiro como tau vem se repetir diversas vezes em telenovelas, programas infantis e educativos.

Diná Silveira de Queirós publicou em 1954 o romance A Muralha, esse ganhou ao longo dos anos seguintes uma série de adaptações para a TV, o primeiro pela Record no mesmo ano de lançamento do livro, a segunda pela TV Tupi em 1958, pela TV Cultura em 1963 e a mais aclamada pelo público em 1968 produzida pela TV Excelsior. A Muralha construiu a figura dos bandeirantes<sup>64</sup> como heróis com coragem

---

<sup>64</sup> Participante de uma bandeira ou expedição destinada a explorar minas ou apresar índios.



e valentia, mas Silveira não procurou abordar com a mesma ênfase as práticas predatórias dos bandeirantes com os índios.

A versão televisiva mais recente do romance foi produzida pela TV Globo e contou o apoio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a participação de 51 índios Xavante do Alto Xingu, vinte Kamaiurá e vinte Waurá, além também dos Guarani. Os índios participaram da construção dos cenários da novela e também como figurantes. Maria Adelaide Amaral foi a responsável pela adaptação do romance de Silveira de Queirós para a TV Globo, em sua adaptação a dramaturga buscou realizar algumas alterações no enredo. Foi criado um novo núcleo de personagens, os Jesuítas que vieram para aculturar os índios.

O indígena representado como sem cultura ou ainda com uma cultura inferior à do colonizador foi muito defendida pelas obras televisivas ao longo dos anos. Esse pensamento facilita a construção do índio como figura folclórica ou ainda como “brincadeira” infantil e culminando com a errônea troca das características culturais de nativos em outros países.

### **A análise do discurso (AD)**

Michel Foucault<sup>65</sup> buscou mostrar os efeitos de subjetivação a partir de discursos que pretendiam dizer uma verdade aos sujeitos sobre eles mesmos.

Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 1984, p. 13)

Dessa forma, a indústria midiática constrói subjetividades, criando modos de pensar, de sonhar ou ainda de agir, tornando assim os veículos como estações de rádio e TV, estúdios de cinema e mais recentemente a internet, como formas de construção de relações de poder. Foucault afirma que o poder não é apenas um

---

<sup>65</sup> Filósofo francês conhecido por suas teorias acerca da relação entre conhecimento e poder, e como estes são usados para o controle social através das instituições.



agente opressor ou dominante da subjetividade, mas também um participante do seu processo de construção. As telenovelas no Brasil funcionam como instrumentos de construção de subjetividades.

As características construídas pela mídia sobre cada núcleo social brasileiro tem a capacidade de criar preconceitos de parcelas da sociedade que não participa deste núcleo. Assim como existe o pensamento de que o índio brasileiro ainda vive em um mundo atrasado sem acesso ao que é destinado aos civilizados, existem pensamentos semelhantes em relação aos afrodescendentes e aos nordestinos. Muito desses preconceitos são frutos da produção ideológica gerada pela TV.

### **O índio em velho chico**

No arco final de Velho Chico, o protagonista Santo interpretado por Domingos Montagner, desaparece deixando os demais personagens apreensivos sobre seu paradeiro. O corpo de Santo estava boiando no São Francisco, seguindo o curso do rio, quando é resgatado por uma dupla de índios. A dupla de índios são oriundas dos Xucurus-Kariri de Palmeira dos Índios, Lenoir e Tanawy pai e filho.

Em entrevista feita por Matheus Araújo (coautor deste trabalho) a Tanawy, foi questionado como foi feita a seleção de indígenas para a participação na telenovela. A resposta obtida foi:

*Foi convite, foi através da UNEAL com o professor Adelson [...] não foi através de uma seleção específica. Um contato específico, né, por que eles viram através da foto e escolheram as pessoas que eles queriam, que foi eu e meu pai que participou da primeira etapa*

A TV Globo, assim como na minissérie A Muralha, buscou a participação de indígenas como uma tentativa de tornar o enredo mais realista. Mas também existiu uma exigência pela emissora, segundo Tanawy, era necessário que eles fossem com suas vestes tradicionais:

*Não foi exigido nada que não faz parte da cultura, só foi exigido que agente fosse [...] ornamentado com a nossa cultura mesmo, né, só foi o que eles pediram foi isso, né, que agente fosse ornamentado com*



*os nossos vestes naturais que agente já usa nos nossos rituais, né,  
nossas apresentações e agente foi dessa forma*

A última fase da novela se passa no tempo atual, e é neste período que ocorre a participação das etnias indígenas. Ao escolher representá-los com base em sua cultura a emissora acabou por entrar em uma contradição, por um o índio está sendo visto pelo público brasileiro, o índio como ele é realmente, mas isso apenas em seus rituais, sendo que no dia a dia a figura indígena é integrada a sociedade, por outro temos o reforço da imagem do índio como um povo ainda atrasado e inteiramente ligado a sua cultura. Deve se levar em conta também a construção da narrativa da novela para assim poder contextualizar essa participação.

O folhetim trata em sua essência do coronelismo presente na região Nordeste, para isso se faz o uso de diversas imagens estereotipadas do cotidiano de pequenas cidades da região. O atraso visto em ruas barro, na baixa escolaridade de diversos personagens e o ambiente de opressividade construído a partir do coronel. Mesmo ambientada na atualidade a novela apresenta características do passado, essa escolha é muito vista na fotografia, com tons mais amarelados, vestes e construções envelhecidas. O indígena aparece com características de 1500 para reforçar a estética, uma escolha mais audiovisual do que narrativa. O apelo estético não seria tão forte se fossem apresentados índios com calça jeans e camiseta regata, o objetivo aqui é apresentar um nativo exótico, uma figura folclórica já conhecida pelo telespectador.

Lenoir e Tanawy aparecem resgatando Santo, retirando-o do rio e levando para sua aldeia onde o personagem seria tratado. Mas o tratamento não é médico, ou mesmo civilizado, o personagem é levado para uma aldeia com características daquelas encontradas pelos portugueses em 1500. Santo é tratado com ervas medicinais e rituais de cura, é nesse momento em que entra a participação do índios Funi-ô. A etnia Funi-ô é a única na região Nordeste que preservou seu idioma, essa pode ter sido a provável motivação da emissora em colocá-los no folhetim. Os índios tratando de um não-índio com sua cultura, torna destas cenas um ponto curioso da novela. Muito da religião indígena é fechada, somente aqueles admitidos como índio podem participar dos rituais, o não-índio participa na maior parte das vezes como um espectador. Na trama o personagem Santo não aparenta ter descendência indígena, o



que faz pensar que para aquela etnia a única forma de cura possível seria a partir de sua religião.

Os índios em Velho Chico seriam um povo isolado que não teve acesso a outros povos e por esse motivo não teriam como curar o personagem de outra forma se não o inserindo em sua religião. Essas controvérsias culturais existentes na novela podem ser confrontadas pelo fato de ser uma ficção, e por esse motivo não foi feita como forma de criar uma representatividade para os povos indígenas, esses povos foram inseridos apenas para representar personagens.

As etnias indígenas podem não ter tido a melhor representação de sua cultura inserida na mídia de massa, mas suas comunidades tiveram um benefício econômico importante. Segundo Tanawy, após a participação na novela a busca por artesanato e os convites para apresentações aumentaram:

*Teve uma vantagem nessa parte pra gente, muita procura na parte de artesanato e contatos de apresentações, né, de rituais, né, teve muito*

O artesanato é um elemento importante para a manutenção da cultura e dos costumes indígenas, a presença desses povos na TV permitiu em forma de propaganda a garantia de sua existência para o povo brasileiro.

## **Considerações finais**

A TV brasileira está próxima de completar um século de existência, mas ainda está longe de representar com fidelidade a imagem do povo brasileiro, não são apenas os índios que aparecem mal representados, os afrodescendentes, imigrantes e nordestinos também sofrem com imagens estereotipadas na mídia brasileira.

Ao longo dos últimos anos, a TV Globo procurou distanciar suas produções de estereótipos, procurou dar espaço para os povos representados participem da construção das novelas, mas isso não significou perfeição. Em A Muralha o indígena é apresentado como um povo sem cultura e que necessita do europeu para ser salvo. Em Velho Chico, mesmo com os povos indígenas tendo seu papel na trama, a emissora impôs uma caracterização e uma assimilação da cultura indígena na trama.



Como já foi falado, a última parte de Velho Chico se passa no presente, mas com uma estética de passado, a cidade fictícia de Grotas do São Francisco foi desenvolvida pelos autores para representar uma típica cidade ribeirinha do Nordeste Brasileiro. A cidade segue os mandos e desmandos de um coronel, cargo esse que passa de geração em geração, sendo Afrânio de Sá Ribeiro (o Coronel Saruê) o ocupante do cargo na última fase. O mundo evoluiu, mas a cidade parou no tempo, o que costuma ocorrer com muitas desses municípios do interior, a procura pela estética de época funciona como motivação para a existência de um índio atrasado e aparentemente isolado, na atualidade.

## **Referências**

AMÉLIA, Vida Guedes Alves. **TV Tupi: uma linda história de amor**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2008.

ELOI, Veronica de Almeida, **A Muralha e a representação indígena na televisão, na literatura e nas ciências sociais**. 2012. 16f. Artigo – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

SANTINO, Michelle Fialho, **A análise do discurso na linguagem cinematográfica: um estudo foucaultiano na representação fílmica Os Contos Proibidos do Marquês de Sade**. 2017. 11f. Artigo – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, RJ.

ARAÚJO, Jociane Peres da Luz. **Análise Crítica Sonora e Visual do episódio “Barbeiro de Sevilha” no desenho animado Pica-Pau**. 2010. 5f. Análise Crítica – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

ANDRADE, Caroline. **Não, não vamos brincar de índio**. 2017. Disponível em: <<https://medium.com/@coolmeia/n%C3%A3o-n%C3%A3o-vamos-brincar-de-%C3%Adndio-314b9f2953df>>. Acesso em 26 de maio de 2019.

## **IMAGEM EM MOVIMENTO**

Velho Chico. Direção: Carlos Araújo, Gustavo Fernandez, Antônio Karnewale e Philipe Barcinski. Criado por Benedito Ruy Barbosa e Edmara Barbosa. Rio de Janeiro: TV Globo, 2016.



## OS XUKURU-KARIRI: NOS RELATOS DE JOVELINA

Rayssa Gabrielle Ferreira da Silva<sup>66</sup>

**Resumo:** Este trabalho descreve relatos das memórias da indígena Xukuru-Kariri residente na aldeia da Fazenda Canto em Palmeira dos Índios. Tais relatos se referem a década de 50 correspondente a saída e retorno desta indígena a referida aldeia. A metodologia é baseada em realizações de entrevistas com anciã e estudo bibliográfico em obras de BOSI, MARTINS, PEIXOTO, RIBEIRO, SILVA JÚNIOR entre outros, espera-se compreender, com essa pesquisa as dinâmicas sociais e identidades do referido grupo indígena.

**Palavras-chave:** Aldeia. Índio. Memória.

### Introdução

Em Palmeira dos Índios o povo Xukuru-Kariri habita em 10 territórios: Aldeia Fazenda Canto, Aldeia Mata da Cafurna, Aldeia Boqueirão, Aldeia Coité, Aldeia Amaro, Aldeia Cafurna de Baixo, Aldeia Riacho Fundo, Aldeia Serra do Capela, Aldeia Jarra e a Aldeia na Fazenda Monte Alegre que não são reconhecida pelos seus pares, pelos órgãos de tutela e pela sociedade envolvente, eles se autodenominam Xucuru-Palmeira, mas se dizem pertencentes ao mesmo grupo dos primeiros<sup>67</sup>, porém não são reconhecidos por eles. (PEIXOTO, 2013, p.36), essas aldeias se originaram da Aldeia Fazenda Canto, mas se separaram por conflitos internos.

A compra da Fazenda Canto foi iniciada em 1950 e concluída em 1952 pelo (SPI) Serviço de Proteção aos Índios. Na época a propriedade estava sob a posse do

---

<sup>66</sup> Graduanda da Universidade Estadual de Alagoas- UNEAL Campus III; Grupo de pesquisa PIBID- Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência e GPHIAL- Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas; Curso de História; e-mail: rayssa15gabrielle@gmail.com.

<sup>67</sup> Os Wakonã.



então prefeito em Palmeira dos Índios, Manuel Sampaio Luz (Juca Sampaio). A Aldeia Fazenda Canto está localizada no Município de Palmeira dos Índios- AL distante 7km do centro da cidade, este território foi adquirido em 1952, é registrado com uma extensão de 372 hectares pela SPI, mas em documento de 1982 produzido pela (FUNAI) Fundação Nacional do Índio ela passa para 277 hectares.

A metodologia dessa pesquisa é em base bibliográfica e em uma entrevista com uma senhora de idade da Aldeia Fazenda Canto, é sempre bom saber que “lembrar não é reviver, mas se re-fazer. É uma reflexão, compreensão do agora a partir do outrora, é sentimento reaparição do feito e do ido, não sua repetição” (BOSI, 1994, p.9), as lembranças dos mais velhos são como uma ponte para geração do passado para a do presente.

## **O convite**

“A história dos índios do Nordeste foi marcada pelo silêncio oficial: tem-se um vácuo institucional delimitado pela extinção da Direção Geral dos Índios, na década de 1870, e a criação do serviço de proteção aos índios em 1910. Durante este silêncio alguns indígenas elaboraram estratégias de sobrevivência, entre elas, a da invisibilidade” (SILVA JÚNIOR, 2007, p.7)

“Dona” Jovelina<sup>68</sup> morava no Riacho Fundo<sup>69</sup> desde o seu nascimento até o falecimento do seu pai “Seu” Sátiro que segundo a entrevistada “a família dele não conheci, nunca ouvi mãe dizer se ele era índio, ele era do Sertão da Bahia, ele dizia para ela que saiu de casa deixou a família e se criou com outra família ele saiu com 10 anos”, seu Sátiro era curandeiro era conhecido como mestre Sátiro, após sua morte ela mais sua mãe e irmãos foram morar com sua avó “tinha um bocado de índio onde minha vó morava quando minha vó levou minha mãe nós três, três filhos pequenos, pronto foi essa nossa vinda para esse lugar.” A entrevistada recordou da época em que seu avô residia em uma localidade denominada de Caroá, localizada em Ararapina Pernambuco.

---

<sup>68</sup> Entrevista na aldeia Fazenda Canto no dia 20/07/2017 com Jovelina Alves de Souza filha de Leopoldina Ricardo de Souza e Sátiro Alves Jósito que era curandeiro, Neta de seu Pedro Ricardo da Silva e Maria de Souza da Conceição que era da família dos celestinos.

<sup>69</sup> Nasceu em 1942 e morou até 1951 e em 1952 foi morar em Caroá com sua avó e seu avô.



No começo do século XX os índios começaram a buscar seus direitos iniciaram um movimento em direção ao Estado, buscando reconhecimento oficial e restituição territorial (SILVA JÚNIOR, 2007), com a instalação do posto Irineu dos Santos consistiu na concretização da expansão indigenista em Palmeira dos Índios. Iniciou-se, com os membros da família Celestino seu Alfredo, com um processo de arregimentação dos índios que tinham fugido das perseguições, com o objetivo de ocupar a Fazenda Canto que na época só contava com nove construções, sendo oito casas e um posto que era o posto da SPI. As famílias passaram a ocupar a Fazenda Canto através do "convite" e "permissão" do Sr. Alfredo Celestino, (MARTINS, 1994, p.34) vai falar que

“Segundo informou sr. Miguel (dado confirmado por vários outros índios quando explicaram a migração para aquela área). Sobre esse assunto durante entrevista sr. Miguel Celestino informou que as famílias tinham vindo de localidades próximas ao município de Palmeira dos Índios (ou do próprio município)”

Várias famílias que viviam em diferentes localidades foram estabelecidas naquela área adquirida pelo órgão. “Dona” Jovelina recordou que:

“Tio Alfredo sempre se encontrava com meu avô, mandava recado para ele, pra se encontrar na Palmeira, e dava informações sobre a terra aqui, meu avô se animou pra vim aqui, morar aqui, aí foi quando houve a compra das terras em 52, aí meu avô reuniu a familhinha que estava dentro de casa os outros espalhados, em Riacho Fundo onde morava minha mãe, perto de Anadia, aí saiu juntando depois que juntou os filhos dele até antes mesmo de chegar tudo passou um ano e ele veio a falecer”

A entrevistada fala de uma época em que seu avô residia em Caroá, e ao saber da compra da Fazenda Canto, motivou-se a ir morar naquela localidade. A seguir, ela se emocionou ao lembrar-se do seu passado e dos seus familiares e afirmou que “quando eu cheguei aqui só tinha oito casas e um posto, tinha gente que só vinha ver a terra, aí depois voltava e ia pegar a família para vim prá cá”. Segundo relatos da entrevistada, seus familiares faziam parte do pequeno grupo que iniciou a povoação da Aldeia Fazenda Canto. “Dona” Jovelina chegou à Fazenda Canto em 1954 com sua família.



Seu pai tinha falecido quando ela era pequena, quando seu pai faleceu, foram morar com sua avó e avô, disse: “quando meu avô soube das terras nós viemos, para não morrer de fome e de sede, a gente trabalhava nas fazendas do povo”, nos relatos percebe-se que a vida de muitos indígenas Xukuru-Kariri era sofrida e que viviam trabalhando nas terras dos fazendeiros. Quando a família da entrevistada chegou à Fazenda Canto conseguiu um pedaço da terra e foi trabalhar na agricultura para sustentar a família.

Em 1952 as primeiras famílias que estavam se estabelecendo era Celestino, Ricardo, Firmino, Martins e em seguida Honório, Santana, Felix, Maranduba, Aleixo, Cosmo, Desidério (Chelé), Ferreira e Sátiro. (MARTINS,1994, p.35) “ há um consenso entre os Xucuru-Kariri de que existe um parentesco entre todas aquelas famílias citadas”, o sentimento de parentesco por aquelas famílias foi um motivo para serem “convidadas”, “ escolhidas”. Essas foram algumas das primeiras famílias que chegaram por convite pelo cacique Alfredo Celestino. Nas relações de parentesco, segundo a entrevistada dona Jovelina “tio Alfredo chamava minha avó de tia e o meu avô tinha um Ernesto que era parente deles, não sei se era ou não, ele dizia que era primo tinha uma história de chamar todo mundo de primo”, a respeito disso (MARTINS, 1994, p.35) diz que

Através de coletas genealógicas para identificar as relações de parentesco que os índios afirmavam existir entre as "famílias" que diziam pertencer, passei a constatar que geralmente a explicação de relações como "primo" / "prima" entre si (geralmente referentes a uma mesma geração) e "tio" / "tia" (quando diferentes gerações estavam envolvidas), eram mencionadas para revelar a relação de parentesco entre indivíduos que pertenciam a "famílias" que utilizavam diferentes terminologias de sobrenomes.

O Cacique Alfredo teve a ideia de um mesmo tronco, todos primos entre eles (SILVA JUNIOR, 2005, p.8) diz que “ formado pelos movimentos de “enxamear” e “levantar aldeia”. O primeiro na forma de migração, grupos, famílias e indivíduos, lideranças que em razão principalmente da falta de terras para viverem, partiram para outros locais”.

Com o crescimento da população indígena, as terras foram ficando pequenas para aquele povo, diante disso seu Alfredo Celestino procurou Pe. Dâmaso, segundo



(SILVA JÚNIOR, 2007, p.43) “o cacique e o religioso buscaram apoio político do Deputado Federal Cônego Medeiros Neto e, juntos, entraram em entendimento com o Diretor do SPI José Maria da Gama Malcher”, o cacique Alfredo mandou uma carta para o diretor da SPI e depois de uns dias recebeu a notícia que sua solicitação havia sido eleita, segundo (MARTINS, 1994, p. 32)

“Padres e/ou missionários aparecem durante todas [...] fases de atuações do SPI e FUNAI. Sobre o Pe. Alfredo Dâmaso, índios informaram que se deram vários contatos entre ele e membros do grupo. Inclusive, sr. Alfredo Celestino (cacique durante os períodos de atuações do SPI-FUNAI, até seu falecimento em 1980), escreveu uma carta ao Diretor Geral do SPI [...] Pe. Alfredo Dâmaso conta que foi a partir da solicitação de sua colaboração pelo "caboclo Alfredo Celestino...para ser fundado em Palmeira um posto indígena do SPI...”

Segundo essas citações percebe-se a dificuldade que eles tiveram e que apesar dos obstáculos, o esforço resultou no reconhecimento do Xukuru-Kariri através do SPI, então começaram a usufruir de alguns direitos como assistência à saúde.

Os Pankararu, que já eram conhecidos pela SPI, foram morar na Fazenda Canto, como por exemplo, Pedro Urbano e Herculano (Pankararu). Dona Jovelina comenta que “Compadre Herculano chegou aí se casou com uma índia, seu Urbano também se casou com uma índia daqui e aqui ficaram“, com base nesse relato percebe-se o interétnico (o casamento de índios de diferentes etnias) desses índios eles criam laços com os índios da Fazenda Canto, segundo (MARTINS, 1994, p.33)

[...] foram estabelecendo relações de parentesco através do casamento; contaram que ensinaram a "religião dos caboclo" para os Xucuru-Kariri. A partir desses contatos houve um fortalecimento da etnicidade indígena demarcada através da adoção de práticas rituais (religiosas, ligada ao "Toré" / "Praiá"), materializando assim, uma etnicidade emergente [...] esse foi um processo [...] entre grupos indígenas para reconhecimento oficial e inter(-)relação com agentes históricos presentes nas situações - semelhante não somente ao que foi vivenciado por outros grupos na época do SPI[...]

Essa junção ajudou no processo de reconhecimento oficial dos índios Xukuru-Kariri já que os Pankararu tinham o reconhecimento.



## **Posto Irineu dos Santos**

O posto Irineu dos Santos colaborava nesse reconhecimento e era como uma proteção dos índios pela SPI. A aquisição do posto Irineu dos Santos, que se localizava na Fazenda canto, segundo (MARTINS, 1994, p.33): “Proporcionou a proteção oficial em que os índios foram inseridos numa **situação de reserva**”, além de ajudar os índios em medicamentos, o posto também era uma escola, dona Jovelina diz alegremente que

SPI ajudava nos medicamentos, ele era posto, farmácia e escola ao mesmo tempo, tudo uma coisa só. Agora os medicamentos o cabra chegava lá “eu quero remédio fulana!” ele procurava lá e entregava, vinha uns leite para dar o povo, um leite ruim! Tanto fazia colocar água como não, misericórdia! Era melhor colocar água pura! (risos). Então eles davam ferramentas também, dava inchada, ela dava foice, essas coisas quando era o SPI, dava fardamento também e algum caderninho e dava umas sementes de milho também

A SPI prestava atenção aos indígenas Xukuru-Kariri. Davam sementes para que os índios pudessem plantar “cabia ao posto fornecer sementes para plantios: no mês de janeiro, em plena época de início aos trabalhos de campo, para as culturas de feijão, milho, algodão etc.” (MARTINS, 1994, p.37). O SPI sempre ajudava para o plantio da roça, (MARTINS,1994, p 37-38)

”Produção econômica do posto, voltada principalmente para auto-sustentação do mesmo e transformação dos nativos índios em trabalhadores produtivos. Na prática, tratava-se de coordenar e incentivar uma economia de subsistência por parte dos índios, e controle político do espaço reservado para usufruto do grupo indígena. [...] O incentivo às atividades ligadas a produção agrícola foi predominante na atuação do SPI neste posto, a pecuária servia para utilização na agricultura (através do uso de tração animal) e abastecimento de leite para consumo do posto e distribuição aos índios ”

Incentivando a produção a agricultura ao trabalho dos índios, portanto o posto era um recurso para constituição dos índios na época. “Dona” Jovelina falou que seu esposo “ajudava na renda quando se metia por aí a fora nas firmas trabalhar, chegava com quinze dias, oito, quinze dias, quando não era assim trabalhava na roça”, para ajudar no sustendo da casa muitos saiam de suas residências para trabalharem em firmas.



O cacique Alfredo Celestino trabalhava no posto, “Dona” Jovelina diz que “tio Alfredo tomava de conta lá no posto”, a função de seu Alfredo era trabalhar limpando e cuidando do local. (SILVA JÚNIOR, 2007, p.67-68) diz que

“O Secretário da Prefeitura João Medeiros Neto exerceu papel de diretor da escola indígena<sup>167</sup> nos seus primeiros anos de funcionamento. Existiam outros dois cargos previstos para o quadro de funcionários da escola: um de auxiliar de ensino e um de aprendiz, o segundo, obrigatoriamente, deveria ser ocupado por índio<sup>168</sup>. O cargo de auxiliar de ensino foi reservado com antecedência<sup>169</sup> e ficou sob a incumbência da Professora Araci de Albuquerque Neto, enquanto que o Cacique Alfredo Celestino, no cargo de aprendiz, ficou responsável pela limpeza da escola. O cargo de auxiliar de ensino tem importância no processo de instalação do Posto Irineu dos Santos. [...]. Na divisão dos cargos do posto observa-se um contra-senso: o cacique foi contratado para uma função dissociada da sua pretensa representação política. Na perspectiva indígena, Alfredo Celestino era considerado um representante político Xucuru-Kariri, enquanto que para o SPI o cacique representava mão-de-obra.”

Seu Alfredo foi contratado para limpeza e encarregado da conservação da escola, mas dois anos depois ele pede demissão.

### **O Ritual Ouricuri**

A expressão Ouricuri é originária do nome de uma planta nativa da região, que pertence à família das palmeiras. Dela se extrai a palha que serve como matéria prima para confecção de adornos, roupas e utensílios: “assim como as vestes servem de cobertura para o corpo, o ritual serve de cobertura para o espírito” (PEIXOTO, 2015, p. 2), o ritual protegia o espírito do índio livrando do mal, era onde o índio buscava forças e conselhos.

Em todas as Aldeias tem o seu ritual (PEIXOTO, 2015, p. 1) vai dizer

“Apesar da divisão física, são unidos pelos laços do sagrado, nas suas práticas ritualísticas de caráter espiritual e curativo denominada de Ouricuri ou nas práticas festivas da dança do toré. Cada aldeia tem um líder espiritual (o pajé ou na sua ausência, outro membro da comunidade, praticante da cultura e do ritual) que preside as cerimônias religiosas que acontecem periodicamente. [...]. Nesses rituais não é permitida a entrada de não índios, mesmo que esses tenham estabelecido vínculos através dos casamentos exogâmicos.”



Os casamentos exogâmicos são casamentos de índio com o não índio, o pajé é quem administra a Aldeia, o pajé é extremamente importante dentro da comunidade indígena. Detentor de muitos conhecimentos da história da aldeia, ele é o indígena mais experiente. Ele é o responsável por passar adiante a cultura, história e tradições. O pajé também é um curandeiro dentro da aldeia, pois tem o conhecimento de cura de ervas e plantas. O pajé também é um líder espiritual da Aldeia.

O Ouricuri é ponto alto da crença indígena, é o principal ritual sagrado, tido como momento de fortalecimento espiritual e é praticado em local reservado na mata, onde o não índio não pode entrar, nem mesmo todos da aldeia estão aptos para participarem, pois exige uma preparação para poder se enquadrar no ritual. (PEIXOTO, 2015, p.2) vai dizer que na realização desse ritual “ envolve uma preparação que exige jejum por um ou vários dias, abstinência sexual e do álcool, nos dias que antecedem a cerimônia, para evitar enfraquecimentos que podem deixar o indivíduo suscetível a doenças, males ou incorporações de espíritos manipuláveis por pessoas de má índole. ” É um momento exclusivo entre os índios e a natureza onde se reúnem sem qualquer aparato da vida moderna.

A entrevistada “Dona” Jovelina diz alegremente que “ficava ansiosa para chegar o dia do ritual e quando chegava nós já tava alegre ”, a prática do ritual ocorre em dias da semana e finais de semanas. (PEIXOTO,2015, p.3)

“Mesmo entre os povos indígenas existem momentos que são exclusivos do homem, da mulher e da criança Mesmo entre os povos indígenas existem momentos que são exclusivos do homem, da mulher e da criança. Essa separação ratifica a ideia de segredo, pois até entre os membros da mesma etnia existem eventos que são interditados para um gênero ou grupo etário, constituindo-se em um mecanismo de defesa e de preservação dos costumes.”

Pouco se sabe sobre o ritual, visto que é restrito aos membros do grupo participante, mas sabe-se que acontece em vários momentos durante o ano e pode se estender de alguns dias até semanas.

É através do canto, da dança, que os índios expressão sentimentos de comemoração, agradecimentos, fazem suas preces, pedem orientações. Muitas das vezes os índios que vão para o Ouricuri passam dias ali. A prática do Ouricuri é um



elemento em que o colonizador não conseguiu interferir na cultura indígena o Ouricuri para os índios é de extrema importância, pois é onde se buscam forças e energias para enfrentar o mundo fora daquela realidade e uma das principais formas de preservar e valorizar a cultura indígena.

## **Conclusão**

Nas pesquisas realizadas, através de entrevistas com a indígena Jovelina Xucuru-Kariri, foi possível notar algumas das dificuldades que os índios tiveram, o quanto se mobilizaram para retomarem parte dos territórios indígenas com amparo do SPI e da Funai. Os laços estabelecidos entre indígenas Pankararu e os indígenas da Aldeia Fazenda Canto, contribuíram para fortalecer o toré, o ritual como elemento sagrado e as retomadas como forma dos indígenas se mobilizarem para terem os territórios.

## **Referências**

BOSI, Eclêa. **MEMORIA E SOCIEDADE: lembranças de velhos**. São Paulo: LTDA, 1979.

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

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Do toré ao ouricuri: Religião, tradição e cura entre os índios Xucuru-Kariri**. In. FERREIRA, SILVA e BARBALHO (orgs) **Educação e Diversidade: necessário na Educação Básica**. Maceió: Edital, 2015.

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

RIBEIRO, Darcy. **Falando de Índios**. Rio de Janeiro: Brasília: UnB, 2010.  
SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros Da. **Aldeando sentidos: Os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no Agreste alagoano**. Salvador. UFBA. 2007, (Dissertação Mestrado em História).



## **FABRICAÇÃO DO REI: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM PÚBLICA DE LUÍS XIV**

Renata Maria Victor de Araújo

**Resumo:** O presente trabalho apresenta uma breve exposição sobre o processo de construção da imagem pública de Luís XIV, conhecido também pelo “Rei Sol”. Ressaltaremos a corrente teórica abordada pelo historiador Peter Burke, bem como a metodologia empregada em sua pesquisa.

**Palavras-chave:** História; Imagem; Luís XIV; Peter Burke.

Peter Burke nasceu em 1937, na Inglaterra. Ele é um renomado historiador, especialista em Idade Moderna europeia, aborda assuntos da atualidade e enfatiza a relevância de aspectos socioculturais em suas análises. Burke é referência viva da Nova História, terceira fase da Escola de Annales. Suas linhas de estudo são as histórias das mentalidades e a social, em relação aos acontecimentos políticos.

A obra “A Fabricação do Rei” trata-se de um estudo sobre a produção imagética, da ascensão e declínio de Luís XIV. Assim, o texto gira em torno da relação arte e poder, e como as imagens do rei ocupavam a imaginação coletiva.

Na análise está a noção de estratégia, na qual a propaganda surge como meio de assegurar a submissão e poder. A construção do monarca a glória, a vitória, o prestígio e a grandeza transformam-se em imagens suficientemente fortes para garantir a estabilidade do reino. Burke se preocupado com a interpretação, mas do que o acontecimento, privilegia a imagem em detrimento do homem.

O processo de fabricação da imagem pública desse soberano tem início no seu nascimento em 1638. Luís XIV, filho de Luís XIII e Ana de Áustria, foi festejado em



toda França, com fogueiras e fogos de artifício, salvas de canhões, repicas de sinos, poemas e sermões. Tommaso Campanella, filósofo italiano exilado na França, fez um poema apresentando o bebê como um messias, que traria muita riqueza a França. Em 1643, morre o rei Luís XIII, assim o menino, com menos de quatro anos, foi levado ao trono. Nesse momento, sua imagem mudou, ela passou a ser apresentado envergando o manto real. Na sequência, foi mostrado sentado ao trono segurando um bastão de comando, em outros momentos aparecia de armadura. Em 1654 Luís foi coroado, com a presença de embaixadores estrangeiros e pelo povo.

As imagens eram distribuídas através de diferentes meios de comunicação com o propósito de mostrar o seu poder e também sua glória. E, também, poderiam mudar com o passar dos anos ou por motivo de algum acontecimento. Isto quer dizer que as representações eram forjadas de acordo com os interesses de determinado contexto histórico: “A imagem do rei estava sob constante revisão. Assim, por exemplo, novas moedas eram cunhadas para celebrar, ou reinterpretar, acontecimentos ocorridos em épocas anteriores do reinado” (BURKE, 1994, p. 15).

Burke analisa os meios utilizados na fabricação do rei. Entre esses meios destacam-se as pinturas, medalhas, peças teatrais, tapeçaria, gravuras em madeira. A imagem real também era construída com palavras orais e escritas. Em seguida, o autor analisará os gêneros e suas funções, pois para ele cada gênero tinha as próprias convenções ou fórmulas.

Entre os gêneros escritos têm destaque a poesia, o panegírico e os sermões. A poesia era um gênero importante, que possuía suas regras compiladas em tratados formais e nas *Artpoétique* (1674). Os poetas utilizavam os versos para enaltecer as habilidades vitoriosas do rei. O panegírico era uma forma sutil de aconselhar, descrevendo o príncipe não como era, mas como desejasse que fosse. E quanto aos sermões, eram uma forma de discurso muito apreciada na época. Pregar era uma arte. Os pregadores da corte comparavam o monarca francês com a monarquia sagrada de Saul e Davi, descrita no Antigo Testamento, e exaltavam Luís muito antes de seu funeral.



Já na pintura a narrativa é apresentada nos solenes retratos, representado com vestes e objetos ostensivos, destacando a beleza e mostrando grandiosidade.

Luís XIV envolto por biógrafos, artistas, artesãos, alfaiates, escultores, cientistas, poetas, escritores e historiadores; todos unidos em torno de um só propósito: fazer do rei um exemplo, um símbolo público da glória; uma representação fiel de Deus na terra.

A maioria das pinturas do rei se enquadra no gênero a que os historiadores da arte chamam de “retrato solene”, construídas segundo a “retórica da imagem” (...) Nesses retratos solenes, a pessoa é geralmente apresentada em tamanho natural ou até maior de pé ou sentada num trono (...) usa armadura como símbolo de coragem, ou roupas ricas, como sinal de posição social elevada, e está cercado por objetos associados e a magnificência colunas clássicas, cortinas de veludo. (BURKE, 1994, p. 31).

Uma das mais famosas pinturas do artista francês de origem espanhola, François José Hyacinthe Rigaud, foi o retrato de Louis XIV de 1701, que hoje se encontra no Louvre. Especializado em retratos, Hyacinthe Rigaud, foi o mais importante pintor de retratos na corte de Luís XIV da França, marcado pela precisão dos detalhes nas suas pinturas.



Fig.1 Retrato de Luís XIV, de Hyacinthe Rigaud - óleo sobre tela - 279 x 190 cm, c.1700. Museu du Louvre (Paris, France). Fonte: BURKE, Peter. **A Fabricação do Rei: A construção da imagem pública de Luís XIV**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.



Burke, faz menção a Nobert Elias em uma argumentação paralela a Marc Bloch a respeito do toque real. O valor que o toque do rei tinha para seu governo. O toque sagrado, para seus súditos ele realmente curava, o rei era guiado por uma luz divina.

O exemplo da manipulação simbólica do poder, a realeza evidencia, com sua etiqueta, a importância do ritual na construção da imagem pública. A monarquia é, nesse sentido, um bom pretexto para a discussão dos vínculos entre política e manipulação do imaginário simbólico. O ritual suntuoso da monarquia deixa ainda mais evidente como a propaganda e a política mantiveram sempre relações de profunda e estreita afinidade.

Uma característica marcante do governo de Luís XIV foi sua declaração de que iria governar sozinho, no entanto sempre teve influência de Colbert e consequentemente seus homens Chapelain, Lebrun e Charles Perrault. Entretanto, Colbert não tinha domínio sobre as maiores paixões do rei, que eram o ballet e a ópera.

As celebrações gloriosas, as esculturas e pinturas direcionadas ao governo de Luís XIV eram divulgadas por todo o reino. Desta forma, trataram de criar um sistema de academias, que cuidavam da imagem pública do rei, ou seja, a fabricação do rei era supervisionada por um comitê. Mas não só as artes foram usadas para causar impacto sobre a Europa, outro método empregado foi a arquitetura. Os mais importantes projetos artísticos foram a reconstrução de Louvre e Versalhes.

Versalhes evoca não somente uma construção, mas um mundo social, o da corte em particular ritualização da vida cotidiana do rei. Os atos como levantar de manhã, as refeições, as missas diárias, as reuniões com os conselheiros, suas campanhas, suas expedições de caça e as constantes festas.

Burke (1994, p. 83-96), “Os anos de Vitórias”, afirma que Luís XIV participa de duas grandes guerras. E, é a partir dessas duas que ele começa a construir a sua imagem como: Grande rei; Pacificador da Europa e Grande Conquistador. A primeira dessas guerras foi a Guerra da Devolução. Tal conflito aconteceu após a morte de Felipe IV, pai de sua esposa. Luís queria impor seu domínio aos Países Baixos espanhóis. Para isso, foram preparados panfletos que apresentavam Luís como um



soberano que queria apenas usufruir de seu legítimo direito. Os panfletos foram seguidos de uma invasão francesa aos Países Baixos. Luís comandou pessoalmente as tropas, rompendo com a tradição. Levou sua corte e também dois pintores para dar maior verossimilhança a história. Após a guerra criou-se um concurso sobre o tema: “Luís pacifica a Europa”. Quem ganhou o concurso foi Van de Meulen que criou quatro quadros que mostram Luís na Guerra (BURKE, 1994, p. 84).

A partir dessas vitórias, o rei passou a ser chamado de “Luís o Grande”. Foram confeccionados: medalhas, pinturas e a construção do arco Place du Trône foi iniciada, mas nunca concluída. Poetas e historiadores também contribuíram para a glória do rei, principalmente quando o comparavam a São Luís nas Cruzadas. (BURKE, 1994, p. 86 -87).

“O Pôr-do-sol”, Burke (1994, 119-135) ressalta o fim da vida de Luís XIV. Em 1688, Luís XIV já contava 50 anos, um velho para os padrões da época. Perdeu quase todos os dentes após uma cirurgia, sofria de gota e andava pelo palácio de Versalhes de cadeira de rodas. A imagem decadente do rei começou a ser menos vista após o famoso quadro pintado por Rigaud em 1701. Este período ficou conhecido por se um período sem paz e sem vitórias. Os artistas e escritores que criavam as imagens de Luís eram também menos categorizados que antes. Essa escassez de talento levou historiadores a falar de uma “crise da literatura francesa” desse período.

“A Crise das Representações” o autor aborda as discrepâncias entre a imagem oficial do rei e a realidade cotidiana. Isso era evidente na aparência física do rei que não era condizente com o retratado oficialmente. O rei era gordo, media apenas 1,60 de altura, não tinha dentes e nem cabelo. Por isso, era necessário que o mesmo usasse perucas, saltos altos, vestes que disfarçavam seu porte físico, etc. Outras discrepâncias apareciam nos relatos oficiais das façanhas do rei. Criou-se o mito de que o rei da França era invencível, sendo assim incompatível com as derrotas francesas. Por isso, mesmo houve a supressão, a invenção (pseudo-eventos) e a correção de vários eventos, com o intuito de manter a imagem do Grande Rei Luís XIV (BURKE, 1994, p. 137-138).



Por fim, Burke mostra que o ciclo da vida pessoal e social do Luís XIV foi marcado por um sistema da construção de representações, utilizado de propaganda para assegurar o poder.

No entanto, os meios de comunicação não eram de massa, e sim voltados para a elite.

## **Referências**

BURKE, Peter. **A Fabricação do Rei**: A construção da imagem pública de Luís XIV. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

CHARTIER, Roger. **Formación social y economía psíquica**: la sociedad cortesana en el proceso de civilización. In: CHARTIER, Roger. El mundo como representación: historia cultural entre práctica y representación. Barcelona: Gedisa, 2002.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

## **Referência de fontes online**

<http://ensinarhistoriajoelza.com.br>

<http://.historia.uff.br/cantareira/mat/res3.htm>



## **ENTRE O IMAGINADO E O REAL: A TEMÁTICA INDÍGENA NA SALA DE AULA**

Salete Aparecida da Silva Rogério Passos<sup>70</sup>  
Suely Batista de Lima<sup>71</sup>

**Resumo:** O artigo tem por objetivo fazer uma reflexão acerca da questão de como a história dos povos indígenas é estudada nas salas de aulas, e qual a imagem que se tem, através da visão dos alunos, referente a esses povos enquanto protagonistas da nossa história. Como a figura do índio é vista e qual espaço ele ocupa em nossa sociedade? Será que ainda é visto como um primitivo que vive na mata e que não pode ter acesso às mesmas coisas que o não índio tem? Em relação aos livros didáticos, com qual intensidade os índios aparecem? E quando aparecem, será que ele é visto como o índio do passado do período da colonização do Brasil? Portanto, é a partir desses questionamentos que o artigo discorre. Enfatizando, também, a importância da conquista da Lei nº 11.645/2008 que determina a obrigatoriedade do ensino da temática indígena nas escolas do Brasil, e a sua introdução no contexto escolar. Para tanto, o artigo está ancorado na metodologia da pesquisa bibliográfica, onde baseia-se em alguns autores como SILVA (2012); GRUPIONI E SILVA (1995); MACÊDO (2009) entre outros.

**Palavra-Chave:** Ensino. Imagem. Índio.

### **Introdução**

Existem várias interpretações e imaginações referentes aos povos indígenas, porém pouco se conhece a respeito da cultura e da história desses povos. E o pouco conhecimento que se tem, está ligado a generalizações remetendo a visão de um índio do passado, considerado canibal, nu e que vive na mata. Como bem sabemos, a escola

---

<sup>70</sup> Graduanda da Universidade Estadual de Alagoas- UNEAL Campus III; bolsista do PIBID Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência; Curso de História; e-mail: saletearamos@gmail.com;

<sup>71</sup> Graduanda da Universidade Estadual de Alagoas- UNEAL Campus III; bolsista do PIBID Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência; Curso de História; e-mail: suelylima.sbl234@gmail.com.



é o lugar onde aprendemos uma diversidade de coisas, onde são reproduzidas no meio social. Com isso, é importante analisar como estão sendo realizadas as práticas pedagógicas, em especial, na transmissão do conhecimento sobre os povos indígenas.

Levando em conta, esses aspectos, o presente trabalho procura sistematizar algumas realidades acerca da abordagem da temática indígena na sala de aula. Onde procuramos fazer uma pequena análise de quais visões e interpretações se tem em relação ao índio, e como os professores em seu fazer pedagógico, trabalha a questão dos povos indígenas e da contribuição, desses povos, para a formação da cultura do Brasil. Outro aspecto abordado é a implementação da Lei 11.645/8 destacando os desafios enfrentados na sua implementação e a sua importância para os povos indígenas.

O trabalho está embasado na metodologia da pesquisa bibliográfica, nas obras de alguns autores que escreveram sobre a temática como Edson Silva, Luís Grupioni, Aracy Silva e Fabricio Adriano entre outros. É nesse contexto que o trabalho discorre, procurando fazer uma análise reflexiva acerca do ensino da temática indígena na sala de aula.

### **Visões e interpretações acerca da imagem do índio**

Geralmente, ao tratar sobre os povos indígenas a primeira imagem ou concepção que vem na cabeça é a imagem do índio como algo associado ao passado, referente ao período colonial, ou seja, a ideia de que o índio só existiu no período da colonização e que ficaram inativos ao decorrer da história, ficaram parados no tempo. Existe uma concepção de que as populações indígenas estão extintas, tanto pelo extermínio, causado há alguns séculos atrás, como por aculturação, permanecendo aquela ideia de que o índio só é índio original puro se viver nu e habitar em uma tribo, se o índio viver na cidade ou tiver acesso às mesmas coisas que o não índio tem, é considerado um índio genérico.

E essa ideia, parte do pressuposto de que a cultura indígena é – ou deve ser – imutável, ou seja, não há uma aceitação nas transformações ocorridas nas sociedades



indígenas é vista como algo estático no tempo, sem modificações. Em relação a isto, Edson Silva enfatiza que:

O pouco conhecimento generalizado sobre os povos indígenas está associado basicamente à imagem do índio que é tradicionalmente veiculada pela mídia: um índio genérico, vivendo nas chamadas “tribos”, visão a partir da perspectiva eurocêntrica, etnocêntrica e evolucionista de uma suposta hierarquia de raças, onde os índios ocupariam obviamente o último degrau da chamada “civilização”.(SILVA, 2017, P, 99).

Com isso, percebe-se que a imagem dos povos indígenas se prende e é associada ao exótico, ou seja, aquilo que é diferente, estranho. Esses povos são tidos como primitivos e selvagens. John Monteiro (1995) ressalta que foram consagradas duas noções a respeito dos povos indígenas: uma a posição que considera os indígenas como sujeitos não históricos e/ou originários como populações em extinção, congeladas nos séculos XVI e XVII existindo apenas no passado.

Pouco se sabe sobre os povos indígenas, porém existe uma gama de imaginações e interpretações do que pode ser a cultura e como vivem esses povos. Essas imaginações e interpretações podem ser criadas através das histórias, generaliza, das ensinadas em sala de aula e através do fazer docente, a isso destacamos a falta de especialização na temática indígena Os povos indígenas são frequentemente apresentados como infensos a mudanças, principalmente nos livros didáticos onde traz a imagem na perspectiva eurocêntrica tratados de forma romantizada e ultrapassada. Com isso fazendo persistir a reprodução de estereótipos, desinformações e preconceitos sobre esses povos. Segundo Boris Kossoy sobre a imagem que é posta:

Vimos que o fotógrafo constrói o signo, a representação. Nessa construção, uma nova realidade é criada. Longe de lançarmos dúvidas quanto à existência/ocorrência do assunto representado, ou mesmo de sua respectiva aparência, devemos considerar que, do objeto à sua representação, existe sempre uma transposição de dimensões e realidades. O assunto uma vez representado na imagem é um novo real: interpretado e idealizado, em outras palavras, ideologizado. É óbvio que estamos diante de uma nova realidade, a da imagem fotográfica, que há muitos chamei de segunda realidade (KOSSOY, 2002, p.43)



Ou seja, uma imagem pode trazer vários significados e gerar várias interpretações, com isso compreende-se que a imagem por si só não pode ser levada como verdade absoluta. O livro didático, tido como um dos mais importantes recursos pedagógico traz a ideia, através das imagens ilustrativas dos povos indígenas e da sua história onde “a narrativa didática reproduz o veredito de que os povos indígenas não possuem história – estão presos fora do tempo, não vivem mudanças, não interagem com os demais agentes a partir de interesses próprios, não protagonizam” (COELHO E BICHARA, 2017). Infelizmente o ambiente escolar pode ser o construtor e o reproduzidor de uma série de estereótipos no que se refere ao história e a cultura de grupos étnicos como afrodescendentes e indígenas.

### **O fazer pedagógico e a construção do conhecimento**

Se pensarmos no ensino da disciplina de História perceberemos a sua importância, enquanto orientações formativas para a cidadania do indivíduo. Segundo Selva Guimarães “A História tem como papel central a formação da consciência histórica dos homens, possibilitando a construção de identidades, a elucidação do vivido, a intervenção social e práxis individual e coletiva”. Portanto, pensar, ensinar e aprender história não é somente tratar do passado, é também tratar do presente e sua realidade. Em relação ao fazer pedagógico o educador deve ir além do que é ensinado, ou seja, levar os alunos a refletir, questionar sobre as informações e conteúdos postos. Circe Bittencourt ressalta que:

O professor de História pode ensinar o aluno a adquirir as ferramentas de trabalho necessárias; o saber fazer, o saber fazer bem, lançar os germes do histórico. Ele é responsável por ensinar o aluno a captar e a valorizar a diversidade dos pontos de vistas. Ao professor cabe ensinar o aluno a levantar problemas e a reintegrá-los num conjunto mais vasto de outros problemas, procurando transformar, em cada aula de História, temas em problemática. (2012, p. 57).

Portanto, atribui à disciplina a responsabilidade de evidenciar as relações estabelecidas entre os diferentes sujeitos ao longo do tempo, tendo o objetivo de promover o reconhecimento e o respeito aos grupos sociais que integram a sociedade



brasileira. Pois, essa é a função pedagógica e moral da História como disciplina, relacionada à formação para a cidadania. Vale pensar que “Quando tratamos de indígenas precisaríamos da percepção de que são povos que possuem alguns traços culturais e histórias em comum, mas também diferenças”. ( SANTOS, 2015, p.201) Assim, estudar as relações étnicas e suas histórias é também levar a compreender a contribuição dos povos Africanos e Indígenas para a formação da cultura brasileira até os dias atuais, e esse conhecimento deve ser adquirido desde o início da fase escolar.

Ao Ensino de História cabe um papel educativo, formativo, cultural e político, e sua relação com a construção da cidadania perpassa diferentes espaços de produção de saberes histórico. Desse modo, no atual debate da área, fica evidente a preocupação em localizar, no campo da História, questões problematizadoras que remetam ao tempo em que vivemos e a outros tempos, num diálogo crítico entre a multiplicidade de sujeitos, tempos, lugares e culturas. (SILVA e FONSECA, 2010, p. 24)

Em relação a isto, no ensino da história e no fazer pedagógico, é importante indagarmos como a cultura indígena é abordada na sala de aula? Vale ressaltar que muitos dos professores centralizam nos livros didáticos o conhecimentos sobre os povos indígenas como verdades absolutas. Sendo que é evidente no livro didático a existências de algumas lacunas em relação aos povos indígenas. Santiago e Dias ressalta que:

Nesta perspectiva, entendemos o livro didático como um dos componentes da cultura escolar, na medida em que ele exerce o papel de canal de transmissão de ideologias, de valores, de mitos e estereótipos, e é também portador de um saber escolar articulado às finalidades sociais, políticas e culturais de uma dada sociedade. Isso nos remete a pensar nas finalidades do ensino de História relacionadas à questão da identidade nacional e às representações sobre a temática indígena veiculadas na cultura escolar. (2010, p.218)

Assim, percebe-se a existência de deficiências, em alguns livros didáticos, ao tratar sobre os grupos étnicos existentes no Brasil. Além das formas folclorizadas e genéricas reproduzida em relação à imagem do índio, reafirmando ainda mais os estereótipos sobre o mesmo. Outro aspecto que é importante enfatizar, a questão da mal (in)formação dos professores a respeito da temática, ou seja, não se pode ensinar



aquilo que não se sabe. Com isso, os alunos irão reproduzir tudo aquilo que lhe é transmitido gerando toda aquela imaginação errônea a respeito da cultura indígena.

### **A implementação da Lei: 11.645/2003**

Durante muito tempo, os grupos étnicos como os indígenas e afrodescendentes tem lutado na busca do reconhecimento de seus direitos e para promover a diversidade social, histórica e cultural. Assim, através de varias mobilizações e ações do Movimento Indígena Brasileiro, os povos indígenas conquistaram a aprovação da lei 11.645/08, que complementa a primeira lei 10.639/03, acrescentando a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Indígena. No paragrafo 1 do artigo 26-A da lei diz que:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (BRASIL, 2008.).

É nessa perspectiva que a lei é implementada em todas as escolas do Brasil, seja pública ou privada do Ensino Fundamental ao Médio. Porém, mesmo com a obrigatoriedade do estudo das temáticas indígenas e afrodescendentes, a lei não garante que esse ensino vai acontecer de fato, e que os professores irão ter os meios necessários, didáticos, para abordar a temática. Entretanto, Mayana Sales destaque que:

(...) fica claro e evidente que a introdução da temática indígena tanto no contexto escolar quanto a sua permanência nos currículos escolares, propicia ao alunado a aproximação da cultura e história dos povos indígenas, integrando-se e compreendendo melhor o universo indigenista, mesmo que ainda de forma insuficiente ao que realmente deveria ser abordado.(2017, p.3).

Apesar dessa conquista tão importante para a cultura afro e indígena, que facilita de certa forma, o reconhecimento da história desses povos como contribuidores na formação nacional, é algo desafiador, pois tratar sobre tais



temáticas implica no florescimento, nos alunos, do preconceito e da visão negativa acerca da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, ou seja, no ambiente escolar é reproduzido o que acontece na sociedade. Por outro lado, é importante destacar que:

(...) muitos professores concordam com as condições que lhes são postas, sem se dar conta das problemáticas existentes nos dias de hoje que estão em volta do ensino da história.(...) um dos enfoques dos conteúdos de História do Brasil tem sido as datas comemorativas e é muito comum encontrarmos ainda hoje em escolas que deixam de lado o verdadeiro sentido do Dia do Índio, por exemplo, tratando-o como o dia de pinturas pelo corpo, confecção de adereços indígenas e contação superficial da história dos índios. (SALES, 2017, p.4).

Portanto, o professor como mediador e transmissor de conhecimentos, é também responsável, através de suas práticas pedagógicas, na construção da imagem tanto positiva como negativa em relação aos povos indígenas. O aluno reproduzirá tudo aquilo que lhe for ensinado, é aquilo que segundo Leonardo Boof vai dizer “que todo ponto de vista, é a vista de um ponto (...) a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha” . Portanto, se somos ensinados, desde criança, que o índio usa cocar, vive nu e pintado, essa será a única imagem que ficará na mente registrada como o único significado do que é ser índio. Para tanto, é preciso ensinar e quebrar paradigmas, em relação aos povos indígenas, desde cedo.

## **Conclusão**

Compreende-se que a lei 11.645/8 foi um grande avanço na conquista do reconhecimento étnico dos povos indígenas e afrodescendentes . Porém, não basta só criação de uma lei que obrigue o ensino sobre a temática, é preciso buscar estratégias e medidas que sejam capazes de ajudar na desconstrução do preconceito aos povos indígenas e que levem ao reconhecimento e o respeito aos grupos sociais que integram a sociedade brasileira. Fazer com quê, através das informações concretas das culturas, o alunado tenha consciência de que existem grupos com costumes diferentes dos nossos, porém, somos todos iguais, pertencemos da mesma espécie



humana, e com isso promover o respeito e um olhar positivo a respeito dos diferentes grupos étnicos.

É preciso desmistificar as imagens atribuídas aos povos indígenas tais como os livros didáticos divulgam.

Só assim deixaremos de tratar as diferenças socioculturais como estranhas, exóticas e folclóricas. (Re)conhecendo em definitivo os 'índios' como povos indígenas, com seus direitos de expressões próprias que podem contribuir decisivamente para a nossa sociedade, para todos nós, para a riqueza da humanidade. (SILVA, 2012,p. 208)

É preciso um repensar nas práticas pedagógicas, buscando (além dos livros didáticos) outros meios que facilitem para uma compreensão no estudo da temática indígena, fazer com que os alunos entendam todo o contexto da verdadeira história dos povos indígenas afastando a ideia do índio folclórico.

## Referências

ADRIANO, Fabricio. **A TEMÁTICA INDÍGENA NO CONTEXTO ESCOLAR: uma proposta de intervenção diagnóstica**. UDESC; Florianópolis- SC; 2017.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: Fundamentos e Métodos**. São Paulo: Cortez, 2004.

BRASIL. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Disponível em:  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm)>  
Acesso em: 25/04/2019

COELHO, Mauro Cezar. BICHARA, Taissa Cordeiro. **A história de um passado "injusto": povos indígenas, livro didático e formação para cidadania**. História Unicap, v. 4, n. 7, jan./jun. de 2017.

FONSECA, Selva Guimarães. **Didática e prática de ensino de História - Experiências, reflexões e aprendizados**- Campinas, SP; Editora: Papirus, 2003; (Coleção Magistério: Formação o Trabalho Pedagógico)

LESSA, Agla Mendes de Melo. **IMAGENS E OLHARES: Povos indígenas e a construção/reforço de estereótipos através de imagens dos séculos XVI-XVII e XIX-XX utilizadas como complementos em conteúdos na sala de aula**- Bahia :2016



MACÊDO, Celênia de S. **O índio como o outro: o desafio de construir uma identidade positiva a partir dos livros didáticos.** 149f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande/PB, UFCG, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. **O Desafio da História Indígena no Brasil.** In: SILVA, Aracy Lopes e GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (Organização). A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º. e 2º. Graus. Brasília: UNESCO, 1995, p. 221-228.

SALES Mayana Stely Silva. **A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA: análise do livro didático à prática docente em sala de aula.** Anais do 15º Congresso Internacional de Tecnologia na Educação- Recife / 2017.

SANTIAGO, Léia Adriana da Silva. DIAS, Maria de Fátima Sabino. **As imagens dos índios na cultura escolar no Brasil/** Revista ALPHA. Patos de Minas: UNIPAM, (11): 217-229, ago. 2010

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **“HISTÓRIAS E CULTURAS INDÍGENAS”- ALGUNS DESAFIOS NO ENSINO E NA APLICAÇÃO DA LEI 11.645/2008: DE QUAL HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA ESTAMOS MESMO FALANDO?-** Revista/ História e Perspectivas, Uberlândia (53): 179-209. 2015

SILVA, Aracy Lopes da. GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus /org.** Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni – Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.b

SILVA, Edson. **Os Povos Indígenas e o Ensino: Reflexões e Questionamentos às Práticas Pedagógicas.** Tópicos Educacionais, Recife, v. 23, n.2, p. 089-105. 2017.

SILVA, Edson. **O ensino de História Indígena: possibilidades, exigências e desafios com base na Lei 11.645/2008-** In: Revista História Hoje /Recife – PE – Brasil. 2012.



## **EDUCANDO PARA UM AMBIENTE EQUILIBRADO: A ÍNTIMA RELAÇÃO ENTRE O INDÍGENA E O MEIO AMBIENTE**

Vanessa Nunes da Silva<sup>72</sup>  
Paula Correia de Souza<sup>73</sup>  
Suely Tenório Cavalcante e Silva<sup>74</sup>

**Resumo:** O intuito deste trabalho é mostrar o indígena e sua íntima relação com a natureza, de uma maneira que se adequa as formas de extrair da natureza o que se é necessário para a sobrevivência humana sem maltratá-la ou poluir, ensinando as novas gerações que preservar é existir. Na sociedade dita moderna, onde o homem vive em meio a urbanização e que seu principal objetivo vem antes da preservação do meio ambiente, onde seu interesse está voltado para obtenção do maior lucro possível, retirando-o dos recursos naturais, como a exploração madeireira, causando um vasto desmatamento. Nesse sentido, será abordada a questão da poluição dos rios como grave consequência aos indígenas que habitam em suas margens, abordando um fato relevante, ocorrido no início do ano de 2019, um desastre que vitimou não só os moradores da cidade de Brumadinho, no Estado de Minas Gerais, como também a comunidade indígena dos Pataxós hã-hã-hãe, que habitavam a beira do Rio Paraopeba, que foi atingido pela lama trazida por quilômetros de distância, poluindo a água, matando os peixes, principal fonte de alimento daquele povo, na divisa entre São Joaquim de Bicas e Brumadinho. Assim, sendo apresentada a importância da preservação das culturas e costumes das sociedades indígenas, tanto para o meio ambiente por não maltratar a natureza, como para ajudar na preservação florestal e por demonstrar que para suprir suas necessidades de sobrevivência através da natureza não há necessidade de destruí-la.

**Palavras-Chave:** Educação ambiental. Preservação. Ameaça. Indígenas.

---

<sup>72</sup>Licencianda do curso de Geografia – Campus I da Universidade Estadual de Alagoas. vanessanuneso308@gmail.com.

<sup>73</sup>Licenciandas do curso de Geografia – Campus I da Universidade Estadual de Alagoas. pc324322@gmail.com.

<sup>74</sup>Licenciandas do curso de Geografia – Campus I da Universidade Estadual de Alagoas. suely.sud@hotmail.com.



## **A poluição dos rios causada pelo meio empresarial: grande consequência já que os rios são a principal fonte de alimentação da nação indígena**

Aos indígenas diferentemente do restante da sociedade possuem estratégias de uso dos recursos naturais que não agridem ou poluem o meio ambiente, nem colocaram em risco as condições de reprodução deste meio, que é essencial para a sobrevivência de seu povo como de toda a sociedade.

Cada aldeia indígenas tem sua própria concepção do termo “natureza”, pois cada povo tem um modo particular de conceber o meio ambiente e de compreender as relações que estabelece com ele, ou seja, por ser povos indígenas não quer dizer que todas as aldeias tenham costume e cultura totalmente iguais, pois cada uma cria maneira de convivência em comunidade estabelecendo assim suas próprias regras

Porém, parece comum entre todos os indígenas, a ideia de que o “mundo natural” é antes de tudo uma ampla rede de inter-relações entre agentes, sejam eles humanos ou não-humanos. Isto significa dizer que os homens estão sempre interagindo com a “natureza”, isto é, a relação entre o ser humano e meio ambiente. Dessa forma faz dela algo que não é jamais intocada, ou seja, a natureza é modificada pelo indígena mas de uma maneira “natural”, onde ele se alimenta através dela mas de uma forma não poluente e não agressiva ao seu meio físico.

Cada grupo de povos indígenas irá estabelecer suas próprias relações com o espaço que vivem, para se retirar da natureza seu sustento para alimentação e saúde como principais necessidades para a vida. Não sendo descartada a necessidade da educação para o povo, com o direito a educação baseada em suas formas de vivência, e não de uma educação que influencie maneiras totalmente diferente daquilo que faz parte do seu meio cultural. Assim como também o ingresso dos jovens e adultos à universidade.

Devido as suas dependências não só física mais também cosmológica em relação ao meio ambiente, os indígenas desenvolveram formas de manejo dos recursos naturais que têm se mostrado fundamentais para a preservação da cobertura florestal no Brasil.



Trata-se de um fato visível nas regiões onde o desmatamento tem avançado com maior rapidez, mas onde se localizam as Terras Indígenas aparecem como verdadeiros oásis de florestas, ou seja, são áreas preservadas.

O trabalho gira em torno do indígena como protagonista de uma maneira que se adequa as formas de extrair da natureza o que se é necessário para a sobrevivência humana sem maltrata-la e poluir. Ao contrário do homem que vive em meio a urbanização, e que seu principal objetivo vem antes da preservação do meio ambiente, onde seu interesse está voltado para obtenção do maior lucro possível, retirando-o dos recursos naturais da natureza, como a exploração madeireira, causando um vasto desmatamento das florestas.

Nesse sentido, é aqui abordada a questão da poluição dos rios, que mostrará um fato relevante ocorrido no início do ano de 2019, um desastre que vitimou não só os moradores da cidade de Brumadinho no Estado de Minas Gerais, como também povos indígenas que vivem as margens do Rio Paraopeba. Foi ocorrido o rompimento de uma barragem de uma mineradora que atingiu o Rio Paraopeba, pela lama trazida por quilômetros de distância, poluindo o rio como fonte de água e matando os peixes, principal fonte de alimento da comunidade indígena, na divisa entre São Joaquim de Bicas e Brumadinho.

Fica evidente o descaso por parte das empresas com o meio ambiente e a nação indígenas, que por habitar as margens dos rios é muito prejudicada com a poluição das águas que conseqüentemente matará os peixes, fazendo com que o povo que habita a região tenha a necessidade de ajuda para continuar sobrevivendo.

De acordo com o site UOL, no dia do rompimento da barragem os índios Pataxós, evacuaram levando mulheres grávidas e crianças para fora da aldeia, e outros moradores permaneceram em locais mais altas podendo assim observar o estrago pelas águas do rio. Visto a necessidade de ajuda, os índios receberam a visita de equipes da Funai (Fundação Nacional do Índio), do Ibama (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) e do Sesai (Secretaria Especial da Saúde Indígena). Além da tristeza pela situação na água, os moradores da aldeia também temem pelos animais que vivem na região, que costumam beber da água do



rio, que poluindo pela lama que transporta materiais perigosos para a saúde da população e dos animais (UOL, 2019).

Em entrevista ao site, o cacique Hãyo Pataxó afirma, “Muitos estão olhando o papel sujo, que é o dinheiro e só estão olhando os bens materiais. Eles não entendem que o ar puro que eles respiram são através das reservas, nascentes, do rio” (UOL, 2019). Assim, pode-se observar a revolta do povo indígena pela região poluída e pelo homem colocar sempre à frente sua ambição pelo dinheiro, demonstrando assim o desrespeito com a natureza

Contudo, fica evidente que para aqueles que estão à frente nas empresas não se importam com o cuidado ao meio ambiente, cuidam somente do que diz respeito aos seus interesses econômicos. Daí, vemos a importância da preservação das culturas e costumes das sociedades indígenas, tanto para o meio ambiente por não maltratar a natureza, como para ajudar na preservação florestal e por demonstrar que para suprir suas necessidades de sobrevivência através da natureza não há necessidade de destruí-la.

As sociedades indígenas tem suas culturas e costumes diferentes, onde eles precisam de espaços suficientes para manter suas relações com a natureza. Sendo assim é importante ressaltar a preservação das culturas e costumes das sociedades indígenas.

Os índios foram os primeiros habitantes do território brasileiros, e são formados por povos e culturas diferentes com hábitos, costumes e línguas diferentes. Os índios se alimentam exclusivamente de alimentos retirados da natureza como peixes, Carnes de animais, frutas. e costumam tomar banho várias vezes por dia em Lagos e riachos. Os homens saem pra caçar em grupos e fazem serimonias e rituais com muita dança e música, ou seja, para preservar a cultura indígenas é preciso reconhecer a contribuição dos índios na formação dos diversos aspectos da vida nacional.

O artigo 231 diz que são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Estuda demonstram a importância dos indígenas na preservação da das florestas.



Vários estudos demonstraram a importância dos povos indígenas quanto as barreiras de desmatamentos e quanto só estoque de carbono nos rios e as rotações for esses povos. Como também as reservas indígenas do Brasil servem para que os índios possam viver e manter seus costumes e garantir meios de sobrevivência, Segundo a pesquisadora, no período de 2000 a 2014, a razão de desmatamento nas áreas terras indígenas foi de 2% e as áreas, ao redor que são protegidas foi mais de 19%, com esses estudos, conseguimos demonstrar que a demarcação das terras indígenas são mais preservadas das demais do Brasil trazendo assim benefícios para toda a população. Assim como diz: A pesquisadora Fernanda Berlotto “esperamos que com esses dados, consigamos influenciar a todos que os povos indígenas não fiquem a reboque nas discussões das políticas públicas que estão sendo implementadas, para a redução dos desmatamentos. Desejamos também com esses estudos demonstrar a importância dos povos indígenas para esse território, e que possamos fortalece-los”.

### **Indígenas que habitavam o Brasil em 1500: A exploração dos indígenas e do meio ambiente**

Muito do que se sabe na atualidade sobre os indígenas, é o que foi escrito pelos padres sobretudo os jesuítas pois tiveram mais contato com esta terra, sendo assim muito dos dados que hoje se tem é fruto de preconceito desses primeiros colonizadores. Quando os portugueses chegaram encontraram uma estrutura social indígena bastante homogênea, primeiro contato entre índios e portugueses em 1500 foi de muita estranheza para ambas as partes. As duas culturas eram muito diferentes e pertenciam a mundos completamente distintos

Os indígenas que habitavam o Brasil em 1500 viviam da caça, da pesca e da agricultura de milho, amendoim, feijão, abóbora, bata-doce e principalmente mandioca. As tribos indígenas possuíam uma relação baseada em regras sociais, políticas e religiosas. O contato entre as tribos acontecia em momentos de guerras, casamentos, cerimônias de enterro e também no momento de estabelecer alianças contra um inimigo comum.



A intenção de Portugal era escravizar, o povo indígena tinha um conhecimento grande em relação ao território eles conseguiam, se afastar, em alguns casos com a tentativa da escravização, muitas vezes revidavam. Parte dos portugueses, senhores de engenho, que esperavam capturar os índios e promover o trabalho escravo se deparavam não apenas com a resistência indígena, mas também com a resistência da própria igreja cristã, escravidão, também conhecida como escravismo ou escravatura, foi à forma de relação social de produção adotada, de uma forma geral, no Brasil desde o período colonial até o final do Império. A escravidão no Brasil é marcada principalmente pelo uso de escravos vindos do continente africano, mas é necessário ressaltar que muitos indígenas foram vítimas desse processo.



<https://escolaeducacao.com.br/escravidao-indigena/>

Os escravos foram utilizados principalmente em atividades relacionadas à agricultura – com destaque para a atividade açucareira – e na mineração, sendo assim essenciais para a manutenção da economia. Alguns deles desempenhavam também vários tipos de serviços domésticos e/ou urbanos.

A escravidão só foi oficialmente abolida no Brasil com a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. No entanto, o trabalho compulsório e o tráfico de



peças permanecem existindo no Brasil atual, a chamada escravidão moderna, que difere substancialmente da anterior.

O aprisionamento era a principal forma de obtenção de escravos indígenas. Ao se em capturados os índios eram forçados a executar o trabalho nas lavouras, onde eram super explorados e sofriam maus-tratos. Os índios capturados nas guerras tribais também começaram a ser vendidos aos portugueses em vez de permanecerem escravos na aldeia dos eu captor

Os índios que foram assimilados e escravizados pelos colonos portugueses mostraram-se mais eficientes na execução de tarefas a que já estavam adaptados no seu modo de vida, como a extração e o transporte de madeira, do que nas atividades agrícolas. Esses trabalhadores eram super explorados e muitos morriam em decorrência dos castigos físicos aplicados pelos portugueses. O uso de indígenas como escravos perdurou até o século XVIII. Refira-se que os escravos, de origem africana, alforriados e libertos frequentemente adquiriam seus próprios escravos passando de escravos a escravagistas.

Tanto os índios quanto os africanos promoveram formas de resistência à escravidão, não sendo assim passivos a ela. Os índios resistiram desde o momento em que os colonos portugueses tentam escravizálos a força. Os africanos e seus descendentes, por sua vez promoveram várias formas de resistência à escravidão. A mais conhecida de todas foi a criação dos quilombos, uma espécie de "sociedade paralela" formada por escravos que fugiam de seus senhores, sendo o mais popular o Quilombo dos Palmares, localizado em Alagoas. Existiram, porém, inúmeras outras formas de se resistir à escravidão, como o suicídio, assassinatos, rebeliões, aborto e revoltas organizadas contra os senhores.

Desde o descobrimento do Brasil esse território passou por vários tipos de exploração, levantando como principais períodos o ciclo da cana de açúcar, espaço de tempo muito relevante na questão econômica principalmente para os portugueses, visando sempre as grandes margens de lucros na exportação, conseguindo assim privilégios para com as classes mais altas da Europa. As raízes do café também se caracterizam como uma era de grandes explorações do território brasileiro que



sempre visou no lucro e aproveitamento da mão de obra muitas vezes na ressarcida como merecido, outro período como esse foi à descoberta dos minérios na região das minas gerais. Na época da colonização do Brasil, a exploração do índio foi visando sua terra, seus recursos minerais, como ouro, prata, cobre, e mais tarde, explorou seu trabalho escravo para trabalhar nas plantações de café e açúcar. As duas práticas de exploração indígenas mais utilizadas eram a encomenda (onde os colonizadores se declaravam donos de um determinado território, e os indígenas ali residentes deveriam pagar impostos em forma de produtos agrícolas ou em prestação de trabalho nas lavouras do colonizador) e o repartimento (onde os colonos sorteavam nas aldeias um número significativo de índios para o trabalho nas minas por um determinado tempo, quatro meses, em troca recebiam baixos salários).

Hoje em dia, não respeitam mais o índio e seu espaço, cada vez menos áreas indígenas existem no nosso país, por causa da globalização, empresários e prefeituras acabam concretizando as áreas quais deviam ser viradas para a manutenção da cultura indígena. Historiadores afirmam que antes da chegada dos europeus à América havia aproximadamente 100 milhões de índios no continente. Só em território brasileiro, esse número chegava cinco milhões de nativos, aproximadamente. Estes índios brasileiros estavam divididos em tribos, de acordo com o tronco linguístico ao qual pertenciam: tupi-guarani (região do litoral), ou tapuias (região do Planalto Central), aruaques ou aruak (Amazônia) e caríbas ou karib (Amazônia).

Atualmente, calcula-se que apenas 400 mil índios ocupam o território brasileiro, principalmente em reservas indígenas demarcadas e protegidas pelo governo. São cerca de 200 etnias indígenas e 170 línguas. Porém, muitas delas não vivem mais como antes da chegada dos portugueses. O contato com o homem branco fez com que muitas tribos perdessem sua identidade cultural. A maioria



## **Conclusões**

Portanto, temos a oportunidade de observar no povo indígena as formas equilibradas de tratar o meio ambiente sem a poluição, preservando-o. Dessa forma, vemos a necessidade de uma educação ambiental para a sociedade baseada nos costumes do indígena em sua relação com a natureza.

Assim os indígenas respeitam o meio ambiente, já que ele é o meio de vida deles e sua sobrevivência é diretamente dependente da conservação da natureza. Demonstrando que é possível cultivar a terra sem prejudicar o ecossistema, pelo recurso e técnicas de manejo que, ao contrário das usualmente empregada por nós, respeitam as características básicas das áreas manejadas e não maltratam.

Por fim, cabe a toda sociedade adquirir práticas do povo indígena, como o cultivo equilibrado do que a natureza nos oferece, e respeitar a cultura indígena, como também apoiar e ajudar essa nação a continuar preservando o meio ambiente.

## **Referências**

Escola Educação, Escravidão Indígena. Disponível em:  
<https://escolaeducacao.com.br/escravidao-indigena/> Acesso em: 25 de Abril de 2019.  
Povos Indígenas no Brasil, Índios e o Meio Ambiente. Disponível em: <  
<https://pib.socioambiental.org/indios-e-o-meio-ambiente>> Acesso em: 23 de Abril de 2019.

Em.com.br, Pescaria acabou agora, lamenta indígena de aldeia afetada pela lama.  
Disponível em: Acesso em: 23 de Abril de 2019

UOL, Tragédia em Brumadinho. Disponível em: Acesso em: 25 de Abril de 2019.



## **A INFÂNCIA INDÍGENA: RITOS E TRADIÇÕES**

Venancio José da Silva<sup>75</sup>  
Igor dos Santos Viana<sup>76</sup>  
Ana Isabelle Libório dos Santos<sup>77</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como base central a imagem da criança indígena, abordando as formas como elas participam dos eventos religiosos de sua comunidade, suas influências e limites. Busca mostrar a valorização do sagrado e de sua cultura fazendo com que se tornem algo perene e valorizado pelos próprios integrantes de seus grupos, tendo sua imagem como um modelo de preservação e transmissão de seus costumes, realizando abordagens sobre as práticas de alguns ritos em meio à resistência de seu povo. Este trabalho foi realizado com cunho bibliográfico, tendo como auxílio obras e trabalhos que repassam uma visão geral dos conceitos da infância indígena. Esta pesquisa tem suporte teórico na bibliografia de autores como ARRUTI (2006), PEIXOTO (2013), CODONHO (2007), TASSINARI (2007), e MEIRA (2009). O presente estudo propõe interpretar causas e efeitos decorrentes da dinamicidade e complexidade do tema, como também a finalidade de produzir fontes de consulta para futuras pesquisas, contribuindo para elucidar a temática.

**Palavras-Chave:** Criança. Preservação. Ritual.

---

<sup>75</sup> Graduando do quinto período do curso de História da Universidade estadual de Alagoas – UNEAL/Campus III Palmeira dos Índios; bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) – Capes. Email: venanciojosesilva9698@gmail.com

<sup>76</sup> Graduando do quinto período do curso de História da Universidade estadual de Alagoas – UNEAL/Campus III Palmeira dos Índios; bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) – Capes. Email: igorviana9654@gmail.com.

<sup>77</sup> Graduanda do quinto período do curso de História da Universidade estadual de Alagoas – UNEAL/Campus III Palmeira dos Índios; bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) – Capes. Email: analiborio30@gmail.com



## **Introdução**

Os conceitos e trabalhos sobre a participação da criança nas cerimônias e rituais na comunidade indígena ainda são escassos, porém justificados pelos próprios indígenas por serem momentos únicos que devem ser guardados e preservados dentro da comunidade, sua participação pode parecer algo discreto, mas que se varia de grupo para grupo se tornando, às vezes, algo relevante e indispensável.

Como em todo meio social ou religioso, a criança tem seu espaço e sua função em determinado grupo, assim como os velhos e anciãos que são responsáveis pela transmissão dos saberes tradicionais indígenas, sendo os responsáveis pela preservação, valorização e propagação de seus costumes, a base fundamental para as futuras gerações é construída na infância. Vale salientar que, se bem capacitada, a criança se tornará uma defensora de seus costumes, irá participar ativamente das atividades religiosas, ou pode escolher não seguir a religião que lhe foi ensinada, mas respeitando as delimitações culturais da idade presente no grupo entre os conceitos sobre determinada prática religiosa ou cultural em meio a vários ritos e passagens em que sua imagem é de suma importância dentro de sua comunidade.

Os grupos indígenas ainda trazem consigo marcas de sua conquista diante de um cenário passado que foi extremamente marcado por lembranças de muita luta e resistência. Hoje se pode considerar como algo mais fluido, onde as culturas entram em contato com mais frequência e rapidez diante de uma sociedade globalizada, a criança é sociabilizada em determinada cultura, que vem sendo preservada pelos mais velhos, que toma para si o papel de resguardar a cultura indígena e ensiná-la aos mais novos. Dessa forma, ela se torna fonte para a preservação de sua cultura tida como um verdadeiro gênese dos povos indígenas.

### **A criança como fundamento da preservação e conservação dos costumes**

As crianças indígenas cumprem e guardam com sigilo e rigor os segredos dos ritos no qual “[...] faz referência a uma ação realizada em determinado tempo e



espaço, diferente das ações da vida cotidiana, distinta do comportamento comum.” (MEIRA, 2009, p. 188) tendo como uma grande característica de seu povo o ritual: algo que os liga diretamente com o sagrado. Os mais jovens se tornam obedientes e sempre mantêm o respeito com as regras impostas pela comunidade em que vivem. Durante a realização de pesquisas com as crianças da etnia indígena Galibi-Marworno, do estado do Amapá, Codonho afirma a obediência e o respeito às regras estabelecidas no convívio social do grupo pelos novos, em relação aos costumes do grupo, principalmente em ocasiões específicas de carga emocional:

Chamo a atenção para este ritual por reconhecer a participação ativa das crianças no mesmo e para demonstrar a percepção que têm a respeito das regras sociais que regem o seu grupo, como por exemplo, jamais entoar estas canções fora destas ocasiões para não atrair a morte. Digo isto pois, no dia seguinte do velório, mesmo não estando acompanhadas pelos adultos, as crianças se recusaram a repetir as cantigas para mim, o que revela o quanto estão inteiradas das restrições e permissividades que regem a vida social de seu grupo. Isto demonstra ainda o quanto percebem e sabem lidar com ocasiões específicas, e portanto, temporalidades diferenciadas (CONDONHO, 2007, p. 113).

Os segredos dos rituais são guardados de forma muito rígida, um trabalho árduo dos antepassados, até a geração atual. Quando questionados por pessoas que não fazem parte de seu grupo, ou não entendedores de sua religião e costumes, os deixam de certa forma intrigados e desconfiados em revelar certos segredos de seus rituais, temendo até mesmo que seu bem mais valioso (a religião) seja revelado para pessoas que não tenham nenhuma aproximação com seu povo, sendo um resquício que por muito tempo foi o garantidor de sua afirmação como indígena e que seu grupo social ainda guarda de uma colonização imposta pelos colonizadores portugueses.

Por mais que as crianças sejam confiáveis e guardem os segredos dos ritos de seu grupo, há momentos em que elas não participam de determinados eventos, sendo costume indígena não apenas delimitarem a participação infantil, como também de homens e mulheres para os quais são destinadas atribuições específicas.



Mesmo entre os povos indígenas existem momentos que são exclusivos do homem, da mulher e da criança. Essa separação ratifica a ideia de segredo, pois até entre os membros da mesma etnia existem eventos que são interditos para um gênero ou grupo etário, constituindo-se em um mecanismo de defesa e de preservação dos costumes (PEIXOTO, 2013, p. 3).

A preservação dos costumes indígenas é baseada na boa formação das crianças dentro da comunidade, sendo responsáveis pela propagação das gerações futuras, tornando a criança como uma grande base. “As crianças são exímias observadoras e agentes no que diz respeito à organização social de seu grupo.” (CONDONHO, 2007, p. 88). Se bem formadas, serão futuros preservadores de seus costumes e autênticos, no que se diz respeito a preservação e valorização de sua cultura. Grande parte desta função é desempenhada pelos anciões, que detêm grande sabedoria dos costumes de seu povo, instituídos do papel de compartilhar seu conhecimento carregado por suas experiências vividas para os mais jovens, orientando-os com suas histórias e conselhos, guiando-os ao caminho para maturidade, crucial para vida adulta e suas responsabilidades.

Essa característica que a criança recebe como base fundamental de preservação e proporção de sua cultura já vem sendo questionada desde a catequização dos jesuítas. Padre Nóbrega em sua carta relatou que:

[...] é difícil mudar os hábitos de velhos e adultos, devendo-se investir nas crianças. Os adultos assumem o cristianismo, mas não mudam seus hábitos, são inconstantes e não totalmente cristãos, enquanto as crianças teriam os hábitos reconstruídos. A pergunta também se refere à conversão por força, havendo na resposta, em relação às crianças, consentimento. (MOREAU, 2003, p. 40)

Percebe-se o tamanho da importância obtida pelos indígenas em sua fase da infância, sendo o alicerce fundamental para que os costumes continuem enraizados e concretizados em seu grupo. “Os mais velhos falavam às crianças sobre a história do seu povo [...]” (PEIXOTO, 2013, p.29). Diante desta base de formação certamente serão decisivas para sua comunidade cabendo aos mais velhos esta responsabilidade de transmissão e ensinamento da cultura de seu povo.



## **A participação da criança no Toré**

O Toré é uma das marcas significativas e por muito tempo foi utilizado como forma de reconhecimento e identidade indígena. “[...] o Toré foi transformado em um item chave do reconhecimento oficial dos grupos da região [...]” (ARRUTI, 2006, p.07). Pode-se perceber essa forte influência, onde o órgão indigenista SPI<sup>78</sup> se apropria dessa forma de manifestação cultural para reconhecimento do próprio índio.

O toré é visto por muitos apenas como a uma simples dança ou apresentação cultural que os índios praticam, mas, para além disto, existe algo maior e sagrado na prática da dança: ela serve como uma ligação entre o mundo humano e o mundo sagrado para os índios, onde vivem seus ancestrais, e suas divindades, que são chamados de encantados, sendo esse ritual parte indissociável da cultura indígena, pois é uma das poucas heranças que os colonizadores não conseguiram modificar.

Em sua história de resistência e preservação de identidade, houve um período em que os povos indígenas se sentiram na obrigação de utilizar o silêncio como forma de defesa, pois temiam as represálias e ameaças de morte que recebiam com grande frequência. Segundo Peixoto:

A preservação de suas práticas religiosas tornou-se ainda mais forte e conservadora, pois é para os índios uma grande conquista depois de um período de silenciamento que “por medo dos castigos impostos, os rituais deixaram de ser praticados com frequência, sendo-lhes reservados momentos de cultos clandestinos e longe dos olhos do conquistador” (PEIXOTO, 2013, p.2)

Essa forma de resistência foi necessária, pois as ameaças eram feitas principalmente pelos grandes fazendeiros e proprietários que temiam o reconhecimento do índio através de seus rituais, principalmente o Toré, que era tido como principal elemento de identidade indígena, pois se reconhecidos como índios poderiam reivindicar e conquistar algumas propriedades que até então estariam sob a tutela dos grandes latifundiários.

---

<sup>78</sup> Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910 e operou em diferentes formatos até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que vigora até os dias atuais.



O Toré possui várias facetas, em razão de sua polifonia, é um rito religioso, festivo e reivindicador da identidade, ao se contrastar das práticas da sociedade não índia envolvente, podendo abranger mais de uma característica. Existem ocasiões em que “[...] a presença do Toré. Ritual – ou “brincadeira de índio”, como os próprios indígenas o chamam [...]” (ARRUTI, 2006, p. 6) torna-se o momento onde os participantes incorporam a personalidade de crianças, fazendo daquele momento sagrado algo pessoal e ao mesmo tempo coletivo que os levam a vivenciar partes de sua infância, desde o entoar fervoroso das canções até a pisada forte no chão.

Assim como em toda ocasião ou evento dentro da comunidade, a participação de todos os membros é de extrema importância, cada qual com a função específica que lhe é atribuída, para executar na prática do Toré, momento que demanda dos membros atenção aos detalhes de suas funções e de seus papéis durante o rito. Segundo Peixoto:

Durante a coreografia, o círculo gira sempre para o lado direito para evocar as forças positivas sobre os seus participantes. As mulheres e crianças dançam fora do círculo principal composto por homens, podendo, em alguns torés, haver formação de pares que desenvolvem um bailado diferente da dança circular do grupo (PEIXOTO, 2013, p.5).

Por mais que seja de forma indireta, as crianças têm sua participação e função na prática religiosa indígena, elas permanecem como observadoras participantes, sendo essa etapa crucial, até que possam entender e se fazer aptas para exercer outra função em seu grupo e principalmente na prática do Toré. Segundo Tassinari:

Deixar as crianças observarem tudo, portanto, é parte de uma pedagogia nativa. Cabe aos adultos dar às crianças as condições adequadas de desenvolvimento do corpo, especialmente dos órgãos sensoriais que dizem respeito à aprendizagem: o ouvido e o coração. (TASSINARI, 2007, p. 15).

O método de ensino e observação utilizado pelos indígenas é algo muito essencial e de grande valor formativo para as crianças, enquanto sua participação no ritual do Toré, a ida até esse evento torna para a criança um momento de reconhecimento tanto de si quanto de seu povo, sendo uma importante fase evolutiva de seu corpo, sentimentos e aprendizagem para sua futura participação concreta.



Por mais que as crianças não participem de forma concreta é necessário que elas sejam preparadas e levadas a participar dos eventos de grupo, para que no futuro não os vejam como algo estranho e até mesmo percam o prazer de praticar seus ritos e costumes. Muitos jovens podem estranhar e até mesmo resistir a tal prática se não forem bem formados e instruídos enquanto criança. Em sua pesquisa Arruti apresenta a declaração de um missionário relatando que:

Os mais velhos tinham até saudade quando eles dançavam escondido dos repressores. Esse núcleo aí, num certo momento a gente trabalhou junto com ele, sobre a importância deles continuarem a valorizar o Toré e até a ensinar os mais novos. Os mais novos mangavam, diziam 'que nada, isso não serve para nada, essa dança besta levantando poeira aqui na Caiçara, isso não tem valor para nada...' e riam porque muitos não sabiam mais os passos, erravam na hora de trocar, era mais uma galhofa [...] Era muito traumático para eles se assumirem como Xocó, como identidade indígena. (MISSIONÁRIO, s.a. apud ARRUTI, 2006, p. 21)

A base fundamental para qualquer grupo está na criança e na sua formação. Fica bem explícito nesse relato que os jovens, por não terem uma boa formação em sua infância, veem o Toré sem grande importância e que chega a preocupar até as pessoas mais velhas daquele grupo, que sentem e levam consigo a obrigação de formar e preparar essa nova geração, para que entre eles não haja o desinteresse que houve entre os jovens da etnia Xocó, relatado na citação acima.

## **Conclusão**

A imagem da criança é sempre preservada e se revela como um grande elo com o sagrado, para suas práticas ritualísticas. Mesmo dentro da visão adultocêntrica, é de grande importância sua participação dentro da comunidade em que vive, ainda que sua participação seja delimitada em determinados eventos.

As concepções sobre a infância indígena, bem como fontes e relatos ainda são muito escassas, mas que vale salientar que a sua participação dentro de sua comunidade se torna essencial, afinal, desde pequenos recebem a responsabilidade da boa conduta e valorização de seu grupo. Quanto mais cedo forem sendo iniciadas ao processo pedagógico tradicional, com mais facilidade os costumes são



incorporados, assim é passado adiante a função hereditária de realizar o trabalho, destinado aos mais velhos. Quando alcançarem a etapa de anciões da aldeia e se tornarão agentes que serão responsáveis de resguardar cultura de sua etnia, elemento definidor de identidade em relação à sociedade nacional.

Entre tantos desafios, ainda encontrados nos dias atuais, para seu reconhecimento e valorização em que a criança se encontra em um cenário cheio de informações que as deixam a ser conduzidas e confusas da identidade construída em seu meio social, muitos chegam até mesmo a negar sua identidade indígena pois temem ou não sabem qual será a reação de não-índios, vivemos em uma sociedade etnocêntrica onde temos nossa cultura como única e verdadeira, criando conceitos muitas vezes ignorantes, que essa nova geração possa ser as responsáveis por quebrar esse tabu e entenderem que a história e as conquistas de seu povo dependem simplesmente delas próprias.

Dentre tantos desafios, encontrados nos dias atuais, a criança indígena encontra obstáculo em seu reconhecimento e valorização, uma vez que exposta a um cenário repleto de informações que as conduzem, confundindo-as sobre sua própria identidade, construída em seu meio social, o que faz com que muitos neguem sua cultura, por temerem ou não saberem qual será a reação de não-índios.

O que se busca, pois, é a valorização da cultura indígena, notadamente a afirmação da importância da participação da criança nos rituais de sua comunidade, para que possa – a criança – encarar o evento como um momento de reconhecimento tanto de si quanto de seu povo, típico do método de ensino e observação utilizado pelos indígenas.

E esse estímulo à participação da criança nos rituais indígenas é de suma importância, pois a base fundamental para qualquer grupo está na criança e na sua formação. Ela representa a propagação de toda uma identidade cultural, nela incluída a prática do Toré, o já mencionado rito religioso, festivo e reivindicador da identidade.



## Referências

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

CODONHO, Camila. **Aprendendo entre pares:** a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2007.

MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. **Sobre estruturas etárias e ritos de passagem.** São Paulo: Ponto e vírgula, 2009, 5: 185-201.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta.** São Paulo : Annablume, 2003. 356 p.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Do Toré ao Ouricuri:** religião, tradição e cura entre os índios Xucuru-Kariri. 2013.

TASSINARI, Antonella. **Concepções indígenas de infância no Brasil.** Campo Grande – MS: Tellus, 2007, n. 13, p. 11-25.



## **REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NA POLÍTICA BRASILEIRA: OPERAÇÃO, AUSÊNCIA E PROTAGONISMO**

Vitor Feitosa Santos<sup>79</sup>

**Resumo:** O presente artigo visa discutir o modelo de democracia vigente no Brasil, de forma específica o modelo de representatividade eleitoral empregada, a democracia, e a ausência de representantes indígenas nas casas legislativas nacionais. Brasil com seus mais de 500 anos de história, caminha de passos curtos por uma construção e retribuição histórica com os povos indígenas, a presença de representantes diretos no meio político nacional ainda é pequena. O primeiro deputado federal indígena do Brasil foi Mário Juruna, da aldeia xavante Namakura, que ocupou o posto entre 1983 e 1987, e só após 31 anos depois, outro indígena veio ocupar espaço em Brasília, Joênia Batista de Carvalho eleita deputada federal em 2018 por Roraima. Metodologicamente será apresentada uma pesquisa bibliográfica nos pressupostos teóricos de RIBEIRO, B. G. 2000, YOUNG, Iris Marion 2006, HABERMAS, Jürgen 2002. Dentre outras referências, com o objetivo de abrir a discussão e conscientização acerca de povos minoritários, especialmente dos povos indígenas, buscando procurar medidas para que haja uma efetiva participação na continuidade da democracia no Brasil.

**Palavra-chave:** Política. Representatividade. Ausência.

### **Introdução**

O objetivo principal deste estudo é abrir a discussão sobre representatividade indígena no Brasil, tendo foco na participação política nas casas legislativas brasileiras, identificando os momentos expressivos do processo de formação da luta

---

<sup>79</sup> Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas, (UNEAL), Campus III, Bolsista do programa institucional de Bolsas de iniciação a docência. ( PIBID) E-mail. Vitorfantos543@gmail.com.



social indígena nacional. Em 19 de abril de 1983, o cacique xavante Mário Juruma subiu ao plenário da câmara federal para um discurso histórico, tendo em vista a comemoração do dia do índio, combatido e questionado, ele se tornou o primeiro parlamentar indígena no Brasil até então, foi eleito com 31 mil votos pelo o PDT do Rio de Janeiro. Em 2019 Joênia Wapichana foi eleita a primeira mulher indígena para a câmara dos deputados desde que esta foi criada em 1824 ano em que a primeira constituição brasileira foi criada. Já se fazia 31 anos desde que o cacique xavante Juruma tinha deixado o posto de também deputado federal, até então nenhum índio era eleito deputado federal.

Entender e buscar as respostas para os motivos que leva essa ausência imensa de índios eleitos para um cargo político pode nos levar a conclusões que ainda há um preconceito por parte dos eleitores à esses povos indígenas que buscam ocupar lugar no meio político, eleições após eleições.

A vitória desses dois deputados indígenas foi fruto de um movimento em prol do lançamento e persistência de candidaturas comprometidas com propostas de políticas públicas, capazes de assegurar os direitos dos índios, como o direito à terra, à gestão sustentando seu território, à saúde, à diferença, dentre outros. A fundação nacional do índio ( FUNAI ), criada em 1967 para coordenar e executar a política indigenista do governo federal, nunca foi presidida por um representante das comunidades diretamente afetadas por suas decisões. Para muitos especialistas e cientistas da área, a ausência desses representantes se da pelo poder econômico na política brasileira, seria um dos fatos determinante para a participação reduzida dos índios na vida institucional.

Discutir o modelo de democracia vigente no Brasil, de modo categórico, o modelo da representatividade eleitoral empregada, e a ausência de representatividade indígena nos parlamentos brasileiros. Diversos povos minoritários, como os indígenas, não estão sendo bem representados na política, ficando assim, vulneráveis a uma espécie de sub-representação. O que se faz necessário para mudar esse quadro, o estudo traz a expansão dos movimentos sociais



como uma ferramenta capaz de formentar mudanças e fortalecer a participação cidadã. Mobilizando assim todo o meio social em busca de transformações.

### **Democracia representativa: Operação e participação**

A palavra democracia, origina-se do grego, é composta por " demo ", que significa o povo, e " kratos ", que significa poder. Logo, esse termo traz um significado de poder do povo ou poder que emana do povo, modelo esse, usado atualmente no Brasil como forma de escolha de seus representantes nacionais, por meio do voto direto popular e secreto. A democracia em sua essência quando aplicada de forma correta, traz consigo a ideia de uma participação igualitária do povo nas decisões em que envolva a coletividade, constituindo assim um modo de organização da vida social, um modo de sociabilidade com formas compartilhadas de viver. Porém quando esses ideais não partem de um idealismo comum, favorável a todas as classes e etnias, vemos uma crescente desigualdade quando se trata a complexidade das realidades socioculturais de países como o Brasil, a democracia deve ser uma tentativa de buscar a liberdade e a igualdade, com respeito à pluralidade cultural existente. O processo democrático pressupõe rupturas e construções: o rompimento de tradições excludentes e individualistas e a construção de novos valores inclusivos. Em diferentes tempos da história, a democracia simboliza um caminho em aberto e, também, incerto, apresentando-se como tema necessário de inúmeros debates e reflexões.

Boaventura de Souza Santos, trabalha a democracia em duas categorias, com duas intensidades, uma alta e outra baixa, essas intensidades tem como objetivo exemplificar e demonstrar diferenças qualitativas de amplitude no campo democrático e suas respectivas efetividades. Na democracia de alta intensidade, segundo o autor, há uma forte participação da população nas tomadas de decisões do governo e do processo de luta contra discriminação de minorias. Já na democracia de baixa intensidade, existe uma pequena participação popular no processo social.



Desse cenário, surgem duas questões sobre a democratização : a primeira diz respeito à quebra da relação de exclusão de grupos. O princípio do associativismo é transportado para o nível local gerando maior participação e menor poder e cooptação de organizações dominantes.

Em segundo, aborda a questão da mobilização e controle social por parte dos governados através de audiências públicas e tribunais populares. Nesse sentido, tanto na Índia quanto no Brasil as experiências mais significativas de mudança na forma da democracia tem sua origem em movimentos sociais que questionam a prática de exclusão através de ações que geram novas normas e novas formas de controle do governo pelos cidadãos (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 69).

Em suma, de acordo com Santos e Avritzer (2002), os casos dos países do Sul discutidos revelam a necessidade de se enfrentar um novo paradigma que ultrapasse as concepções hegemônicas de democracia representativa e que vá além do próprio debate entre representação e participação. Sendo assim, novas formas de democracia urgem em ser pensadas a ponto de se elaborar modelos alternativos de democracia.

Teóricos da democracia representativa situam a representação dentro de um misto complexo de deliberação e voto, autorização formal e influência informal, envolvendo tanto representantes como cidadãos. No entanto, como resultado do descontentamento social quanto à forma de representatividade empregada, nota-se que embora a autorização eleitoral seja essencial para se determinar os limites e a responsabilidade do poder político, ela não diz muito a respeito da verdadeira natureza da política representativa em uma sociedade democrática.

### **Representatividade Indígena na Política Brasileira**

A questão da representatividade indígena é um assunto que perpassa uma série de debates envolvidos em uma ausência total de consensos. Falar em representatividade indígena é um tema também delicado, pois pode subentender temáticas ainda suspensas quanto à posição dos índios nas relações entre o Estado e a sociedade, como a tutela; as organizações indígenas e indigenistas; e a ideia de



autodeterminação. Principalmente depois da Carta de 1988, compreende-se que, para além das resistências e contradições do Estado em relação à tutela e à FUNAI, a representação política dos índios passou a pertencer exclusivamente aos índios e às suas comunidades e organizações.

Com essa constatação, se pressupõe o reconhecimento desses povos como autodeterminado, com isso, obriga o estado e a sociedade a pensa-los dentro da sociedade brasileira, e abrir a discussão e repensar os meios da representação dos mesmos. “ A representatividade significa saber quem tem legitimidade para falar em nome de cada Nação Indígena e falar, eventualmente, em nome de todas elas em conjunto.” Documento da UNI.

Mesmo depois da elaboração da constituição de 1988, os indígenas esbarram em questões burocráticas que os obrigam a pensar seus movimentos nos moldes imposto pelos critérios da administração estatal. O que é preocupante, pois esses povos tem dificuldades de pensar suas organizações em formatos que não são próprios em suas organizações políticas.

Quando se é pensado em representatividade e protagonismo, a luta dos povos indígenas durante alguns anos na história, ganhou intensidade com ações de vários movimentos sociais.

A luta pela garantia dos direitos de povos indígenas se confunde com a própria história americana, trazendo à tona questões socioambientais e humanitárias que ainda precisam ser discutidas. O marco do movimento indígena data de 1940, no México, momento em que foi realizado o primeiro Congresso Indigenista Americano (Convenção de Patzcuaro), com o objetivo de criar e discutir políticas que pudessem zelar pelos índios na América.

Porém, no Brasil, começaria a se manifestar de maneira mais organizada apenas na década de 70, tendo em vista a necessidade de proteção de terras em relação a políticas expansionistas da ditadura militar. Logo após esse período, em 1983, o primeiro deputado índio é eleito no país, reforçando a ideia de que, para evoluir em sua luta, os povos indígenas precisariam ser representados por quem a conhecia e vivenciava de fato.



Nos anos seguintes, os índios fizeram-se presentes no Congresso Nacional e na política de forma geral, organizando protestos e criando grupos autônomos de reivindicações. Algum tempo se passou até que, em 2002, fosse criada a APIB, articulação dos povos indígenas do Brasil, como uma maneira de unir as necessidades dos povos em geral em uma única voz.

A ideia de uma representatividade indígena nacional é algo que deve ser pensado a partir dos diferentes contextos históricos vivenciados pelo Movimento ao longo da sua trajetória. UNI foi um grande projeto do com esse propósito. Esta foi a primeira organização do Movimento Indígena contemporâneo no Brasil que surgiu com pretensões de representação nacional. Internacionalmente, a UNI foi excepcional no sentido de mostrar ao mundo as condições reais de vida dos povos indígenas do Brasil, o que contribuiu para a aquisição de incentivos financeiros de diferentes organizações internacionais e supranacionais. Mas a dificuldade de organização interna e de sustentação política da mesma como representante nacional dos povos indígenas sempre foi latente.

A UNI surgiu sob forte influência das entidades de apoio, que exerceram funções determinantes nos rumos tomados pelo Movimento naqueles anos. A sua própria estrutura administrativa refletiu o modelo hierárquico e vertical das organizações dos não índios, logo, pode-se dizer que o protagonismo indígena neste momento, embora já bastante significativo, não foi predominante.

No início dos anos de 1990 a UNI, como organização indígena de caráter nacional, chegou ao fim, e o fato de não ter conseguido “unificar as reivindicações indígenas” explica parcialmente esse corolário. Para Ramos, “sua restrita representatividade e a distorção de seu gerenciamento, vindo de cima para baixo, nunca chegaram a ser resolvidos. Além disso, ela nunca conseguiu refletir a realidade de pequenas sociedades, dispersas e politicamente desvinculadas entre si.”

Por sua essência, a democracia brasileira é representativa, e apresenta inúmeras características do modelo participativo em sua estruturação. Esse modelo de participação objetiva o comprometimento de todos os cidadãos, e busca a efetiva participação destes nas tomadas de decisões.



Após o fim do regime militar, o Brasil vive o mais longo período de estabilidade institucional, embora tenha passado por graves problemas. Com isso, a democracia pátria está em contínuo aperfeiçoamento, em uma constante busca por equilíbrio. O reconhecimento das minorias identitárias é um ingrediente primordial para qualquer democracia e que não pode ser silenciado.

Quando da ausência desse reconhecimento e da presença de atos discriminatórios, movimentos acabam surgindo em busca de reconhecimento e direitos igualitários no contexto social. Mulheres, minorias étnicas e culturais, negros, homossexuais, dentre outros grupos minoritários, buscam defender-se da opressão, da marginalização e do desprezo.

### **Protagonismo Indígena na construção de políticas Públicas**

... a grande mudança é no protagonismo mesmo, como disse, eu acho que essa conquista do Direito, de ter voz própria, de poder participar diretamente das tomadas das decisões, não precisa mais de intermediário, de porta-voz, de tutor. Acho que isso revolucionou completamente...  
Gersem José dos Santos Luciano Baniwa.

A primeira Constituição brasileira, outorgada em 1824, ignorou completamente a existência das sociedades indígenas, prevalecendo uma concepção da sociedade brasileira como sendo homogênea e, conseqüentemente, negando a diversidade étnica e cultural do país. O ato institucional de 1834 designava como sendo de competência das Assembleias das Províncias a tarefa de promover a catequese e de agrupar os índios em estabelecimentos coloniais, facilitando, com isso, a apropriação de suas terras.

A Constituição de 1891 também não mencionou os índios em seu texto, mas havia, desde a Constituição de 1824, uma tradição de reconhecimento formal dos direitos territoriais indígenas por via de outras legislações infraconstitucionais. É a partir da Constituição de 1934 que a questão indígena passa a ser matéria



constitucional, sendo mantida, a partir daí, em todas as Constituições posteriores: 1937, 1946, 1967, EC 1 de 1969 e 1988.

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que tinha como finalidade executar a política indigenista no Brasil, protegendo os índios e assegurando a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do país. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) permaneceu até 1967, quando, no período militar, diversas denúncias de corrupção fizeram com que o governo o substituísse pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão do governo federal que passou a executar a política indigenista no Brasil.

Nos últimos 50 anos, os povos indígenas brasileiros intensificaram sua participação na vida política nacional. Nos anos 60 e 70, a infraestrutura econômica acabou migrando com maior intensidade para o interior do país, e em resposta a esta expansão que avançava por áreas antes ancestrais onde viviam indígenas, ocorreram grandes mobilizações regionais e nacionais por parte dos índios e de integrantes de organizações não governamentais ligadas à causa indígena.

Em 1973, foi promulgada a lei 6.001, que ficou conhecida como “Estatuto do Índio”. Na época de sua formulação, a cultura indígena era vista como “transitória” e o índio como “relativamente incapaz”. Seguindo essa visão, os povos indígenas eram considerados tutela do Estado até que sua integração com a sociedade brasileira fosse realizada. Após a constituinte de 1988 – processo no qual os índios fizeram-se presentes – passa a ser assegurado o direito à sua própria cultura, direito processual e direito às terras tradicionalmente ocupadas, impondo a União o dever de zelar pelo cumprimento dos seus direitos:

Art. 231, CF. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Em 2002, no Novo Código Civil, o índio deixa de ser considerado relativamente incapaz e sua capacidade deve ser regulada por legislação especial: Art. 232. “ Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar



em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.”

Com o advento do novo comando constitucional, surgiu a necessidade de leis específicas, as que propiciou o debate sobre a necessidade de uma reformulação do atual Estatuto do Índio. Com o objetivo de elaborar uma lei que pudesse substituir o Estatuto, em 1991 no Congresso Nacional foram apresentados três projetos de lei, analisados no âmbito de uma comissão especial criada pela Câmara dos Deputados que, em 1994, aprovou um texto substitutivo que pretendia conciliar o conteúdo dos diversos projetos, adotando um perfil avançado no tratamento de temas como capacidade civil dos índios, proteção aos conhecimentos tradicionais e demarcações de terras.

Por diversos anos, esses projetos ficaram sem definição, por diversos motivos, já que muitos interesses indigenistas colidiam com interesses econômicos de grupos dominantes. Em 2010, o Governo Federal reavivou a possibilidade de dar andamento ao projeto do novo Estatuto definindo diversas questões relacionadas aos índios, as quais trazem modificações substanciais em relação ao Estatuto de 1973, em vigor. A proposta atual do novo Estatuto dos Povos Indígenas é uma iniciativa do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), órgão intergovernamental formado por representantes de organizações indígenas de todo o país e agentes dos órgãos do governo com políticas voltadas a esses grupos.

### **Considerações Finais**

A falta de representatividade indígena dentro do congresso nacional e senado é apontada como um dos grandes entraves para a consolidação dos direitos indígenas. Sobre tudo no Brasil, a maneira de como a questão eleitoral representativa vem ocorrendo, faz com que representantes de minorias indígenas dificilmente consigam ser eleitos a cargos políticos. Essa falta de representatividade se agrava no contexto das casas legislativas, já que estas discutem normas que interferem diretamente na vida em sociedade sem a participação efetiva desta. No contexto da participação dos



povos indígenas, principalmente, temos uma democracia que talvez precise ser (rein)ventada, a fim de proporcionar representatividade a diversos segmentos sociais. A questão é tão grave que os indígenas durante todos esses anos só possuíam dois representantes indígena no parlamento federal, sem contar os Legislativos municipais e estaduais, que demonstra a carência de medidas garantidoras de representatividade.

Durante toda a história política do Brasil, o primeiro deputado indígena conseguiu se eleger foi no ano de 1983, onde o cacique Juruna acabou concorrendo a Deputado Federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), pelo Rio de Janeiro, cumpriu o mandato, de 1983 a 1987. Juruna nasceu na aldeia Xavante Namakura, próxima a Barra do Garças, no estado de Mato Grosso, era filho do chefe da aldeia Apoenã e acabou vivendo na aldeia sem contato com a população branca brasileira até os dezessete anos, quando sucedeu seu pai na liderança da aldeia. Na década de 1970, ficou famoso ao percorrer os gabinetes da Fundação Nacional do índio, em Brasília, lutando pela demarcação de terra para os índios, portando sempre um gravador “para registrar tudo o que o branco diz” e constatar que as autoridades, na maioria das vezes, não cumpriam a palavra. A eleição do Cacique Juruna acabou tendo uma grande repercussão no país e também no mundo, por ser um fato inédito. Junto ao Congresso Nacional foi o responsável pela criação da Comissão Permanente do índio. Juruna não conseguiu se reeleger em 1986, mas continuou ativo por vários anos.

Já em 2018, vemos a primeira mulher indígena conseguir lugar na câmara federal de Brasília, Joênia Wapichana assume como deputada federal por Roraima. Os 8.491 eleitores que votaram na candidata a deputada federal por Roraima Joênia Batista de Carvalho elegeram a primeira mulher indígena para a Câmara dos Deputados, desde que esta foi criada, em 1824 – ano em que a primeira Constituição brasileira foi promulgada, sem qualquer menção à existência e aos direitos dos índios brasileiros. Há 31 anos, desde que o cacique xavante Mário Juruna deixou o Congresso Nacional, em 1987, um índio não era eleito deputado federal. Aos 43 anos, Joênia Wapichana é pioneira da causa indígena e milita desde 1997, quando se



tornou a primeira mulher índia a se formar em Direito, na Universidade Federal de Roraima. Em 2008, tornou-se a primeira indígena a falar no plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), defendendo a legalidade da homologação dos limites contínuos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Após isso, viajou para os Estados Unidos, onde fez mestrado na Universidade do Arizona.

A vitória da advogada foi fruto de um movimento em prol do lançamento de candidaturas indígenas comprometidas com propostas de políticas públicas capazes de assegurar os direitos dos índios, como o direito à terra, à gestão sustentável de seus territórios, à saúde, à diferença entre outros. A proposta foi apresentada durante plenária do Acampamento Terra Livre 2018, no fim de abril, em Brasília.

Desse modo, o presente artigo visou discutir o modelo de democracia vigente no Brasil, de forma específica o modelo de representatividade eleitoral empregada, a democracia, e a ausência de representantes indígenas nas casas legislativas nacionais. A representação política não deve ser pensada unicamente como uma relação substituição, mas como um processo que envolve uma relação mediada dos eleitores entre si e com um representante. Representantes e representados devem estar conectados para o alcance de uma democracia substancial e não apenas formal.

De acordo com Habermas, “uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito”

Por tanto, minorias, como os indígenas, encontram no atual sistema representativo uma barreira que impede que suas reivindicações sejam ouvidas, ficando os mesmos à mercê de decisões unilaterais que acabam por “embretarem” cada vez mais esses povos, colocando-os em “cantões” onde suas vozes ficam impossibilitadas de serem ouvidas. Em um sistema efetivamente democrático, minorias como os indígenas teriam que fazer parte dos parlamentos para que seus interesses e anseios fossem realmente ouvidos, em um verdadeiro espírito multicultural.



## Referências

- Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.  
O índio e o mundo dos brancos. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira, 1981.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares. **Sociedade e Política no Brasil Pós-64**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 215-239.
- A Trajetória dos Movimentos Sociais. In: DAGNINO, Evelina (Org.). **Os anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 81-90.
- ESTATUTO DA COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/html/estatuto.html>> Acesso dia 01 de maio de 2019 às 17h30min.
- ESTATUTO DO CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. São Paulo, 2 de Maio de 2019. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/estatuto.asp>> Acesso 1 de Maio de 2019
- ESTATUTO DOS POVOS INDÍGENAS. Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista. Brasília: Ministério da Justiça, 5 de junho de 2009. (Cópia do documento adquirida na APIB).
- SANTOS, Boaventura Souza. Reinventar a Democracia. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 2002.  
SANTOS, S. C.; WERNER, D.; BLOEMER, N. S.; NACKE, A. (Org). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: UFSC, 1985.
- GRAHAM, R. Laura. **Citando Mario Juruna**: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. Mana. Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, ago. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=>>. Acesso em: 1 maio. 2019.
- <https://www.google.com/amp/s/www.terra.com.br/amp/noticias/brasil/o-que-afasta-os-indigenas-da-politica,97fb9231d216f66192e6ed8b27998dfehdq1fxz5.html>  
<Acesso em 05/05/2019 >
- <https://www.google.com/amp/agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-10/sou-resultado-do-movimento-indigena-diz-1a-indigena-eleita-deputada%3famp> <Acesso em 17/05/2019 >



BONAVIDES, Paulo. **Teoria Constitucional da democracia participativa**: por um direito constitucional de luta e resistência, por uma nova hermenêutica, por uma repolitização da legitimidade. São Paulo: Malheiros, 2001.

CARVALHO, Alba Maria de. Radicalizar a democracia. jul. 2004. Disponível em: <[www.revistapoliticaspUBLICAS.ufma.br/site/download.php](http://www.revistapoliticaspUBLICAS.ufma.br/site/download.php)>. Acesso em: 20 fev. 2019.

CEDEFES. Legislação indígena. Disponível em: <http://www.cedefes.org.br/afr>. Acesso em: 03 fev. 2019.

DORNELLES, Ederson Nadir Pires; VERONESE, Osmar. A falta de representatividade indígena nos parlamentos brasileiros: a democracia representativa vigente deve ser (re)inventada? Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.13, n.1, 1º quadrimestre de 2018. Disponível em: [www.univali.br/direitoepolitica](http://www.univali.br/direitoepolitica) - ISSN 1980-779159

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. Lua Nova [online]. 2006, n.67, pp.139-190.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. [https://www.oei.es/historico/divulgacioncientifica/reportajes\\_343.htm](https://www.oei.es/historico/divulgacioncientifica/reportajes_343.htm) <Acesso em 12/05/2019>

<https://apublica.org/2018/04/35-anos-depois-do-deputado-juruna-indigenas-continuam-sem-representacao-politica-no-pais/> <Acesso em 20/05/2019>



## O INFLUXO DO CATOLICISMO NAS ALDEIAS INDÍGENAS DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS

Ana Cássia Araújo da Silva<sup>80</sup>  
José Adelson Lopes Peixoto<sup>81</sup>

**Resumo:** O catolicismo teve início nas aldeias indígenas de Palmeira dos Índios no ano de 1770 com Frei Domingos de São José que chegou à região com o objetivo de atrair os índios para a doutrina do catolicismo; o missionário encontrou os nativos apreensivos com os ataques dos brancos para uma possível posse de suas terras e assim sendo, conseguiu com facilidade a confiança dos aborígenes. Foi nesse clima de insegurança que a igreja católica começou a se fixar em meio aquele povo que não tinha alternativa a não ser se adaptar a novidade e esquecer suas raízes culturais, seus costumes. É crescente o número de descendentes indígenas que atualmente desconhece suas crenças, segue a religião católica perdido no espaço e no tempo em Palmeira. Uma minoria vive ainda em suas reservas tentando conservar um pouco de sua história. Os índios palmeirenses tiveram suas crenças saturadas pelo dogma cristão, sua religiosidade praticamente esquecida, consumida pelo sistema católico, sem direito a diferença e com um passado de imposição, afinal, a violação dos direitos indígenas é um problema atual e constante em Palmeira dos Índios.

**Palavras-chave:** Imposição. Religiosidade. Posse.

A influência do catolicismo em Palmeira dos Índios leva-nos a entender uma realidade que direta ou indiretamente envolve toda a nação brasileira pois, para compreender e analisar este fato, se fez necessário retratar um pouco da história dessa invasão católica e da tomada de terras pelos brancos desde os primórdios do chamado descobrimento do Brasil.

---

<sup>80</sup> Especialista em História do Nordeste Brasileiro e Graduada em História pela UNEAL, Campus III. Atua como professora de História e Sociologia na rede pública estadual de Alagoas e na rede privada, no Centro Educacional Cristo Redentor e na Escola Coelho da Paz. E-mail: ana\_cassiao@hotmail.com

<sup>81</sup> Doutor em Ciências da Religião (UNICAP), professor adjunto na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Email: adelsonlopes@uneal.edu.br



O catolicismo é uma religião cristã que reconhece o papa como autoridade máxima da igreja católica. Surgiu no Brasil por volta do século XV com a chegada dos europeus na região habitada por índios. O cotidiano dos nativos até então, era totalmente voltado à natureza; a terra era um bem de todos e sua posse era um símbolo de grandes guerras. Da mesma, os indígenas tiravam sua sobrevivência. Para os índios a terra não era um local de plantação e o espaço onde seus deuses se manifestavam, onde a vida surgia, onde realizavam seus rituais, onde moravam e caçavam; eles praticavam o culto das tradições e dos antepassados, de quem tinham recebido todos os ensinamentos, tais como: as técnicas das construções de suas casas, o plantio, as curas, a fabricação de objetos e armamentos, a pesca e a guerra. Viam nos seres da natureza os espíritos bons, que os guiavam e protegiam. Cada tribo tinha seu pajé, que era sacerdote, zelava para que as tradições fossem guardadas e a sabedoria transmitida e respeitada por todos. Até o ano de 1500, os indígenas viveram sua vida, seu modo, sem saber da existência de homens brancos e negros, ou de terras do outro lado do oceano.

Em contraposição, os europeus valorizavam o tempo um tanto quanto acelerado e não pelo período apresentado pela lentidão da natureza, mostrava a vida como uma corrida contra o tempo, apresentando a terra como um negócio, algo além dos alimentos para sobrevivência, pois percebiam que vários produtos dela extraídos, podiam ser vendidos para Europa como, por exemplo, tinham o pau-brasil e a cana-de-açúcar que trazia lucros para a corte portuguesa.

No período de 1500 a 1530, anos iniciais da 'descoberta do Brasil', o governo português explorou apenas o pau-brasil e para que houvesse essa exploração, se utilizou da ingenuidade dos índios que trocavam o produto por objetos de pouco valor e desconhecido pelos nativos, havendo assim um intercâmbio entre culturas que nunca tinham sido apresentadas, tinham apenas vivido isoladas entre si, com pouco ou até nenhum conhecimento uma da outra, e naquele momento puseram-se frente a frente sob o impulso dos interesses e crenças européias. Foi exatamente a partir do descobrimento que tudo mudou e o evangelho chegou ao Brasil. Como os portugueses haviam 'descoberto' as terras brasileiras, trouxeram capelões a bordo



de seus barcos, os fizeram rezar missas e começaram a apresentar o evangelho de Jesus aos nativos da região.

Foi um tanto quanto trabalhoso para os portugueses convencerem os índios a os aceitarem em seus territórios, mas utilizando-se da fé, ou seja, da catequese, os mesmos conseguiram amenizar o espanto e explorar as terras dos nativos. Segundo Arno Wehling e Maria José C. de Wehling,

A primeira reação de espanto e temos seguiram-se a necessidade e a vontade de dominar pela fé, o lucro e o poder político. A história da colonização brasileira é um capítulo desse processo, que mistura diferentes universos – tempo – o europeu, o africano, o indígena – gerando sociedades e culturas absolutamente miscigenadas e sincréticas, no quadro de uma situação institucional que era colonial. (WEHLING; WEHLING, 1994, p. 49)

Através dos jesuítas, membros da Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola em 1534 e que vieram para o Brasil catequizar os índios é que os portugueses conseguiram penetrar com mais facilidade nas terras e extrair delas as riquezas, a catequese se dava em forma de missas a até aulas que seriam apresentadas ao índio à moda portuguesa, impondo sua religião católica e os submetendo a um esquecimento de suas crenças.

Os jesuítas eram cheios de amor a Jesus e ao Evangelho e desejavam sinceramente evangelizar e salvar os índios. Vinham realmente com intenção missionária compreendida à maneira daquele tempo. No modo de pensar da coroa portuguesa os interesses eram outros, a função dos catequistas era ajudar na colonização, no povoamento e no estabelecimento do sistema português de exploração nas terras brasileiras, eles já haviam percebido que não podiam dominar os índios pela força, pois esses resistiam e guerreavam; acharam então melhor convencê-los pela palavra, modificar a mentalidade, fazê-los deixar de pensar e sentir como índios para se submeterem aos anseios dos brancos.

Os colonizadores queriam que os missionários catequizessem os índios da seguinte maneira, os fazendo crer que deviam abandonar sua vida de tribo, que era vida de “pecado” e condenação, e buscar a vida que os portugueses ofereciam a eles,



na qual seriam felizes e salvariam suas almas. Além do mais, trabalhar para eles teriam muito mais lucro.

Segundo Torres,

A companhia de Jesus estava interessada em salvar as almas indígenas, propagar a fé para novas terras, pois o catolicismo no período estava sofrendo uma oposição de novas doutrinas cristãs. E além de tudo isso, os padres jesuítas também partilhavam da maneira geral dos brancos verem os nativos: pagãos, ignorantes, imortais e dominados pelo demônio (TORRES, 1991, p. 09)

Eles também achavam que os índios não podiam ser salvos vivendo como índios, deviam abandonar seus costumes de vida livre e se aporuguesar, afinal os portugueses ao seu modo de pensar já viviam na evangelização desde os primórdios e se cometessem pecados, estes eram vistos como individuais e assim sendo não os deixavam de ser cristãos, também não achavam absurda a atitude de os brancos invasores tomarem o Brasil e organizar sua exploração de uma maneira tão bem estratégica. Os missionários queriam atrair os índios para junto dos portugueses para poder ser cristãos e os colonizadores, os senhores de engenho achavam que a evangelização ia fazê-los trabalhar para eles e ceder-lhes suas terras, o que na verdade dava quase o mesmo como projeto de ação, um jogo de interesses.

Havia dois fatores que contribuía com os missionários a convencer os nativos. Um era a lenda que existia em muitas tribos e que dizia que um dia os deuses enviariam homens santos as tribos para ensinar-lhes o caminho de uma nova terra e de uma vida mais feliz, e assim vendo os padres falando uma língua diferente, condenavam seus costumes, abandonavam suas tribos e acompanhavam os missionários para o litoral. O outro fator estava relacionado às doenças trazidas pelos portugueses tais como: caxumba, varíola, tuberculose, e muitas outras que eram vistas pelos indígenas como uma praga na terra em que viviam, suas terras haviam tornado-se doentias e o melhor caminho seria acompanhar os padres; não se davam conta de que aquelas doenças eram trazidas pelos próprios padres. Uma vez dominados, os índios abandonavam suas terras sem resistência e elas, por sua vez, ficavam livres para os brancos se apossarem e plantarem seus canaviais, sem



prejuízos de guerras, pois os índios estavam literalmente convencidos, pela pregação, que só assim seriam salvos.

Surtem os aldeamentos onde os índios estão misturados aos brancos, os missionários passam agora a civilizá-los. Segundo Luiz Byron Passos Torres,

A evangelização dentro dos aldeamentos ocorre da seguinte maneira, enfatizando três pontos: Doutrinação: ensinar a doutrina do catecismo e fazê-los aprender as orações. O importante era saberem repetir corretamente as palavras e não as compreender. Moralização: fazer os índios aprenderem viver à maneira dos brancos e conforme a moral cristã, usando roupas, vivendo com uma mulher só, trabalhando para os brancos e respeitando à propriedade particular. Sacramentalização: preparar os índios para o batismo, o casamento religioso, assistir missas, confessarem-se, e, quando “civilizados”, receberem a eucaristia. (TORRES, 2004, p. 12)

Além disso, os jesuítas sabendo do gosto dos aborígenes pela música e pela dança, transmitiam seus ensinamentos utilizando-as e ainda através de José de Anchieta, o mais famoso dos missionários, usavam o teatro como fonte de atenção a mensagem cristã. Ensinava algumas virtudes como à humildade, a paciência, a aceitação do sofrimento e a obediência, que na verdade não deixava de ser exatamente o que ajudaria os colonizadores a se estabelecerem no Brasil e explorar ao máximo suas terras e seus habitantes.

O processo de catequização indígena no Brasil foi um dos principais alvos da Companhia: os jesuítas usavam de associações da cultura indígena aos elementos cristãos, para que houvesse uma melhor compreensão dos nativos e, portanto, uma melhor conversão desses povos. Outra forma era a educação religiosa dos colonos para a manutenção da fé e do poder da igreja romana nas terras.

O choque cultural para ambos os lados (índios X portugueses) resultou em numerosos conflitos nos quais os nativos por possuírem uma fragilidade maior no que diz respeito a armas saíram mortos ou escravizados e por sua vez os brancos (portugueses) ocuparam todo um espaço que antes pertenciam aos índios. Notavelmente pode-se dizer que todo um espaço que antes possuía uma religião voltada para crenças de vários deuses se deparava com a chegada de uma nova religião, o então chamado catolicismo.



A religiosidade de Pero Vaz de Caminha da época da chegada ao Brasil veio impor o seu Deus aos índios nordestinos que passaram a viver conciliando o medo e o respeito da sua independência. Foi por volta de 1740 aproximadamente, que os descendentes da etnia Kariri, vindos das margens do Rio São Francisco, nas imediações da cidade alagoana de Porto Real do Colégio e os Xukuru, que vieram da região de Cimbres em Pernambuco, nas imediações da atual cidade de Pesqueira, chegaram às terras de Palmeira dos Índios, iniciando assim, uma nova comunidade alagoana.

Os Kariri vieram seguindo a margem do atual Rio Coruripe, que nasce na Mata da Cafurna. Como viviam da caça e da pesca é compreensível esse trajeto. Segundo Luiz B. Torres,

Em 1764, Alagoas contava com três vilas: Bom Sucesso (Porto Calvo), Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul (Marechal Deodoro) e Penedo do Rio São Francisco (Penedo). As terras da futura Cidade do Amor (Palmeira dos Índios) deixaram de pertencer à Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul e passaram a pertencer à Atalaia. (TORRES, 1991, p. 01)

Os Xucuru e Kariri quando chegaram à Palmeira dos Índios estabeleceram-se no extenso Vale da Promissão, entre a Serra da Boa Vista e a Serra do Olho D'Água do Acioli (hoje Igaci), os Kariri ficaram nas serranias do Amaro, Boa Vista, Goití, Candará e outras. Esses aborígenes vieram para essa região logo após terem sido expulsos do litoral, onde a subsistência era abundante, o que lhe restaram foi apenas ir ao sertão, onde a terra pobre, produzia com insuficiência, não compensando seus esforços. No entanto, tinha que ser assim, pois os conquistadores não davam nenhuma atenção aos posseiros, multisseculares, das terras as quais eles tinham vindo explorar.

O primeiro homem branco chegou ao Arraial de Palmeira dos Índios em 1770, tratava-se de Frei Domingos de São José, missionário capuchinho, que veio por saber da existência dos índios Xucuru e Kariri em uma região situada entre Pernambuco e Alagoas, chegou com a missão de catequizar tais indivíduos, trazendo consigo uma nova religião, o catolicismo, totalmente desconhecido dos índios. Não se sabe até hoje



a qual ordem pertencia o frei e se era europeu, mas, permaneceu na região até 1783 (treze anos).

Seu objetivo principal era converter os nativos ao cristianismo, inserindo-os no contexto de Igreja Católica Apostólica Romana, pois, sendo assim, segundo o pensamento religioso do momento, os mesmos iriam obter a salvação. Sendo obrigados ainda às submissões leais à coroa portuguesa; os índios muito cansados das derrotas com relação aos invasores, ficaram pacíficos com a nova religião e em virtude de estarem tristes com as divindades nativas por acharem que as mesmas os tinham deixado de lado, em desvantagem com relação ao Deus dos brancos que ensinava a seus seguidores criar armamentos poderosos frente aos usados por eles, bastante rudimentares (tacapes, arcos, flechas) que mais pareciam brinquedos de crianças. Com isso, cederam ainda mais rapidamente aos desejos dos invasores, os recebendo com generosa acolhida.

O branco não viera criar laços de amizade com os primitivos habitantes, mas sim conquistar a terra e impor a seus moradores a cultura e os costumes de Portugal. Frei Domingos de São José veio orientado pelas táticas de abordagem experimentadas pelos Padres Manoel da Nóbrega, Anchieta e outros, do início do “Descobrimento do Brasil”. Tendo como primeiro passo conquistar a amizade dos índios, já que sua própria estatura inspirava respeito.

Em pouco tempo, devido à necessidade de acreditar em alguém, confiar em um Deus que os ajudassem, já frequentavam aulas de catecismo, sendo convencidos a seguirem o Deus branco, situando-o no Olimpo das divindades caboclas, com superioridade. O Deus forasteiro seria, a partir daí o objeto da adoração absoluta e não aceitava coexistir, mas reinar como único, não respeitando mais aqueles deuses adorados por eles durante séculos. Aqueles seres milenares estavam perdendo seus valores sem se dar conta dos fatos e das futuras conseqüências.

Segundo Torres,

Os índios entenderam depois que era vantajoso aceitar a religião alienígena, para fazer cessar a escravidão pacífica entre as duas raças. Ao final, as divindades da adoração multi-secular dos silvícolas foram relegadas a uma posição de menor importância indefesa ante o poder incontestável do Deus dos europeus. (TORRES, 1991, p.2)



Com a orientação de Frei Domingos, os nativos aprenderam, com facilidade e em tempo hábil, as orações e a fé católica, participando com frequência da missa com a mesma intimidade de quando apresentavam suas danças. Um exemplo era o toré, dança religiosa indígena, nela os mortos antepassados misturavam-se aos vivos e eram elogiados em uma convivência democrática, tudo muito diferenciado do que era vivenciado com a nova religião. Ei-U-Ká (nome do deus indígena) foi perdendo sua força.

Depois de três anos de convivência com os nativos, o frei descobriu que as terras onde se fixou a indianada, pertenciam a Sesmaria de Burgos de propriedade do fidalgo Manoel da Cruz Vilela. Decidiu ir até Garanhuns e pedir a doação de meia légua de terras para construir uma capela, para o Senhor Bom Jesus da Boa Morte, de quem o sesmeiro era devoto. Ao chegar lá, soube que o proprietário havia falecido e a conversa passou a ser com Dona Maria Pereira Gonçalves, esposa do fidalgo e com seus herdeiros. A doação foi feita e registrada em cartório no dia 27 de julho de 1773.

Retornando ao arraial ele tratou de dar início à construção da primeira capela do futuro município; com a ajuda dos índios, a capelinha foi feita de taipa (barro e madeira) e coberta com palhas de palmeira, nos arredores da aldeia, num lugar hoje conhecido como “Igreja Velha”, na serra da Boa Vista, nela passou a ser venerada uma imagem, pelo nome de Senhor Bom Jesus da Boa Morte, por exigência de Dona Maria Gonçalves e filhos, responsável pela doação de terras onde seriam realizados todos os serviços de manutenção religiosa. A capela só ficou em atividade por cinco anos. O objetivo do frade seria montar nestas terras um povoado nos moldes das cidades européias, para que a população gozasse de vida participativa. Sendo assim, os benefícios seriam para todos e passariam a franquear a terra aos possíveis brancos que viessem explorar riquezas dela.

Frei Domingos logo percebeu que seria impossível a fundação dessa cidade devido o local ser uma serra, só seria possível no vale da Promissão que era uma planície e onde estavam construídas as malocas dos Índios, seria outro contratempo, pois os índios não cederiam, foi aí que o frade montou uma estratégia.

Segundo Luiz Byron Passos Torres,



Colocou ou mandou colocar num oco feito por cupins, em um tronco de maçaranduba situado onde hoje está erguida a Catedral, a imagem do Senhor Jesus da Boa Morte, quando um dos índios ao se deparar com tal fenômeno, correu a avisar ao padre, o mesmo fingiu-se surpreso e nada disse. De uma segunda vez, o aparecimento foi tido como um desejo do crucificado em mudar-se, ser transferido para onde estava sendo visto constantemente, o Vale da Promissão, hipótese criada pelo padre e acatada pelos índios, já convencidos de tal acontecimento celestial (TORRES, 2004, p.04)

A estratégia foi perfeita ele a aventurou e deu certo. Em 1778 teve início a construção desta nova capela. Todo seu corpo era de taipa, porém a sacristia foi feita de pedras, e o teto coberto com telhas. Sua construção acabou em 1780 e Frei Domingos havia cumprido sua missão, catequizara os índios e construíra uma bonita capela e que após alguns anos fora transformada em Catedral Diocesana. Após a Diocese de Olinda e Recife elevar Palmeira dos Índios à categoria de paróquia em 1798, foi dado ao arraial esse nome Palmeira dos Índios devido o palmeiral muito longo e no meio dele uma palmeira se destacar pela beleza, os nativos mais uma vez cederam a um capricho dos brancos.

Com a instalação da paróquia, veio à missão indígena para melhor assistência dos nativos e o catolicismo se expandiu como um processo de aculturação da indianada. Em 1780, toma posse como vigário da capela o padre João Morato Rosa que veio substituir o Frei Domingos que já havia sido chamado pára cumprir outra missão. Com o novo vigário, começava a se criar entre os palmeirenses, o sonho de se tornar paróquia. Nessa época, já se fazia notar a presença do homem branco na região com suas residências construídas nas imediações da capela, o arraial já mostrava crescimento. Depois de muita luta a diocese de Recife e Olinda resolveu o arraial em paróquia, o velho sonho estava sendo concretizado. Porém antes de consagrar essa decisão a igreja católica representada pela capitania de Pernambuco, chamou o Padre João Morato e para seu lugar nomeou o Padre Julião Leite da Cunha. Ele tomou posse no dia 15 de Junho de 1798 e logo que chegou percebeu que o local tinha muita chance de ser uma grande vila e por isso era extremamente importante a criação da paróquia.

Segundo Luiz Byron Passos Torres,



A Paróquia de Nossa Senhora do Amparo foi constituída da seguinte maneira: Criação (1798), Dia da Padroeira (01 de Janeiro), Área (490 Km<sup>2</sup>), População (18.800 habitantes), Densidade demográfica (58,7 hab/Km<sup>2</sup>). Finalmente em 29 de Dezembro de 1798, o pequeno arraial foi elevado à categoria de paróquia e tendo como padroeira Nossa Senhora do Amparo, que permanece até os dias atuais. A primeira imagem de Nossa Senhora do Amparo media quatro palmos de altura e era imperfeita. Depois que foi substituída por outra, ela ficou conhecida como a “Santa Velha”. A imagem era negra e logo conquistou os palmeirenses. A segunda imagem foi substituída no ano de 1923 por uma branca (TORRES, 2003, 05)

A escultura é de autoria desconhecida e o artista foi muito feliz na modelagem e entalhamento. Ela retrata a Virgem ao tempo em que deu à luz ao filho Jesus, entre treze e quinze anos de idade, com toda beleza de menina-moça. O pároco Julião Leite da Cunha criou a Irmandade do Santíssimo Sacramento, com a finalidade principal de adotar permanentemente o Sacramento da Eucaristia. A confraria, além de estreitar relacionamento com o vigário, criava uma mentalidade associativa entre moradores do arraial, oferecendo-lhes uma ideia de como deveria ser uma comunidade.

Congregados, seria tarefa relativamente fácil para o pároco guiá-los numa direção comum principalmente ao reivindicar alguma coisa em prol do desenvolvimento do arraial. Nessa época, o arraial começava a adotar mais homens brancos, que vieram à procura de novas terras e de uma nova forma de vida.

O tempo passou e durante todos esses anos vários párocos assumiram a paróquia de Nossa Senhora do Amparo, dentre eles vamos destacar alguns na ordem em que foram chegando e assumindo o posto religioso.

Por conseguinte, várias paróquias foram sendo criadas como: Paróquia de São Cristóvão, Paróquia de São Vicente, Paróquia de São Sebastião além, do surgimento de vários templos e igrejas evangélicas. A Igreja de Nossa Senhora do Amparo no final do século XIX possuía grades de ferro nas janelas da frente e nas demais, caixilhos envidraçados. Os altares eram pintados a ouro e o púlpito, entalhado em madeira de lei, tinha pinturas nas três faces voltadas para o público. Defronte do prédio, existia uma escadaria com dez degraus e, no lance de entrada, dois lampiões.

Lembrando também que na virada do século para XX tanto a Igreja Católica quanto os administradores do município se mostravam preocupados pois segundo



profecias falava-se que o mundo iria acabar e a população mais ligada à religiosidade consultava o vigário e cobrava dos administradores, medidas que pudessem salvar Palmeira dos Índios. Várias reuniões foram feitas, mas nunca chegaram a um consenso.

Outro fato que merece ser retratado foi quando Padre Macedo procurou dinamizar o catolicismo regional, imprimindo velocidade a altura da religiosidade e do progresso a que fazia jus a gente palmeirense. No campo da literatura, fundou o semanário “O ÍNDIO” em 1921, e que durou até 1925. A intenção do vigário era oferecer aos intelectuais da terra a oportunidade de divulgar seus escritos, aperfeiçoarem o estilo literário e registrarem fatos da sociedade palmeirense. No jornal escreveram entre outros: José Pinto de Barros, Graciliano Ramos e o próprio Padre. Percebe-se então com segurança total, que os índios em Palmeira dos Índios no século XVIII antes da invasão branca possuíam uma religiosidade bem estabelecida; a atividade econômica era a coleta, a pesca, a caça e a agricultura. Nas inúmeras práticas de rituais das culturas indígenas, eram reforçadas e transmitidas suas crenças e valores. Eram momentos especiais em que se evocavam ou se faziam reverências à unidade de todo um povo, as forças espirituais em que acreditavam, aos ancestrais que já haviam ido embora, morrido. Então, para não dividir a família católica, o Padre fechou o jornal, que era muito odiado por políticos, mas abraçado por quase toda sociedade palmeirense. A Igreja Católica tinha forte influência na política afinal, os fiéis obedeciam seus superiores religiosos. Escolas foram sendo fundadas ensinando-lhes como era importante o catolicismo, como fator de união social, de que resultaria unidade de ação aos vários segmentos da população ao exigir algo em favor da terra comum. Para formar novas alianças e bons dirigentes, fundou os colégios Pio XII sob a direção dos padres do Sagrado Coração de Jesus e o Colégio Cristo Redentor sob o comando das irmãs filhas do Amor Divino. Portanto colégios totalmente dirigidos e voltados para a religião católica.

O que se consegue detectar na história da Igreja Católica em Palmeira é que ela foi importante nos destinos assumidos no município, ou no mínimo seus dirigentes foram testemunhas ou influentes nas determinações assumidas pelos nossos antigos



governantes, algumas incompreensíveis nos dias atuais, porém importantes na vida da cidade. Com a Santa Inquisição a Igreja foi aos poucos, tomando conta e influenciando nos usos e costumes do país, uma questão de poder, domínio. Nessa época cabia a ela inclusive a administração dos cemitérios públicos. Em Palmeira dos Índios existiam vários deles, além dos Campos Santos dos indígenas. O historiador Luiz B. Torres chegou a descobrir, na década de 1970, seis cemitérios utilizados para os defuntos dos silvícolas. Os brancos enterravam seus mortos no Cemitério São Gonçalo ou no interior das igrejas, outros preferiam enterrá-los nas suas propriedades rurais, alegando que só assim a família continuava unida.

Os pagãos, isto é, aqueles que morreram e ainda não eram batizados, eram sepultados no pátio da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, na esperança de que suas almas fossem perdoadas por Deus. Os mais ricos eram enterrados no assoalho das igrejas. E 1871, existiam no município nove capelas administradas pelos padres da época, das quais duas eram particulares, além da Igreja Matriz. Entre as públicas encontrávamos as capelas de Nossa Senhora do Rosário na Vila, Nossa Senhora Divina Pastora em Palmeira de Fora, Nossa Senhora das Dores no povoado Riacho Fundo de Cima, Nossa Senhora do Rosário e São Félix no Distrito de Canafístula de Frei Damião, Nossa Senhora das Brotas no povoado Santa Cruz, Nossa Senhora da Saúde no povoado Olho d'água do Accioly (Igaci) e a de São Sebastião no povoado Bonifácio. Já as particulares, eram a de Nossa Senhora de Santana, no sítio Poço da Abelha de propriedade de Joaquim Feliciano de Jesus e a de Jesus, Maria e José no cemitério da Serra do Bonifácio, de propriedade da viúva Maria Antônia da Conceição.

Percebe-se então com segurança total, que os índios em Palmeira dos Índios no século XVIII antes da invasão branca possuíam uma religiosidade bem estabelecida; a atividade econômica era a coleta, a pesca, a caça e a agricultura. Nas inúmeras práticas de rituais das culturas indígenas, eram reforçadas e transmitidas suas crenças e valores. Eram momentos especiais em que se evocavam ou se faziam reverências à unidade de todo um povo, as forças espirituais em que acreditavam, aos ancestrais que já haviam ido embora, morrido.



As práticas religiosas eram feitas constantemente e em uma animação surpreendente para receber entre os deuses em que confiavam, por isso dançavam bastante e evocavam os deuses com muita voracidade a fim de serem bem atendidos. Eles acreditavam que o sol, a lua eram deuses especiais, pois os ajudavam no clima para uma melhor plantação, sem contar no incentivo com as ervas na cura de doenças, a fé era muito intensa entre os nativos que faziam inúmeros sacrifícios para seus seres superiores.

Os Xucuru-Kariri viviam de forma simples, porém, bastante voltada para as regras que os envolviam na tribo e seus usos e costumes. Com a chegada dos brancos na região suas doutrinas foram se perdendo, o catolicismo praticado pelos missionários, que em Palmeira vem a surgir por Frei Domingos de São José, começa a se enraizar na região, o mesmo notando a fragilidade dos índios os atrai de maneira acelerada.

O catolicismo se infiltrou na região, devido ao fato de no momento os nativos estarem bastante reservados em assuntos religiosos, resquíio das perseguições dos brancos, que se utilizou de todas as estratégias possíveis para invadir a privacidade deles. Todo o processo é notável, pois a influência do catolicismo é tanta que muitos índios se perderam em sua história.

No momento em que a igreja católica se vê com a totalidade da religião, já com os índios calmos, sem suas terras que era de direito e com toda a cultura voltada para o mundo branco, cria a paróquia para estabelecer ainda mais seus domínios. Com a instalação da mesma surge posteriormente a conhecida missão indígena, criada pelos próprios párocos da região, a responsabilidade de não deixar os índios tão desmotivados e acabar montando uma guerrilha contra o catolicismo, ou seja, os fiéis católicos.

O objetivo da missão indígena era oferecer aos índios melhor assistência, o catolicismo foi o intermediário, pois a coroa portuguesa havia determinado como queria tudo ao seu redor, a seu gosto e vontade e os índios obedeciam devido à confiança que haviam depositado na nova religião. A igreja servia como agente



moderador de todo o processo, seus interesses eram bem vistos, pois se os amedrontassem os mesmos não os ajudariam crescer e expandir-se.

Com a criação da paróquia, abriu-se uma escola de primeiras letras, onde nativos e brancos se alfabetizavam, para futuras lideranças no governo municipal, governo esse que só seria utilizado pelos brancos. Criada a paróquia, o Senhor do Bom Jesus da Boa Morte foi substituído por Nossa Senhora do Amparo que é a padroeira atualmente. Vários párocos foram assumindo a paróquia de Palmeira dos Índios e o catolicismo se expandindo mais e mais.

Com o catolicismo em sua totalidade em Palmeira dos Índios é visível o surgimento de vários problemas com os nativos que serão no momento citados. A invasão religiosa, as constantes investidas dos brancos em tomar posse das terras dos índios e junto a elas levar suas riquezas tanto culturais quanto econômicas.

A chegada dos não índios representou para os nativos um novo contato, uma nova cultura, uma imposição àquilo que, no momento, eles achavam importante, sua história. Estavam no momento em um novo mundo, mas à medida que o buscavam prejudicavam os povos indígenas. Tanto o sistema econômico que via o índio como meio de mão-de-obra para servir os senhores da época, quanto à religião que observava os índios como seres sem alma, afetando os nativos que a cada dia abdicavam de algo relacionado aos seus costumes.

Frei Domingos de São José apresentou a catolicismo aos índios e os mesmos nem tiveram direito de opção, confiaram em suas palavras que no momento eram as únicas mais favoráveis e “aceitaram” suas propostas. A igreja católica invadiu o espaço dos povos indígenas deixando-os sem direito a diferença e com um passado de oposição.

Os problemas ainda hoje continuam os massacres, a violação dos direitos dos povos indígenas. Esses povos perderam quase 90% de suas terras tradicionais e lutam tentando reconstruir a sua história, numa perspectiva de autonomia e autodeterminação, buscando um espaço no lugar onde antes pertenciam apenas a eles. Procuram organização que os ajudem a reconstruir suas vidas, é essa tentativa de resgate que serviu de propulsora para a pesquisa.



Hoje, em Palmeira, os índios em sua maioria, estão localizados em alguns lugares, na Fazenda Canto, na Aldeia Mata da Cafurna, na Aldeia Coité, na Aldeia Boqueirão, na Aldeia Serra do Capela, Cafurna de Baixo, Serra do Amaro, Aldeia Riacho Fundo e Fazenda Jarra sem contar que a maioria espalhada na cidade, trabalhando, estudando com os brancos e os rituais nessas aldeias ainda existe, mas sem aquelas raízes bem originais, iguais aos antepassados, a mistura as fez se perder no espaço e no tempo e o catolicismo além de outras religiões protestantes tomam conta de toda a região e possui um enorme número de adeptos. O mundo branco se infiltrou na cidade de Palmeira dos Índios dificultando uma cultura milenar, sufocando a religiosidade de um povo que lutou para fazer história e viver a sua própria história.

Dentro da área indígena, já existem índios evangélicos e isso ainda não é permitido dentro da cultura, mesmo porque difere das crenças de seu povo. O contato do índio com o branco nos dias atuais é constante e essa mistura faz com que infelizmente ocorra uma distância ainda maior dos nativos de seus costumes, fora o seu valor de “ser” que deveria sobreviver único e exclusivamente do natural (natureza), pois se perde a essência e a magia da simplicidade acarretando no índio perante a sociedade o dever desvirtuoso e contribuinte do contato direto com o que é considerado moderno.

O meio social se subdivide em relação ao compromisso em ajudar o índio; parte da sociedade se sente no dever de suprir esse desvinculo do índio x terra e procura integrá-lo no seu meio oferecendo bolsas de estudos em universidades, saúde diferenciada, porém igual ao Serviço Único de Saúde (SUS), sextas básicas que mal duram uma semana. Na verdade, os brancos veem os índios apenas como um ser folclórico que só deve ser lembrado em seu dia, “O dia do índio”, 19 de abril, esquecendo que eles precisam de muito mais além desses modernismos trazidos pelos europeus, o que eles precisam na verdade é retomar suas terras e seu modo de vida o qual foi passado por seus ancestrais.

A influência que o catolicismo exerce dentro das aldeias indígenas não é só a nível municipal, enfocando a cidade de Palmeira, mas a nível nacional, pois ocorre



desde o Descobrimento do Brasil. A compreensão a qual foi possível chegar é que os índios perderam quase toda a sua religiosidade devido às invasões do homem branco.

Os índios viveram e vivem um processo de aculturação, uma transferência de elementos culturais decorrentes do contato direto, contínuo entre dois grupos de costumes diferentes. Eles enfrentam hoje todo tipo de carência: falta de projeto econômico, de acompanhamento na saúde e educação de boa qualidade, a sociedade palmeirense fecha os olhos diante da necessidade que os mesmos sentem em mostrar seus valores culturais. Para se falar mais precisamente há mais de duzentos anos que esse povo vive disperso e quase sem vínculo tribal, desagregados, sem quase nenhum contato com suas fontes, não falam mais a língua de seus antepassados e reúnem-se ainda para algumas práticas espirituais longe da curiosidade e bisbilhotice do homem civilizado, segundo eles a fé é o único traço que os une.

A Igreja Católica deveria se dispor a criar programas de incentivos culturais, tentar resgatar a religiosidade do povo indígena pois ele necessita ser reconhecido como fundador dessa história, conhecer a fundo seu passado, reavivar a memória desses indivíduos dentro das aldeias, dar-lhes condições de sobrevivência de acordo com seus costumes, afinal cabe a ela a responsabilidade de integrar o índio novamente a seu meio, já que foi a mesma a causadora desse processo de mistura e quase extinção das práticas religiosas dos nativos de Palmeira dos Índios. É chegada à hora, do não-índio ter uma visão real da vida indígena, respeitando-o, e vendo-o como iniciadores da religiosidade palmeirense, parar de tê-lo como um mito histórico, notá-lo como peça principal na construção dessa história reavivando assim a memória da iniciação da “Cidade do Amor” como é conhecida Palmeira dos Índios.

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Clóvis. **Wakonã-Kariri-Xucuru, aspectos Sócio-Antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas**. Maceió: Imprensa Universitária, 1973.
- CARVALHO, André; AHOUGI, Eliane. **Os índios do Brasil**. 6 ed. Belo Horizonte: Editora Lê. 1997.



SIQUEIRA, Jurandir. **Os índios Xucurus em pé de guerra**. IN Tribuna do Sertão, 05 de fevereiro de 1999.

TORRES, Luiz Barros. **Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. 4 ed. Maceió: Imprensa Graciliano Ramos, 1984.

REZENDE, M.V. **Não se pode servir a dois senhores**. São Paulo: CEHILA-Edição Popular, 1980.

TORRES, Luiz Byron Passos. **A crença religiosa dos palmeirenses**, Livro 01, 2004. (Não publicado)

WEHLING Arno; WEHLING Maria José C. M. de M. **Formação do Brasil Colonial**. 3 ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1994.