



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE ENSINO SUPERIOR DO SERIDÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM GEOGRAFIA

GEOVANA MENDES BARROS

"ITAIÇABA É TERRITÓRIO INDÍGENA": RESISTÊNCIAS E PERMANÊNCIAS
DOS POVOS ORIGINÁRIOS DO VALE DO JAGUARIBE/CE

CAICÓ – RN
2023

GEOVANA MENDES BARROS

"ITAIÇABA É TERRITÓRIO INDÍGENA": RESISTÊNCIAS E PERMANÊNCIAS DOS
POVOS ORIGINÁRIOS DO VALE DO JAGUARIBE/CE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ensino Superior do Seridó da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Vieira Cavalcante.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial Prof^a. Maria Lúcia da Costa Bezerra -
-CERES- - Caicó

Barros, Geovana Mendes.

"Itaiçaba é território indígena": resistências e permanências dos povos originários do Vale do Jaguaribe/CE / Geovana Mendes Barros. - Caicó, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Leandro Vieira Cavalcante.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ensino Superior do Seridó. Programa de Pós-Graduação em Geografia - GEOCERES.

141f.: il. color.

1. Povos originários - Dissertação. 2. Vale do Jaguaribe (CE) - Dissertação. 3. Territorialidades - Dissertação. 4. Resistência anticolonial - Dissertação. 5. Artesanato de palha - Dissertação. I. Cavalcante, Leandro Vieira. II. Título.

RN/UF/BS CERES

CDU 91:745(=1-82) (813.1)

GEOVANA MENDES BARROS

"ITAIÇABA É TERRITÓRIO INDÍGENA": RESISTÊNCIAS E PERMANÊNCIAS DOS
POVOS ORIGINÁRIOS DO VALE DO JAGUARIBE/CE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ensino Superior do Seridó da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em: 27/09/23

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leandro Vieira Cavalcante
Orientador

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Gleydson Pinheiro Albano
Membro interno

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Profa. Dra. Camila Dutra dos Santos
Membro externo
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

Prof. Dr. Helder Alexandre Medeiros de Macedo
Membro externo
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Dedico ao meu avô Suede (in memória),
que tanto ensinou como resistir,
permanecer e sobreviver.

AGRADECIMENTOS

“Não mexe comigo que eu não ando só”. É com esse trecho da grandiosíssima Maria Betânia que inicio os agradecimentos a todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte dessa jornada.

Antes de mais nada, agradeço a tudo que é divino que protege, rege e orienta cada passo da minha existência e coloca tantas pessoas especiais em meu caminho.

Agradeço à todas as artesãs da palha da carnaúba que, indiretamente, salvaguardam um dos nossos últimos legados ancestrais. A força, a dedicação e a garra de vocês foram a minha fonte de inspiração; sem essa colaboração não teria sido possível realizar a pesquisa. Eu as admiro e me tornei aliada de sua resistência.

Agradeço à minha família, em nome da minha mãe, Lucilene, meu pai Dedé de Suete e minha irmã, Gabriela, que mesmo entre dificuldades e distâncias, nunca mediram esforços para me apoiar na busca deste sonho. Vocês são a minha base!

Agradeço à minha companheira, Myllenna, por todo apoio, paciência e incentivo desde o início até aqui. Você é incrível, e eu te amo e te admiro por isso! Abro espaço aqui para agradecer, também, à sua família, que tanto me acolheu e me apoiou durante todo esse processo. Vocês são especiais!

Agradeço ao meu orientador, Prof. Leandro Cavalcante, a quem eu tenho tremenda admiração, tanto como profissional e como ser humano. Obrigada por nunca desistir e acreditar que seria possível! Quando eu crescer, quero ser só um tantinho parecida com você!

Agradeço aos meus amigos, pessoais, de turma e outros tantos que encontrei ao longo da jornada. Em nome da turma, destaco o Jackson, meu irmão de orientação, que desde o início segurou a minha mão e caminhou junto comigo. A caminhada ficou menos pesada com você! Juan e Ângela, vocês também foram importantíssimos nessa caminhada, mesmo que tenha sido só para compartilhar reclamações e angústias, sei que posso contar sempre com vocês. Ainda nesse espaço, eu agradeço a todos os amigos que Caicó me proporcionou, pois chegar em um local completamente desconhecido e ser recebida e acolhida por vocês, não tem preço, tem valor. Vocês do SEMIAR têm um lugarzinho guardado no coração da Geo da Geo, ou melhor, da “Geoceres”, né Márcio?!

Agradeço a todos os professores que fizeram parte dessa jornada. Ter bons mestres, como alguns de vocês, é o combustível e a inspiração para me tornar a profissional que almejo ser. Obrigada por todos os ensinamentos!

Agradeço aos membros da banca por aceitarem compô-la e contribuírem com esse processo tão importante para mim. Obrigada pela disponibilidade!

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento. Ser pesquisadora no Brasil não é um trabalho fácil, em virtude de todos os ataques e as ameaças direcionados à ciência. Por isso agradeço a essa experiência grandiosa que foi realizar essa pesquisa sendo bolsista CAPES.

Por último, agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em nome do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ensino Superior do Seridó – GEOCERES, que mesmo em meio a desmonte, corte de verbas e ataques, continua na tentativa firme na busca de uma educação pública de qualidade.

“Enquanto ancestral de quem estar por vir, eu vou”

Emicida

RESUMO

Desde que os brancos invadiram o território do atual Brasil, os indígenas sofrem com processos que desestruturam suas culturas e os invisibiliza. Entretanto, nos últimos anos, esses povos vêm fortalecendo um movimento de retomada e reflorestamento da mente que tem permitido a ocupação de importantes espaços. No que concerne ao Vale do Jaguaribe, no Ceará, a questão indígena ainda é um tema a ser aprofundado, pois seus elementos e características continuam relacionados aos processos coloniais, como a violenta ocupação pela atividade pastoril e as missões religiosas, a aculturação, a miscigenação e o extermínio responsável pelo “desaparecimento” indígena, a exemplo da etnia Payaku. Esses povos nativos, na tentativa de sobreviver à violência colonial, desenvolveram diversas estratégias de resistência que não deixaram seus hábitos, culturas, costumes e tradições serem esmagados completamente pelo rolo compressor da colonização. Desse modo, mesmo não estando visíveis aos olhos da sociedade que se ergueu, o presente cotidiano é permeado de influências e legados originários, como o artesanato de palha da carnaúba fortemente observado no município de Itaiçaba. Nesse sentido, por meio de uma pesquisa qualitativa e etnográfica, tendo suporte na história oral, com a realização de entrevistas semiestruturadas, o objetivo geral deste trabalho foi analisar as resistências e permanências dos povos indígenas do Vale do Jaguaribe por meio das territorialidades das artesãs de palha de carnaúba de Itaiçaba, que guardam práticas ancestrais indígenas. Já como objetivos específicos, procurou-se: i) compreender as territorialidades da presença indígena no Vale do Jaguaribe; ii) identificar as resistências e permanências dos povos indígenas materializadas na cultura da região; iii) apresentar as territorialidades, resistências e permanências indígenas por meio da produção do artesanato de palha em Itaiçaba. Com a realização da pesquisa, observou-se o papel das artesãs que salvaguardam o artesanato de palha e transmitem, mesmo que inconscientemente, as resistências indígenas da região jaguaribana.

Palavras-chave: Questão Indígena; Vale do Jaguaribe; Territorialidades; Resistências; Artesanato de Palha.

ABSTRACT

Since white folk invaded the territory of present-day in Brazil, the indigenous people have suffered from processes that disrupt their cultures and make them invisible. However, in recent years, these peoples have been strengthening a movement to retake and reforest the mind that has allowed the occupation of important places. Regarding Vale do Jaguaribe, in Ceará, the indigenous issue is still a topic to be studied in depth, as its elements remain related to colonial processes, such as the violent occupation by pastoral activity and religious missions, acculturation, miscegenation and the extermination responsible for the indigenous “disappearance”, such as the Payaku ethnic group. These native peoples, in an attempt to survive colonial violence, developed several resistance strategies that did not let their habits, cultures, customs and traditions be completely crushed by the colonization steamroller. Thus, even though it is not visible to the eyes of the society that rose, the everyday present is permeated with native influences and legacies, such as carnauba straw handicrafts, which are strongly observed in the municipality of Itaíçaba. In this sense, through a qualitative and ethnographic research, supported by oral history, with semi-structured interviews, the general objective of this paper was to analyze the resistance and permanence of the indigenous peoples of Vale do Jaguaribe through the territorialities of the artisans of carnauba straw from Itaíçaba, which preserves ancestral indigenous practices. As for specific objectives, what was looked for was: i) to understand the territorialities of the indigenous presence in the Vale do Jaguaribe; ii) to identify the resistance and permanence of indigenous peoples materialized in the culture of the region; iii) to present indigenous territoriality, resistance and permanence through the production of straw handicrafts in Itaíçaba. With the fulfillment of the research, we observed the role of the artisans who safeguard the straw handicraft and transmit, even if unconsciously, the indigenous resistance of the jaguaribana region.

Keywords: Indigenous Issue; Vale do Jaguaribe; Territorialities; Resistances; Straw Handicraft.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa dos municípios que constituem o Vale do Jaguaribe, Ceará, Brasil.....	25
Figuras 2 e 3 –	Artesãs na produção do artesanato de palha da carnaúba em Itaiçaba/CE.....	32
Figura 4 –	Artesã sentada na calçada fazendo artesanato.....	34
Figura 5 –	Panorama da localização do Bairro São Francisco e da Comunidade Cidade Nova, em Itaiçaba/CE.....	34
Figuras 6 e 7 –	Primeira visita a artesã em seu galpão na localidade Cidade Nova, em Itaiçaba/CE.....	35
Figura 8 -	Mosaico de peças para exportação.....	37
Figura 9 –	Mosaico de artesãs trabalhando em suas casas.....	37
Figura 10 –	Mosaico com registros da roda de conversa na comunidade Cidade Nova.....	38
Figuras 11 e 12 –	Homem e mulher Tapuia.....	51
Figura 13 –	Distribuição dos povos indígenas do Ceará no século XVII.....	53
Figura 14 –	Caminhos percorridas pelos primeiros migrantes em direção a Capitania do Siará no século XVIII.....	58
Figura 15 –	Principais estradas da Capitania do Siará Grande no início do século XIX.....	59
Figura 16 –	Representação do Forte Real de São Francisco Xavier, o Presídio da Ribeira do Jaguaribe.....	62
Figura 17 –	Atual distribuição dos povos indígenas do Ceará em 2019.....	67
Figura 18 –	Representação da “Dança Tapuia”	71
Figura 19 –	Ticum – fibra da carnaúba.....	78
Figura 20 –	Mulher confeccionando rede no município de Jaguaruana.....	79
Figura 21 –	A Mestre da Cultura do Ceará, Lucia Pequena, produzindo uma peça em argila.....	80
Figura 22 –	Registro mais antigo da carnaúba.....	87

Figura 23 e 24 –	Mata de carnaubal no Sítio Ramada, em Itaiçaba.....	88
Figuras 25 e 26 –	Famílias produzindo artesanato.....	89 99
Figura 27 -	Passagem molhada do Rio Jaguaribe em Itaiçaba/CE.....	
Figuras 28 e 29 –	Primeiros estabelecimentos voltados para a economia do gado em Itaiçaba/CE.....	100 101
Figura 30 –	Mosaico com registros da Serra do Ereré em Itaiçaba/CE	
Figura 31 –	Projeção da localização da Serra do Ereré, possível aldeamento Madre de Deus, em Itaiçaba/CE.....	103
Figura 32 –	Mosaico com registros de uma Via Sacra realizada na Serra do Ereré.....	104 113
Figura 33 –	Mosaico de registros do Ponto Neuza em peças artesanais.....	116
Figura 34 –	Bolsas de palhas decoradas com tecido, pintura e couro.....	
Figura 35 –	Trançado de palha em lamparinas e porta-guardanapos produzidos com o talo da carnaúba.....	118
Figura 36 –	Uma das últimas artesãs em Itaiçaba que fazem artesanato com ticum.....	124
Figura 37 –	Card produzido para divulgação do curso de extensão em Itaiçaba/CE.....	138
Figura 38 –	Mosaico com registros do curso de extensão nas escolas públicas de Itaiçaba/CE.....	138
Figura 39 –	Mosaico com registros da roda de conversa na comunidade Cidade Nova, em Itaiçaba/CE.....	139

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Categorias, noções e conceitos utilizados na realização o levantamento bibliográfico	28
Quadro 2 –	Eixos de perguntas para realizar entrevista semiestruturada.....	29
Quadro 3 –	Questões complementares.....	30
Quadro 4 –	Artesãs da palha de carnaúba entrevistadas em Itaiçaba.....	36
Quadro 5 –	Toponímia indígena dos municípios do Vale do Jaguaribe.....	76
Quadro 6 –	Relatos sobre a presença indígena em Itaiçaba.....	96
Quadro 7 –	Relatos sobre origens indígenas.....	97
Quadro 8 –	Topônimos do município de Itaiçaba que possuem origem indígenas.....	99
Quadro 9 –	Relatos sobre o artesanato como herança indígena.....	106
Quadro 10 –	Relatos sobre como as artesãs iniciaram no artesanato da palha	108
Quadro 11 –	Relatos sobre a divisão entre os cuidados da casa e o artesanato.....	110
Quadro 12 –	Termos de origem indígena utilizados pelas artesãs.....	112
Quadro 13 –	Impactos da derrubada dos carnaubais nos preços da palha....	122

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
1.1	Problemática e justificativa.....	18
1.2	Hipóteses e objetivos.....	20
2	APORTES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	23
2.1	Apresentação do recorte.....	23
2.2	Metodologia.....	26
2.2.1	<i>Trabalho de campo: imersão com as artesãs da palha da carnaúba...</i>	33
2.3	Referencial teórico.....	39
2.3.1	<i>Territorialidade.....</i>	39
2.3.2	<i>Resistência Indígena.....</i>	42
2.3.3	<i>Questão indígena.....</i>	43
3	VALE DO JAGUARIBE – ENTRE PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E TERRITORIALIDADES INDÍGENAS.....	46
3.1	O contato com o homem branco e a presença Tarairiú.....	46
3.2	Os povos indígenas do Vale do Jaguaribe.....	53
3.3	O salgado da carne, do suor e do sangue.....	57
4	(SOBRE)VIVÊNCIA, PERMANÊNCIAS E RESISTÊNCIAS INDÍGENAS.....	69
4.1	(Sobre)vivências e permanências indígenas no Vale do Jaguaribe.....	69
4.2	Toponímias indígenas e práticas culturais ancestrais.....	75
4.3	Cultura, memória, oralidade e tradição: re-existências indígenas.....	81
4.4	Cultura, artesanato e natureza: a palha da carnaúba.....	85
5	TERRITÓRIO, ARTE E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM ITAIÇABA.....	93
5.1	“Itaiçaba é Território Indígena!”	93
5.2	Memória cultural: a arte de trançar a palha como resistência indígena.	107
5.3	“O que ficará depois do fim?”: ameaças e tensões.....	115
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
	REFERÊNCIAS.....	129
	APÊNDICE A – RELATO DE CURSO DE EXTENSÃO.....	136

1 INTRODUÇÃO

As histórias que nos contam na infância fortalecem o poder da memória efetivo-afetiva e são pontos de partida para experiências e descobertas na construção do ser. Um dia, o avô de uma criança do sertão semiárido do Ceará, que apreciava contar histórias, relatou que o rio que ela visitava durante suas férias, há séculos, foi um campo de batalha entre a fúria do homem branco e a determinação dos povos indígenas. Nessa narrativa, a tremenda violência fez com que as águas ficassem vermelhas de sangue e cobrissem os pertences indígenas e os corpos sem vida, que desde então, permanecem lá no fundo. Após ouvir essa história, anos se passaram, e essa “criança” que agora escreve essa dissertação continua olhando a beira do rio esperando um resquício da reemergência desses pertences junto à força dos corpos encantados.

Essa história reflete a violência da presente conjuntura da questão indígena no atual Brasil, principalmente no que condiz a ação do Estado, que continua a apoiar-se na visão estereotipada e preconceituosa, utilizando-a como instrumento para controlar os corpos e desqualificar os movimentos que tentam se fortalecer (LEITE NETO, 2006). Esses impedimentos buscam a todo custo invisibilizar as populações nativas. Todavia, em contrapartida, nas últimas décadas, com as problemáticas sobre as questões étnicas ocupando lugares importantes nas lutas sociais do país, passamos a enxergar e ouvir os grupos indígenas no cenário político reivindicando seus direitos num processo de retomada e “reflorestamento da mente” (SWAMINATHAN, 1992).

Nessa busca pelo reconhecimento, desde as últimas décadas do século XX, o Nordeste, antes chamado Norte, tem se mostrado como região em destaque no processo da reemergência étnica (LEITE NETO, 2006). Alguns dos grupos indígenas desse território que foram considerados extintos no passado e que, resistiram por meio de estratégias de sobrevivência, buscam atualmente a legitimidade das suas identidades e a demarcação das suas terras. Mas esse processo ainda é vagaroso, pois essa região, ao ter sido uma das mais afetadas inicialmente pela colonização, hoje ainda sofre com seus resquícios.

Ainda sobre esse processo que colocou a existência indígena sob riscos e ameaças, Abreu (1998) aponta que os povos que tiveram o desprazer do primeiro encontro com os homens de além-mar foram os Tupinambá e os Tupiniquim, que ocupavam áreas litorâneas. Segundo o autor, esses dois grupos apresentavam

semelhanças significativas em diversos aspetos, como a língua e os costumes, mas os conflitos entre eles eram o que os diferenciava. Em relação as suas diásporas, era comum que eles migrassem até terras sertanejas, essas que, por sua vez, só foram colonizadas mais tarde. Na colonização dos sertões semiáridos, os colonizadores encontraram uma grande variedade de povos que falavam línguas diferentes e que logo foram definidos como “selvagens” e “bárbaros”. Os conhecimentos sobre a variedade de povos indígenas que habitavam os sertões ainda são limitados, uma vez que essas comunidades, antes de terem sido registradas, foram vítimas do extermínio.

Em uma escala menor, referente ao atual estado do Ceará, antiga Capitania do Siará¹, as populações indígenas foram submetidas ao trabalho escravo em decorrência da diversidade do setor econômico, que, em diferentes momentos, esteve baseado na cana-de-açúcar, na pecuária e no plantio de algodão (PORTO ALEGRE, 1993b). Nessa primeira, diferente de outras capitanias do Norte, a fabricação do açúcar não obteve tanto destaque, isso porque a economia estava mais inclinada para a produção de aguardente, devido o preparo ser menos complicado e dispendioso (PRADO JUNIOR, 1970; PAULA *et al*, 2017).

Já atividade econômica baseada na criação de gado, inicialmente vista como complementar à cana-de-açúcar, surgindo aos arredores dos engenhos e dos canaviais, foi fundamental para a formação dos núcleos populacionais e a consolidação do território cearense. Enquanto o algodão, já cultivado pelos indígenas no período pré-colonial, só se tornou um dos principais produtos de troca no final do século XVIII (PORTO ALEGRE, 1993b). Todas essas atividades econômicas foram basilares para a consolidação do território (LIMA, 2020), mas nesta pesquisa daremos destaque à pecuária, tendo em vista que ela foi responsável pela expropriação das terras e extermínios das populações indígenas nos sertões semiáridos.

Na Capitania do Siará, assim como em outras partes dos sertões semiáridos, o percurso do gado seguia as duas rotas definidas como “Sertão de Fora” e “Sertão de Dentro” (ABREU, 1998). A primeira vinha comandada pelos homens da Capitania de Pernambuco, seguindo a costa litorânea e instalando as fazendas de criar nas margens das ribeiras do Jaguaribe, Acaraú, Coreaú; enquanto a segunda, procedente

¹ A Capitania do Siará, atualmente o estado do Ceará, foi uma capitania que durou entre os séculos XVII e XVIII, pertenceu primeiro ao Estado do Maranhão e ainda no mesmo século de sua fundação passou para o Estado do Brasil, teve sua primeira vila fundada apenas no fim do século XVII (RAMAHO, 2016).

da Baía de Todos os Santos, atravessava o interior pela ribeira do São Francisco e dirigia-se para o Jaguaribe e para o Parnaíba. Os lucros dessa atividade não eram suficientes para a comprar tantos negros escravizados e, por isso, os indígenas foram submetidos ao trabalho escravo (GOMES, 2010).

Conforme Gomes (2010), enquanto a criação do gado avançava nos sertões, os indígenas se viram encurralados e isso culminou em uma série de conflitos, envolvendo portugueses, militares e missionários, que se estenderam entre os séculos XVII e XVIII, ficando conhecido como a “Guerra dos Bárbaros” (PUNTONI, 2002; VICENTE, 2011; XAVIER, 2015). Esse acontecimento, duradouro e sangrento, se tratou de um conjunto de confrontos dos mais diversos povos da nação Tarairiu, que defendiam seu território frente a usurpação colonial. Além de ter sido marcado pela resistência e extermínio das populações nativas, a “Guerra dos Bárbaros” influenciou fortemente a formação socioespacial de diversos territórios, dentre os quais o Vale do Jaguaribe, na porção leste do Ceará (BARROS, 2021).

No sentido dessa dominação colonial, durante a invasão do território, novos lugares foram estabelecidos na tentativa de controlar as populações indígenas, que, por sua vez, tiveram que elaborar novas formas de produzir e se apropriar do espaço (VICENTE, 2021). Esse processo de territorialização, que Oliveira (2004) entende como reorganização social, resultou numa reelaboração cultural. Assim, obrigados a abandonar seu modo de vida tradicional e as suas territorialidades, as populações nativas, ao serem inseridas nesses novos espaços, em que prevalecia um cenário violento e opressor, agregaram-se a outros sujeitos e conceberam novas territorialidades por meio das “afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entres os grupos” (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

Esse processo de territorialização, motivado pelo interesse das elites, silenciou os grupos nativos ao ponto de serem declarados “extintos” do Ceará (OLIVEIRA, 2004; LEITE NETO, 2006). Conforme Antunes (2012), o Ceará foi uma das primeiras províncias do Brasil a declarar oficialmente, mediante um relatório no ano de 1863, a extinção dos povos indígenas. Esse apagamento, não ficou restrito a esse período, se desdobra até os dias atuais, mas desde as últimas décadas do século XX, através do fenômeno da reemergência étnica, diversos grupos indígenas lutam pela recuperação e revitalização de tradições, identidades, culturas e relações esquecidas (ANTUNES, 2012). Mas mesmo diante desse processo de recuperação, a violência que devasta

vidas indígenas há cinco séculos, agora difundidas nas tensões políticas e sociais, continuam negando a esses sujeitos o direito de existir.

Dessa forma, apesar do processo de reemergência étnica ter se tornado relevante nas últimas décadas do século XX, muitos grupos indígenas ainda não conseguiram recuperar suas identidades. Alguns dos que obtiveram êxito se associaram a outros grupos ou abriram mão das suas áreas territoriais históricas. Com base nisso, ao voltar-se especificamente para o Vale do Jaguaribe e perceber a latente ausência indígena neste território, este estudo busca compreender elementos referentes aos povos que nele habitaram, resistiram e, mesmo após serem declarados “extintos”, ainda continuam presentes em meio as territorialidades e culturas dos sujeitos contemporâneos.

1.1 Problemática e justificativa

Durante as três últimas décadas, no território hoje compreendido como Brasil, tem havido diversas iniciativas, como a recuperação das línguas e identidades esquecidas, para tentar reverter o “desaparecimento” que nega sistematicamente a existência e “se caracteriza pelo empenho na dispersão e diluição dos povos indígenas na população circundante” (PORTO ALEGRE, 1993b, p. 214). Sobre esse fenômeno, a autora defende que ele está relacionado a um problema que “cobre o campo de uma dinâmica onde a cultura e a história se entrecruzam e se confundem” (p. 214), cujo entendimento só ocorre se inclinarmos esse debate para o passado referente ao contato interétnico.

Oliveira (2004) defende que a maioria das populações indígenas “desaparecidas” dos sertões semiáridos vive “misturada” no meio regional, mas elas são descritas somente pelo que já foram, ou do que se supõe, e não sobre o que são hoje. Atualmente, na região que se chama Nordeste, os principais obstáculos que dificultam as mobilizações indígenas estão relacionados às questões fundiárias e de assistência. Por essa razão, o grande desafio para tornar os indígenas foco dos debates tem sido o reestabelecimento dos seus territórios e a desnaturalização da “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania desses grupos (OLIVEIRA, 2004).

Tratar das questões indígenas no Brasil ainda é um estigma, isso porque após séculos de violência e resistência, com a existência, as terras e os direitos ameaçados,

defender a vida é o mesmo que arriscar-se em um ato de coragem. Dessa maneira, essa produção acadêmica parte inicialmente da descoberta da ancestralidade daquela “criança”, hoje, cientista, que ao esperar na beira do rio, despertou o desejo de pesquisar a questão indígena do lugar onde fincou suas raízes, para tentar reabrir os caminhos e desnaturalizar o “desaparecimento” das populações nativas. Diante disso, estabelecido o Vale do Jaguaribe como recorte espacial, considera-se que este se trata de um território, que em decorrência dos conflitos causados pela invasão da pecuária e da religião, teve seus povos indígenas tidos como “desaparecidos” pela aculturação, miscigenação e extermínios.

Todos esses processos, por mais intensos e cruéis que tenham sido, não conseguiram impedir completamente essas populações de continuar reelaborando estratégias de sobrevivências para reinventar e transmitir seus saberes, culturas e tradições. Mas é fato que os mecanismos utilizados não evitaram o fim avassalador das populações indígenas do Vale do Jaguaribe, que hoje são registradas por meio de sua ausência, que por sua vez, não é só física, mas também epistêmica, pois raramente aparece como pauta, estudos ou pesquisas que abrangem essa temática. Desse modo, tomando a dita ausência indígena contemporânea no Vale do Jaguaribe, esse trabalho percorre por vias estreitas em busca do resgate de elementos e tradições no cotidiano de grupos sociais que possam marcar esses sujeitos no tempo e no espaço.

Infere-se que essa pesquisa é parte de um trabalho iniciado em 2020, quando a pesquisadora se arraiga na temática das questões indígenas e produz um trabalho de conclusão de curso, apresentando ao curso de licenciatura em Geografia da Universidade Estadual do Ceará, campus Limoeiro do Norte, intitulado “A questão indígena do Vale do Jaguaribe: massacre, aldeamento e destino da etnia Paiacu”. O processo de construção dessa primeira pesquisa foi atravessado em diversos momentos pela escassez de fontes sobre este tema, e por essa razão, surgiu o interesse em dar uma sequência para ampliar as referências desse tema, situando as populações indígenas desse território no tempo e no espaço.

É no sentido dessa inquietação baseada na ausência que o problema dessa pesquisa parte do seguinte questionamento: “Quais as territorialidades presentes na região do Vale do Jaguaribe que evidenciam as resistências e as permanências de seus povos originários?”. Pois mesmo não oficializados pelos órgãos responsáveis, a presença desses povos se manifesta de outras formas, como pode ser observado no

censo demográfico, na toponímia, nas tradições, nos costumes e nos hábitos que atravessam gerações e possuem resquícios de heranças ancestrais por toda a região, a exemplo da prática ancestral do artesanato de palha de carnaúba realizado em alguns municípios, com destaque para Itaiçaba (BARROS, 2021).

Diante disso, entendendo que vivemos em tempos em que as relações e as dinâmicas se transformam, constatamos que o sentimento de pertencimento a determinado território sempre esteve associado a uma questão de identidade, a qual não é unificada e se transmuta conforme o momento. É nesse processo de transformação que os velhos e os novos elementos se misturam para permitir o entendimento das atuais sociedades em sua essência. Desse modo, para compreender o âmago do território e da sociedade que nele vive, há essa necessidade de que sejam produzidas mais pesquisas e discussões que contemplem os aspectos e as dimensões étnicas do espaço.

1.2 Hipóteses e objetivos

Em concordância com Porto Alegre (1996), sabemos que muitos desafios contornam a temática indígena, mas, por outro lado, esses sujeitos têm deixado de ser só mais uma “face oculta da sociedade”. Diante disso, é importante considerar os caminhos e veredas que devem ser trilhados por nós, enquanto pesquisadores, para serem realizadas reflexões sobre a reemergência e as reconstruções culturais, de modo a contribuir na abertura de novas possibilidades. Nesse sentido, frente a esse cenário em que ser indígena deixa de ser estigma e passa a ser consciência étnica, supõe-se que, no presente, são as territorialidades de alguns sujeitos contemporâneos que marcam as resistências e as permanências dos povos originários do Vale do Jaguaribe.

Atualmente, consoante os mapas e registros oficiais da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), essa região é uma das únicas do Ceará a não possuir remanescentes indígenas. Mas diante dessa “ausência”, a diversidade cultural, as tradições, os costumes e a resistência dos sujeitos atuais apontam para vestígios do passado em possíveis “sobrevivências” que demarcam uma presença indígena. Nesse sentido, considerando que o conjunto desses elementos fazem parte do cotidiano dos sujeitos jaguaribanos e possuem valor simbólico evidente, buscamos de maneira geral, através do artesanato de palha, um dos principais marcadores culturais

da região, analisar as territorialidades, as resistências e as permanências dos povos indígenas do Vale do Jaguaribe, com ênfase no município de Itaiçaba.

Oliveira (2004) defende que a legitimidade dessas tradições não se dá somente pela preservação dos traços particulares das populações indígenas, mas sim pelo compartilhamento dos saberes e narrativas do passado que vão sendo difundidas entre populações indígenas e não-indígenas no presente. Esse ponto de vista abre brechas significativas para essa investigação, que tem como objetivos específicos: a) compreender as territorialidades da presença indígena no Vale do Jaguaribe; b) identificar as resistências e permanências dos povos indígenas materializadas na cultura da região; c) apresentar as territorialidades, resistências e permanências por meio da produção do artesanato de palha em Itaiçaba.

Contudo, aventurar-se nessa manifestação cultural e nas experiências dos sujeitos que as reproduzem, nos revelou aspectos valiosos que conectam tempo, espaço, memória e natureza, as quais dão sentido às relações que se estabeleceram nesse território após o “desaparecimento” indígena que buscamos “desnaturalizar”. Desse modo, para discutir as questões que envolvem a presença, as resistências, as territorialidades e as permanências dos povos originários, particularmente da etnia Payaku, no território jaguaribano, este trabalho, além deste capítulo introdutório, se divide em mais quatro capítulos.

No segundo capítulo, concentramos os aportes teóricos e metodológicos da pesquisa. Nele poderemos observar a apresentação do recorte espacial, que se inicia fazendo um apanhado geral sobre o Vale do Jaguaribe, como escala regional, até chegar no município de Itaiçaba, sendo o recorte específico. A apresentação do território aparece desta maneira, porque ao decorrer da pesquisa, perceberemos que para atingir o ponto de reflexão do município em destaque, precisaremos descrever aspectos sobre a questão indígena de toda a região do Jaguaribe. Além de apresentar o recorte espacial, neste mesmo capítulo será apontada a metodologia utilizada para a realização, tais como levantamento bibliográfico e trabalho de campo, além do referencial teórico com os principais conceitos e autores que servirão como base para a construção nortearão desta pesquisa.

No terceiro capítulo, serão abordados os processos de territorialização e as territorialidades indígenas do Vale do Jaguaribe. Esse território, anterior ao século XVII, era ocupado por diversos grupos indígenas que viviam em harmonia com a natureza, mas com a chegada dos invasores europeus toda a socioculturalidade

nativa foi sendo silenciada em prol da construção de uma sociedade baseada no eurocentrismo. Desse modo, muitos indígenas, por serem silenciados pela opressão colonial, tendo como base as boiadas e a religião, perderam ou passaram a recusar suas identidades para sobreviver. A partir disso, descreve-se os povos que estiveram pelo Vale do Jaguaribe, tal como a influência dos processos territorializantes que afetaram os indígenas, que ainda hoje é evidenciada no cotidiano dos sujeitos.

No quarto capítulo serão destacadas as sobrevivências, permanências e resistências indígenas. Sabendo que os povos indígenas traçaram estratégias de resistência para garantir a sobrevivência em meio a violência colonial, este capítulo irá identificar, por meio da toponímia e práticas culturais ancestrais, a permanência dos povos originários do Vale do Jaguaribe na contemporaneidade. Além disso, ele discorrerá sobre elementos, como a cultura, a memória e a natureza, que estão interligados e são responsáveis pela difusão dessas práticas, das quais o artesanato de palha da carnaúba estará em destaque.

No quinto e último capítulo, o território, a arte e a resistência indígena em Itaiçaba estarão em debate. Pelo que veremos ao longo desta produção acadêmica, é que a região do Vale do Jaguaribe, na mesma medida que vai ser marcada pela ausência de remanescentes indígenas, vai apresentar, por meio das territorialidades e culturas dos sujeitos, uma grande diversidade de hábitos, costumes e tradições com raízes indígenas, como o artesanato de palha da carnaúba que aparece em destaque. Além disso, este capítulo também abordará os riscos e as ameaças que essa prática cultural ancestral corre por conta de fatores externos, como o estacionamento da transmissão de saber, a mercantilização e a criação de camarão em cativeiro.

Por fim, nas considerações finais, concluiremos o debate sobre a questão indígena no Vale do Jaguaribe e a necessidade de reconhecer as práticas culturais como o “últimos” sinais da presença indígena.

2 APORTES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Segundo Gil (2008), antes o conhecimento e os estudos sobre o homem e a sociedade estavam centrados somente na filosofia e na teologia, mas com o desenvolvimento tecnológico e o surgimento das mais diversas ciências, o ser humano e suas ações passaram a ser analisados por outros ângulos. Objetivando a veracidade dos fatos, a ciência não se restringe a um único caminho, ela se abre a uma diversidade de métodos (GIL, 2008). Desse modo, este capítulo está dedicado a descrever os meios, as técnicas e as teorias utilizadas na realização desta pesquisa.

2.1 Apresentação do recorte espacial

Recebendo o nome do principal rio que o corta, o Vale do Jaguaribe aparece como recorte geral em razão de que todos os aspectos e acontecimentos envolvendo a questão indígena, tal como o processo colonização, precisam ser compreendidos para que, por fim, possamos adentrar no recorte específico deste trabalho. Desse modo, a fim de contextualizar os acontecimentos neste território, destacamos o rio Jaguaribe, que em meados do século XVII, foi porta de entrada para os primeiros colonizadores e uma das principais vias de instalação das fazendas de criar o gado que vinha sendo tanguido dos interiores das Capitanias de Pernambuco e da Baía de Todos os Santos (BEZERRA, 2009; GOMES, 2010). Segundo Gomes (2010), com foco na conquista e na concentração de fazendas, toda mercadoria produzida na região jaguaribana era conduzida para ser comercializada nas feiras dessas capitanias. Ou seja, os criadores de gados desses territórios tomavam posse das terras jaguaribana para produzir mercadorias que seriam enviadas de volta ao local de origem.

Esses fluxos das boiadas pelos sertões semiáridos deram origens as estradas, dentre as quais estava a “Estrada Geral do Jaguaribe”, considerada a mais importante da Capitania do Siará (GOMES, 2010). Conectando os rios Jaguaribe e Salgado ao médio São Francisco, essa rota obteve tamanha reputação por cortar, quase completamente, toda a capitania e manter a comunicação entre as principais vilas erguidas na época, onde se estabelecem hoje os municípios de Aracati, Russas, Icó e Crato. Além disso, o comércio do gado foi responsável pela formação de um mercado interno e pelo surgimento de núcleos urbanos, dos quais os territórios que

hoje situam-se os municípios de Aracati e Russas ganharam destaque (GOMES, 2010). Mas o avanço da pecuária encurralou a população nativa, culminando em conflitos sangrentos entre indígenas e os donos das fazendas.

Os Payaku, uma das diversas etnias indígenas que protagonizaram confrontos na “Guerra dos Bárbaros”, ocorrida entre os séculos XVII e XVIII, conforme Bezerra (2009), foram considerados pelos colonizadores um dos maiores empecilhos da dominação da ribeira do Jaguaribe. Essa percepção se deu pela área ocupada por esse grupo e também por sua forte resistência. Atualmente, de acordo com Gomes (2010), as marcas desses conflitos ainda podem ser observadas nos topônimos que carregam os rastros das boiadas e da violência contra os povos nativos.

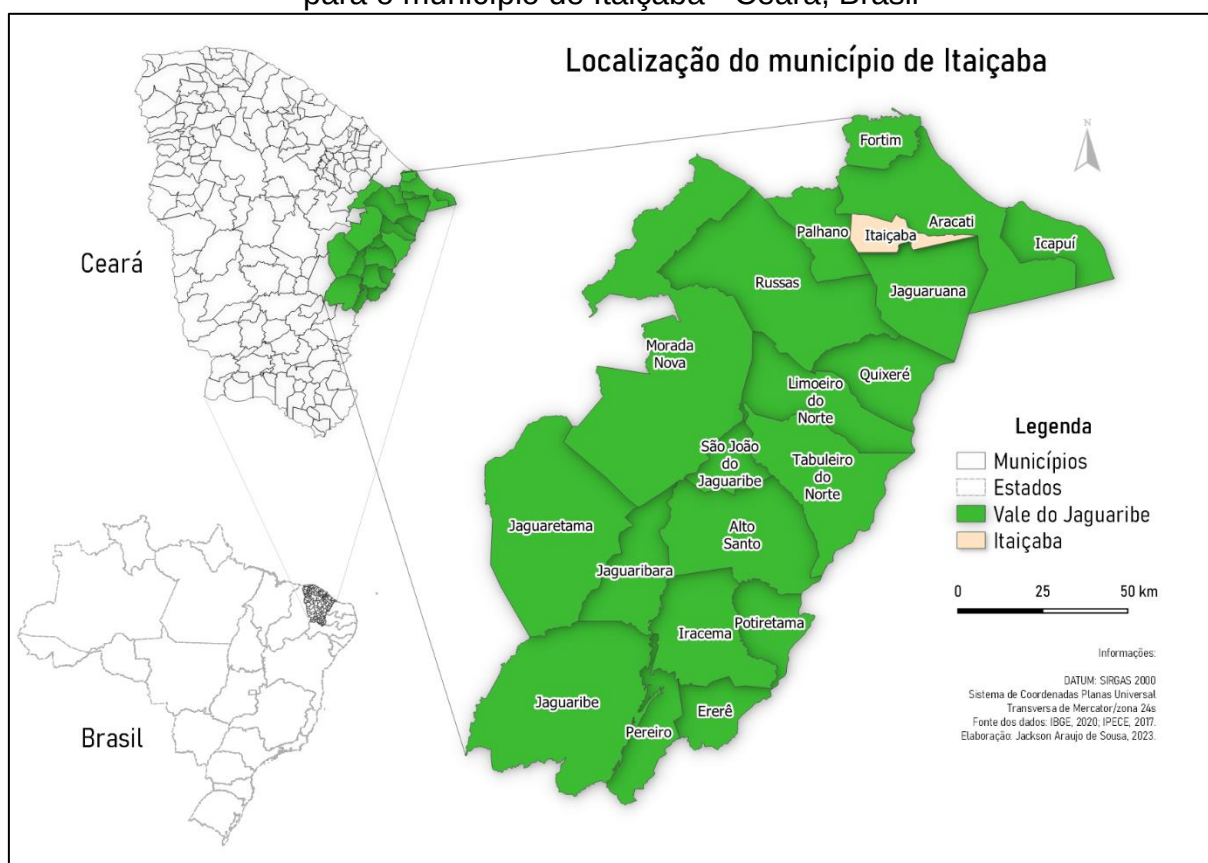
Além da instalação das fazendas de gado, a inserção da religião e dos aldeamentos mudaram completamente a dinâmica que havia sido incorporada pelos fazendeiros. Diante disso, um episódio violento envolvendo os povos indígenas, já nos confins da Guerra dos Bárbaros, que se dava entre os donos das fazendas de gado e os missionários instalados nesse território, mostra outra face da disputa de interesse pelas terras da Ribeira do Jaguaribe (FERREIRA NETO, 2011). O fato ocorre quando o paulista Moraes Alvares de Moraes Navarro chega à região jaguaribana, em 1699, e massacra os indígenas Payaku que estavam aldeados desde 1697, pelo padre João da Costa, em lugar chamado Araré, nas proximidades do rio Bonhu (BEZERRA, 2009). Segundo Ferreira Neto (2011), essa localização ainda é uma incógnita, mas considerando o que indicam alguns documentos, acredita-se que o local do massacre pode ter ocorrido em um monte chamado Eréré, situado em Itaíçaba, nas proximidades dos municípios de Aracati e Palhano.

A partir do exposto, podemos observar que a ocupação do Vale do Jaguaribe se deu por meio de um processo violento pressionado por uma estrutura que afetou diretamente a existência dos povos originários, em especial dos Payaku. Nesse processo, esta etnia precisou estabelecer novas estratégias de sobrevivência, que não foram tão suficientes para impedir seu “desaparecimento”, mas que possibilitaram a permanência de algumas simbologias que estão presentes no cotidiano dos sujeitos.

Desse modo, apresentado o Vale do Jaguaribe, marcado por lutas históricas, como nosso recorte geral da pesquisa, percebemos que esse território dispõe de uma diversidade cultural que reafirma as resistências e as permanências dos povos afetados pelo violento processo colonizador. Nesse sentido, atualmente composto por 20 municípios (Figura 1), nós iremos nos direcionar a um deles, Itaíçaba, em razão do

interesse pelas manifestações culturais que apresentam a relação entre o simbólico e o lugar. Assim, ao estabelecer esse recorte, trataremos de maneira mais aprofundada acerca das simbologias e representações diversas materializadas no artesanato de palha, que se enquadra naquilo que consideramos como permanência indígena e que pode ser compreendida a partir das territorialidades dos sujeitos que as reproduzem.

Figura 1: Mapa dos municípios que constituem o Vale do Jaguaribe, com destaque para o município de Itaíçaba - Ceará, Brasil



Fonte: Jackson Sousa, 2023.

De acordo com informações dispostas no site da Prefeitura Municipal de Itaíçaba, possuindo atualmente aproximadamente 8 mil habitantes, esse município quando ainda era distrito administrativo pertencia ao município de Aracati, mas durante o século XIX esse território foi cedido para a jurisdição de Jaguaruana. Posteriormente, iniciou a luta pela independência, concedida após a elaboração de um projeto em 15 de setembro de 1956, logo transformado na Lei N° 3.338, que permitiu a emancipação do município de Itaíçaba, em 7 de outubro do mesmo ano.

Nesse município as atividades que mais empregam e fomentam a economia local são a administração pública, a carcinicultura (criação de camarão em cativeiro),

o comércio (farmácias, padarias, supermercados, lojas de roupas e confecções, lanchonetes, etc.) e o artesanato em palha de carnaúba. Essa última, além do seu papel econômico, possui também um valor simbólico ao ser considerado uma das peculiaridades identitárias do município. No contexto do Vale do Jaguaribe, Itaíçaba é um dos principais produtores de artefatos de palha de carnaúba, movimentando a economia local e salvaguardando uma prática secular, ou milenar, herdada dos povos nativos.

O artesanato de palha, por ser considerado uma das tradições mais antigas desse território, atravessando gerações a partir do conhecimento que vai sendo compartilhado dos mais velhos para os mais novos, como um meio de sobrevivência, terá destaque nessa pesquisa pelo motivo da emissão de símbolos que registram a resistência indígena perante aos sujeitos que o reproduz. Com isso, ao estabelecer esse recorte espacial, faremos um esforço para compreender o valor simbólico dessa manifestação cultural, por meio das territorialidades dos sujeitos locais, representados pelas artesãs da palha, que salvaguardam essa prática tradicional.

2.2 Metodologia

Segundo Gil (2008, p. 8), um dos objetivos da investigação científica é a veracidade dos fatos, mas até chegar nesse ponto é necessário um “conjunto de procedimentos intelectuais e técnicos” que podem ser compreendidos como método científico. A realização de uma pesquisa não se dá somente pela vontade de pesquisar, pois uma das principais motivações é a relação que o investigador desenvolve com o seu objeto ou com os sujeitos de estudo (MINAYO, 1994). Isso dá às produções acadêmicas novos significados.

Nesse sentido, para a autora, o objeto das ciências sociais possui uma “consciência histórica”, entendida como o sentido que os sujeitos pesquisadores, enquanto seres sociais, atribuem aos seus trabalhos. Por meio dessa consciência, conseguimos compreender a realidade do espaço no qual estamos inseridos. Rusen (2010) refere-se à “consciência histórica” como a resposta do passado para questões presentes e a expectativa do futuro. Dessa forma, aplicando esse conceito à ciência geográfica, podemos compreender a dinâmica e a consciência do espaço geográfico influenciado por ações cotidianas.

Ao enquadrar-se no âmbito de uma pesquisa social, precisamos que os nossos caminhos nos aproximem dos sujeitos e das suas vivências. Em função disso, é fundamental que nosso método entenda como o fenômeno se manifesta e considere o que está presente na consciência dos sujeitos (GIL, 2008). Com isso, alicerçando-nos em procedimentos metodológicos qualitativos, esta pesquisa, ao trabalhar com significados, valores, atitudes, relações e fenômenos, caracteriza-se por responder questões muito particulares que se preocupam com uma realidade que não pode ser quantificada (MINAYO, 1994).

A pesquisa qualitativa surge com os avanços das ideias no momento em que os pesquisadores percebem que alguns aspectos da vida não podem ser quantificados, mas sim, interpretados (TRIVINOS, 1987). Isso foi uma grande contribuição para desenvolvimento do pensamento científico, pois permitiu que a realidade pudesse ser compreendida por diversas perspectivas. Sobre esse modelo, Gerhardt e Silveira (2009, p. 32) destacam as seguintes características:

Objetivação do fenômeno; hierarquização das ações de descrever, compreender, explicar, precisão das relações entre o global e o local em determinado fenômeno; observância das diferenças entre o mundo social e o mundo natural; respeito ao caráter interativo entre os objetivos buscados pelos investigadores, suas orientações teóricas e seus dados empíricos; busca de resultados os mais fidedignos possíveis; oposição ao pressuposto que defende um modelo único de pesquisa para todas as ciências.

Além de uma pesquisa qualitativa, ao fazer uma análise sobre a questão indígena no Vale do Jaguaribe, essa investigação se encaixa, também, como uma pesquisa etnográfica, uma faceta do modelo qualitativo entendido como o “estudo da cultura” (TRIVINOS 1987). Esse autor afirma que a pesquisa, realizada a partir dessa concepção, “baseia suas conclusões nas descrições do real cultural que lhe interessa para tirar delas os significados que têm para as pessoas que pertencem a essa realidade” (p. 121). Além disso, essas pesquisas tentam descobrir os “propósitos ocultos ou manifestos dos comportamentos dos indivíduos e das funções das instituições de determinada realidade cultural e social” (p. 124).

A vista disso, a construção desse trabalho ocorreu em dois momentos: o primeiro, a partir do levantamento bibliográfico de trabalhos já realizados sobre nossa temática; e o segundo, através do trabalho de campo em Itaiçaba, com realização de entrevistas semiestruturadas com mulheres que atuam com o artesanato da palha de carnaúba em Itaiçaba. Essa divisão se deu pela importância de adotar uma estratégia

válida para contemplar os principais aspectos e para entender as dinâmicas e os processos do artesanato de palha da carnaúba.

Por se tratar de uma tentativa de aprofundar e dar continuidade a temática inicial do trabalho “A questão indígena no Vale do Jaguaribe: massacre, aldeamento e destino da etnia Paiacu”, um breve levantamento bibliográfico já havia sido executado. Mas para contemplar outros elementos, efetuamos uma busca mais aprofundada. Desse modo, para encontrar o maior número de obras produzidas para elaborar este trabalho, consideramos categorias apresentadas no Quadro 1:

Quadro 1: Categorias, noções e conceitos utilizados na realização do levantamento bibliográfico

Palavras chaves primárias	Palavras chaves secundárias	Principais autores
Territorialidade	Território, territorialidade, território indígena, territorialidade indígena, identidade	Oliveira (2004); Sack (1986); Raffestin (1993); Saquet (2009); Gallois (2004)
Resistência	Resistência, resistência indígena, permanência indígena	Tavares (2015); Oliveira (2020); Pires (2004); Krenak (2019; 2020)
Questão Indígena	Questão indígena, povos indígenas, povos originários, índios, cultura indígena, memória indígena, história indígena, geografia indígena, reemergência indígena	Porto Alegre (1994;1999); Cunha (1994); Vicente (2011); Xavier (2015); Leite Neto (2006); Gomes (2010); Ribeiro (2013); Fausto (2010)
Indígenas do Sertão	Indígenas do Sertão, índios do Sertão, Guerra dos Bárbaros, Indígenas do Seridó, Indígenas do Açu, Tapuia-Trarairiu	Cruz (2018); Ferraz e Barbosa (2015); Medeiros (1999); Monteiro (2001); Puntuni (2002)
Indígenas do Jaguaribe	Indígenas do Jaguaribe, índios do Jaguaribe, indígenas do Vale do Jaguaribe, índio do Vale do Jaguaribe, Paiacu, Payaku, Aldeamento indígena	Antunes (2012); Ferreira Neto (2011); Girão (1991); Gomes (2010); Studart Filho (1931; 1958) Pompeu Sobrinho (1934; 1939); Vicente (2011); Xavier (2015)

Fonte: Elaborado pela autora.

Esse levantamento foi executado em meios virtuais com busca nos repositórios da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e da Universidade Federal do Ceará

(UFC) e nos portais do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará, do Instituto Socioambiental, da Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido (Aldeco) e da biblioteca digital Curt Nimuendajú. Além desses espaços virtuais, as buscas foram realizadas em outras plataformas, como Google Acadêmico e Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Para mais, realizamos uma busca na biblioteca física da Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos, campus da UECE em Limoeiro do Norte, onde só encontramos obras referentes a consolidação do território a partir da atividade pecuarista, e na biblioteca pública do município de Itaiçaba, na qual nos deparamos com um único livro contando a história do território sem mencionar os povos indígenas.

Somente o levantamento bibliográfico pode não evidenciar os sujeitos e suas histórias, mas a terceiros que escreveram sobre elas. Por essa razão, no segundo momento, realizamos um trabalho de campo, uma etapa essencial no processo da investigação que permite o desenvolvimento do conhecimento sobre a realidade que estudamos. A efetivação desse momento não pode ser somente coleta de informações, é necessário que se tenha criticidade e sejam feitas reflexões sobre tal contexto. Por isso, para estreitar os laços com as artesãs da palha, realizamos atividades numa perspectiva qualitativa, mediante entrevistas semiestruturadas.

Nesse formato de entrevista, a elaboração das perguntas e a condução da conversa fica a critério do investigador, mas é importante considerar outros meios para que a abordagem não pareça predatória e cause desconforto (CRUZ NETO, 2002). Diante disso, entendemos que o trabalho de campo pode ser realizado em qualquer paisagem, mas não de qualquer jeito. É preciso que sejam estabelecidos instrumentos, técnicas e métodos antes da execução. Os primeiros passos a serem seguidos foram delimitar o recorte espacial para perceber as dinâmicas da interação social dos sujeitos e realizar o planejamento para definir os objetivos, elaborar questões e orientar a associação da teoria e prática (CRUZ NETO, 2002).

Essa etapa da pesquisa “não deve se reduzir ao mundo do empírico, mas ser um momento de articulação teoria-prática”, salienta Alentejano e Rocha Leão (2006, p. 56). Desse modo, destacamos que é preciso ter cautela na elaboração dos questionamentos, para que eles não sejam invasivos e indelicados. Pensando nesse cuidado, as questões utilizadas nessa etapa foram divididas em dois eixos, indicadas no Quadro 2, na sequência:

Quadro 2: Eixos de perguntas realizadas nas entrevistas semiestruturadas

PERGUNTAS SOBRE O ARTESANATO DE PALHA DE CARNAÚBA	PERGUNTAS SOBRE A QUESTÃO INDÍGENA
1. Fale um pouco sobre o seu trabalho no artesanato de palha - Como tudo começou? Como aprendeu? Com que idade?	1. Você acredita que o artesanato de palha era realizado pelos indígenas no passado?
2. Prefere trabalhar sozinha ou junto de outras mulheres?	2. Acha que herdamos o artesanato dos povos indígenas?
3. Quais os desafios e dificuldades de produzir o artesanato de palha?	3. Sabem algo sobre os indígenas que habitavam Itaiçaba no passado?
4. Quanto tempo você se dedica ao artesanato durante seu dia/semana? Desde os processos até a produção.	4. Quem são seus antepassados e de onde eles vieram?
5. Antes de ser comercializado e produzido em uma escala maior, como funcionava a troca do artesanato?	5. Você acha/sabe que seus antepassados eram indígenas?
6. Você possui/possuiu alguma profissão além de ser artesã?	6. Como você acha que a palha da carnaúba antes era utilizada por esses povos?
	7. Como você acha que a ancestralidade está presente no trabalho das artesãs? Trançado, trabalho coletivo, relação sustentável com a natureza...

Fonte: Elaborado pela autora.

Para Gil (2008, p. 109), a entrevista é uma forma de interação social e de diálogo assimétrico “em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação”. Portanto, esse modelo da entrevista semiestruturada foca em símbolos, significados e valores. Mesmo seguindo um roteiro elaborado pelo pesquisador, ela é mais flexível, facilitando a abordagem. Na perspectiva dessa flexibilidade, ao realizar as entrevistas, algumas perguntas iam sendo respondidas em outras questões, e por isso decidimos por eliminá-las, como as perguntas de número 4 e 5 do eixo 1. Outra questão eliminada foi a número 7 do eixo 2, pois chegamos ao entendimento de que ela deveria ser respondida a partir da observação da pesquisadora, e por isso optamos por retirá-la. Mas a partir dessa questão, surgiram outras complementares, que estão destacadas no Quadro 3:

Quadro 3: Questões complementares

QUESTÕES COMPLEMENTARES A PARTIR DA QUESTÃO 7 DO EIXO 2
1) Qual a relação que o artesanato tem com a natureza?

2) Você acredita que a retirada da palha para produção do artesanato prejudica a natureza ou você acha que ele estabelece uma relação de equilíbrio?
3) Você aprendeu com a sua mãe, mas você ensinou aos seus filhos?
4) Você prefere trabalhar sentada na cadeira ou no chão?
5) Mesmo aprendendo o artesanato em um cenário de sofrimento, hoje você gosta de fazer?
6) Por que esse pano que envolve a palha precisa estar úmido?

Fonte: Elaborado pela autora.

O interesse de ouvir essas mulheres está associado a ação de aproximar-se de um aspecto importante da vida dos sujeitos que consiste na “criação de uma parte muito importante da cultura e da esfera simbólica humana” (LOZANO, 2006, p. 15). Essa oralidade se apresenta nessa pesquisa por meio da História Oral, que a depender da temática abordada se divide em três facetas: História Oral de Vida; História Oral Temática; Tradição Oral (MEIHY, 2005). A História Oral de Vida trata-se da experiência de uma pessoa. Já na História Oral Temática o seu foco é a narrativa de um sujeito a partir de um assunto preestabelecido (MEIHY, 2005). Para o desenvolvimento dessa pesquisa, focamos no método da Tradição Oral, que pode identificar “um conjunto de bens materiais preservados do passado, e outras vezes, a usamos para falar do processo pelo qual a informação é transmitida de uma geração à seguinte” (CRUIKSHONK, 2006, p. 150). Esse autor aponta que por tal método os sujeitos refletem sobre as suas tradições orais e dão sentido a ordem social presente.

Essa metodologia dá uma nova compreensão ao passado ao destacar o uso da memória social como objeto de estudo. Nela, a escolha dos sujeitos não pode ser aleatória, pois é importante que as contribuições sejam pertinentes ao desvelamento do tema, visto que as narrativas, após sistematizadas, ganham caráter científico. Por esse motivo, a escolha de entrevistar as artesãs da palha de Itaiçaba se deu pelas contribuições que elas dão a este território ao reproduzirem uma herança cultural que nos ajudou a remontar a (re)existência e o legado indígena.

Com a realização dessas entrevistas, valorizamos o ofício e captamos elementos que sinalizam a presença, mesmo que ausente, da etnia Payaku, para sermos mais específicos. Além disso, com essa etapa entendemos o papel da prática do artesanato de palha da carnaúba na manutenção cultural e identitária do município. Mas antes que entremos em detalhes sobre como ocorreu o encontro com essas mulheres que ficará disposto em um tópico particular, é importante mencionar que antes desse trabalho de campo mais efetivo, de forma breve, já havíamos realizado

uma atividade de campo com algumas artesãs em Itaíçaba por meio da disciplina “Métodos e Técnicas da Pesquisa em Geografia Agrária”².

Como meio avaliativo dessa disciplina, os discentes ficaram responsáveis por planejar uma atividade de campo na sua determinada área de estudo. No nosso caso, tendo como o recorte específico o município de Itaíçaba, visitamos no Bairro São Francisco, acompanhados do presidente da Associação das Artesãs Itaíçabenses, dois coletivos de mulheres artesãs que estavam produzindo artesanatos em suas casas e calçadas, como podemos observar nas Figuras 2 e 3, na sequência.

Figuras 2 e 3: Artesãs na produção do artesanato de palha da carnaúba em Itaíçaba/CE



Fonte: Registrado pela autora.

Ao ouvir as narrativas, conseguimos elencar algumas motivações e desafios que permeiam a produção artesanal, tais como: o aprendizado ainda na infância; o fortalecimento da economia do município; a desvalorização do trabalho; e a comercialização. Também notamos que em nenhum momento das falas essas mulheres mencionaram os indígenas em suas argumentações. Somente quando questionadas é que passaram a refletir sobre suas práticas, que mesmo com processos de aperfeiçoamento, continua sendo preservada por muitas gerações.

² Disciplina ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRN (GEOCERES) e ministrada pelos professores Leandro Vieira Cavalcante e Gleydson Pinheiro Albano.

Diante disso, percebemos que ainda não existe uma reflexão sobre a essa “ausência” indígena na produção do artesanato da palha da carnaúba.

Além do trabalho de campo que será discorrido no tópico seguinte, no que condiz ao contato com as artesãs e suas experiências, no final deste trabalho a será detalhado, no Apêndice A, a realização de um curso de extensão, que se tratou de uma iniciativa do Grupo de Pesquisa Territórios do Semiárido (SEMIAR) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Esse curso teve como objetivo estimular o debate sobre a questão indígena nas escolas e na comunidade itaïçabense, entre os dias 26 e 27 de abril, de 2023, em alusão ao “Abril Indígena”.

No tópico a seguir, detalharemos o processo de ida a campo para entrevistar as mulheres e ouvir suas histórias e experiências com o artesanato de palha de carnaúba no município de Itaïçaba.

2.2.1 Trabalho de campo: imersão com as artesãs da palha da carnaúba

Como já mencionado, a escolha de fazer um trabalho de campo para realizar a escuta das vivências das artesãs da palha da carnaúba, se deu pelo fato delas serem as guardiãs de uma manifestação cultural, que de acordo com Barros (2021), é considerada uma permanência da resistência indígena no Vale do Jaguaribe. Com isso, durante os diálogos com elas, as quais, destacamos como protagonistas da pesquisa, pudemos analisar, por meio das suas territorialidades, como a questão indígena é evidenciada no artesanato de palha de carnaúba.

Inicialmente, para encontrar essas mulheres, contamos com a ajuda do presidente da Associação das Artesãs de Itaïçaba (ARTI), que nos conduziu até as casas de algumas artesãs em duas localidades: no bairro São Francisco e na comunidade Cidade Nova. A intenção desse primeiro contato, acompanhado de um rosto conhecido por elas, se deu na tentativa de estabelecer vínculos de confiança. Essas artesãs visitadas foram inicialmente entrevistadas em outro momento com mais calma, portanto, para encontrar outras que pudessem contribuir nesta etapa do processo da pesquisa, levamos em consideração um hábito comum entre as artesãs: sentar-se para trabalhar em suas calçadas no final da tarde (Figura 4). Mas essa estratégia só foi eficiente no bairro São Francisco, dado as circunstâncias de locomoção, pois nesse espaço era possível caminhar a pé, diferentemente da

comunidade Cidade Nova, que está mais distante da sede do município, sendo necessário uso de transporte (Figura 5).

Figura 4: Artesã sentada na calçada fazendo artesanato



Fonte: Registrado pela autora

Figura 5: Panorama da localização do Bairro São Francisco e da Comunidade Cidade Nova, em Itaíçaba/CE



Fonte: Elaborado pela autora a partir de imagem do Google Earth

O primeiro contato com essas artesãs nessa imersão ocorreu no dia 10 de janeiro de 2023, com a companhia do presidente da ARTI, que nos guiou a casa de três artesãs, duas no Bairro São Francisco e uma na Cidade Nova. Em razão do

horário que encontramos essas mulheres, no caso das duas artesãs do bairro São Francisco, as conversas foram bem rápidas, pois era no período da manhã e elas estavam ocupadas com os afazeres domésticos e por isso o tempo foi suficiente somente para breves apresentações. Mas dias depois visitamos novamente essas mulheres com mais calma e obtivemos sucesso nas entrevistas.

Nesse primeiro momento, foi somente com a artesã da comunidade Cidade Nova que tivemos um diálogo mais estendido. Na medida que a conversa acontecia, já foi possível notar alguns elementos na experiência dessa artesã que remonta a práticas indígenas, pois ao passo que íamos conversando, ela enfeitava-se com peças feitas da palha, como a saia, chapéu e uru (bolsa utilizada em pescarias). Como podemos ver a seguir, onde a Figura 6 retrata com essa artesã estava quando chegamos, e a Figura 7, como ela estava ao final do encontro. Ressaltamos que todas as fotografias foram autorizadas pelas mulheres, bem como sua reprodução nesta dissertação.

Figuras 6 e 7: Primeira visita a artesã na localidade Cidade Nova, em Itaiçaba/CE



Fonte: Registrado pela autora.

Após esses encontros introdutivos, iniciamos de fato nosso trabalho de campo que aconteceu intensamente entre a segunda e a terceira semana do mês de janeiro. No Bairro São Francisco, onde encontrávamos essas mulheres sentadas nas calçadas, conversamos com elas individualmente. Diferente do que ocorreu na comunidade da Cidade Nova, onde realizamos uma roda de conversa com algumas

artesãs. Nesses dois momentos, ouvimos as experiências de um total de 21 mulheres, listadas no Quadro 4:

Quadro 4: Artesãs da palha de carnaúba entrevistadas em Itaíçaba

NOME	IDADE	LOCALIDADE
Dona S	46	Bairro São Francisco
Dona MF	67	Bairro São Francisco
Dona MC	54	Bairro São Francisco
Dona G	67	Bairro São Francisco
Dona A	49	Bairro São Francisco
Dona FG	73	Bairro São Francisco
Dona ML	62	Bairro São Francisco
Dona FR	66	Bairro São Francisco
Dona L	42	Bairro São Francisco
Dona F	61	Bairro São Francisco
Dona FA	59	Bairro São Francisco
Dona MA	45	Bairro São Francisco
Dona I	47	Bairro São Francisco
Dona Z	45	Bairro São Francisco
Dona O	62	Bairro São Francisco
Dona M	57	Bairro São Francisco
Dona R	64	Bairro São Francisco
Dona N	64	Cidade Nova
Dona OC	58	Cidade Nova
Dona San	73	Cidade Nova
Dona MG	65	Cidade Nova

Fonte: Elaborado pela autora.

Durante as primeiras caminhadas, logo de início, na medida que íamos chegando na casa das artesãs, percebemos que são poucas as mulheres que ainda fazem todos os processos, desde a secagem do “olho” (palha extraída para produção artesanal) até a confecção das peças. Elas relatam preferir comprar as palhas secas e cortadas devido ao pouco tempo que elas possuem, pois além do trabalho com o artesanato, elas são donas de casa ou possuem outras profissões.

Quando chegávamos nas casas das artesãs, observávamos a presença de muitas peças produzidas espalhadas ou empacotadas para exportação (Figura 8). O motivo disso, é que as casas dessas mulheres funcionam como ambiente de trabalho, como podemos observar na Figura 9.

Figura 8: Mosaico de peças para exportação

Registrada pela autora

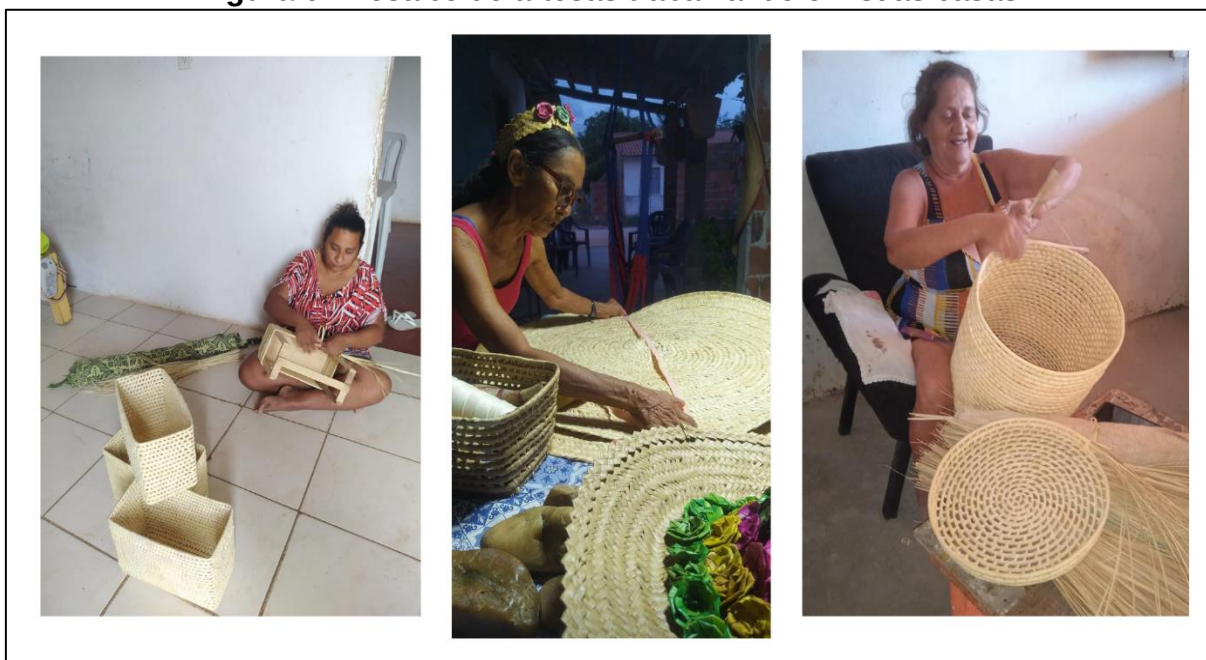
Figura 9: Mosaico de artesãs trabalhando em suas casas

Foto: Registrada pela autora.

As histórias dessas mulheres entrevistadas individualmente se entrecruzam, são experiências de vida muito semelhantes, pois maior parte das que foram entrevistadas pertencem a uma geração que sobreviveu a tempos muito difíceis, de fome e miséria, como elas mesmas relatam. Então nas falas algumas informações vão se repetindo, principalmente quando externam que antigamente o artesanato era utilizado como “moeda de troca”, em que elas levavam a peças para comércios, não para trocar por dinheiro, mas sim pelo próprio alimento.

Com as mulheres que realizamos a roda de conversa, as narrativas não foram diferentes. Nessa comunidade, por ser mais distante da sede do município, optamos por realizar uma roda de conversa com o intuito de conversar com mais artesãs. Estendemos o convite para 8 mulheres, mas no momento só 4 estiveram presentes (Figura 10). A ocasião foi dividida conforme os eixos de perguntas elaboradas para a entrevista. No primeiro momento, cada artesã respondeu individualmente às questões do eixo 1, que tratavam de aspectos mais pessoais de cada uma, e logo após foram feitas as perguntas do eixo 2 ao coletivo, para que todas pudessem discutir a partir dos diferentes pontos de vista.

Figura 10: Mosaico com registros da roda de conversa na comunidade Cidade Nova



Foto: Batista, 2023.

O debate com essas mulheres foi bastante enriquecedor e nos possibilitou inúmeros aprendizados que ainda não havíamos parado para refletir. Elas trouxeram em suas falas a ciência de como extrair o broto da carnaúba, que elas chamam de “olho”, sem que essa ação seja prejudicial à carnaúba. Além disso, elas relataram os desafios que enfrentam nos carnaubais para retirar a palha e também comentaram sobre familiares e conhecidos que saíram de Itaiçaba em direção ao norte do atual

Brasil para extrair o látex das seringueiras, e que quando chegavam lá se juntavam a homens para violentar indígenas.

A imersão nesse território durante essas semanas do primeiro mês de 2023, encerrou-se na roda de conversa com artesãs dessa comunidade. Para nos despedir desse encontro, umas das mulheres, a qual sua vivência é uma das que mais nos revela a influência dos povos originários, que além de ser artesã, desfruta de dons artísticos para compor canções, nos presenteou com uma música, cuja letra é um agradecimento às carnaubeiras: *“Olelé carnaubeiras! Olelé carnaubais! Nós viemos te agradecer! Eu e minhas coleguinhas estamos juntas com você!”*.

2.3 Referencial teórico: apresentação das categorias analíticas

Segundo Trivinos (1987, p. 104), “as teorias estão fortemente determinadas pelas condições socioeconômicas, históricas e culturais dos povos”. Os investigadores não buscam as informações e verdades sobre o seu problema às cegas, eles apoiam-se em um conjunto de categorias, conceitos e noções que iluminam e dão segurança ao que se pretende buscar e idealizar. Portanto, neste trabalho analisa-se a questão indígena manifestada na cultura e outras tradições, com destaque para o artesanato da palha, a partir de algumas noções e categorias que aparecem como primárias e orientam a construção do trabalho. Entre elas estão: territorialidade, que envolve a questão do território e das territorialidades indígenas; resistência, abordando também a questão das permanências indígenas; por último, a questão indígena, sendo a principal noção da pesquisa, pois inclui a cultura, a memória e a ancestralidade dos sujeitos.

2.3.1 Territorialidade

O território, conceito fundante da ciência geográfica, é relacional e abrange aspectos econômicos, políticos, culturais e naturais (OLIVEIRA, 2004; HAESBAERT, 2009; SAQUET, 2009; SOUZA, 1995; 2009). Souza (1995) ao abordar o território como “um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (p. 78), defende que nessa projeção espacial “os recortes territoriais, as fronteiras e os limites podem todos mudar, sem que necessariamente o substrato material que serve de suporte e referência material para as práticas espaciais mudem” (p. 61).

As novas configurações territoriais geradas durante o período colonial, ocasionaram transformações nas relações entre as sociedades e os territórios, principalmente no que condiz as populações indígenas, que passaram por muitas mudanças socioculturais. Considerando que nesse cenário a dimensão estratégica territorial foi pensada para incorporar diferentes populações étnicas em um Estado-nação, Oliveira (2004) elucida que muitos grupos indígenas perderam seus vínculos afetivo-históricos e afinidades culturais em decorrência das unidades político-administrativas. Raffestin (2009) trata esse processo de territorialização como outro modo perceber as coisas degradadas da natureza que exigem das sociedades insurgências para enfrentar problemas mais graves que aqueles do passado.

É a partir desse processo de territorialização que surgem as territorialidades, pois, com as novas condições impostas aos sujeitos, as sociedades traçam outras relações identitárias com o território. O conceito de territorialidade é abordado a partir de diversas percepções, podendo ser observadas através das ideias dos mais diversos pensadores, como Raffestin (1993), Saquet (2009), Haesbaert (2009) e Gallois (2004). Raffestin (1993) e Saquet (2009), por exemplo, percebem a territorialidade de maneira multidimensional, enquanto Gallois (2004) pensa esse conceito a partir da questão indígena, acreditando na premissa de que nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial.

Para Saquet (2009, p. 74), a materialidade e a imaterialidade do território e da territorialidade apenas se dão por meio de “uma abordagem que reconheça a unidade entre essas dimensões ou entre as dimensões da economia-política-cultura-natureza”. Já Raffestin (1993) defende que a sociedade reflete a multidimensionalidade do vivido e isso dá a ela um valor particular, ou seja, a própria territorialidade. De acordo com ele:

Os homens "vivem", ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Quer se trate de relações existenciais ou produtivistas, todas são relações de poder, visto que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais. Os atores, sem se darem conta disso, se auto modificam também. O poder é inevitável e, de modo algum, inocente. Enfim, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele (RAFFESTIN, 1993, p. 14).

Raffestin (1993, p. 17) defende que a territorialidade está inserida no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas, e compreendê-la como uma “simples ligação com o espaço, seria fazer renascer um determinismo sem interesse”. Ela envolve as relações historicamente produzidas entre a sociedade e a natureza. O

autor afirma que os indivíduos e as sociedades de cada território possuem a sua territorialidade, a qual está presente em todas as escalas espaciais e sociais, já que se pode dizer que ela é a “face vivida” do poder.

Saquet (2009, p. 86) defende que “há, em cada território, tempos históricos e tempos coexistentes (ritmos) presentes, em unidade, a mesma unidade da relação espaço-tempo e da relação ideia-matéria”, e por isso a participação dos sujeitos na efetivação das territorialidades deve ser vista como a mediação entre a sociedade e a natureza. Seu ponto de vista correlaciona-se com o que pensa Gallois (2004, p. 7) ao dizer que as “concepções nativas de território, quando existem e consideram suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de trocas de diversos tipos”.

Haesbaert (2009), compreendendo o território numa perspectiva integradora, no que diz respeito ao seu sentido abstrato ou real-simbólico, defende que todo território tem uma territorialidade, mas nem toda territorialidade necessita de um território, isso no sentido da efetiva materialidade. Esse conceito é participante do fortalecimento da identidade de uma sociedade, que quando construída em espaços desconhecidos, exigem grandes esforços e, por essa razão, “muitos abandonam, desistem, vão para outros lugares, mas há os que ficam, que resistem e que começam a re-construir um território onde as marcas de sua história serão fixadas” (MEDEIROS, 2009).

Como uma categoria constitutiva, a territorialidade considera o substrato da cultura na construção das identidades dos sujeitos (GALLOIS, 2004). Conforme Saquet e Briskievicz (2009, p. 6):

Os símbolos que compõem uma identidade não são construções totalmente eventuais; mantêm sempre determinados vínculos com a realidade concreta. Os vários conflitos pela defesa de fronteiras, por exemplo, demonstram que as referências espaciais permanecem relevantes para a definição ou fortalecimento de identidades. A própria memória (coletiva) de um grupo social precisa de uma referência territorial. O poder simbólico, desta maneira, pode fazer uso de elementos espaciais, representações e símbolos, constituindo uma identidade territorial. Esta é definida historicamente. Os territórios e as fronteiras são fundamentais para a construção das identidades, onde a alteridade fica muitas vezes condicionada a um determinado limite físico de reprodução dos grupos sociais.

Esses autores acreditam que a abordagem territorial reivindica um posicionamento político desambiguado, técnicas de pesquisa mais complexas e pesquisadores envolvidos com projetos que valorizam as identidades e os outros aspectos dos territórios num progresso incessante de conquistas sociais. Assim, o que

se pode entender sobre a territorialidade é que ela resulta da produção, das resistências, das manifestações e das mobilizações de determinados sujeitos e suas relações na busca por uma nova dinâmica transformadora que ampliam as possibilidades e dão novos significados aos territórios.

2.3.2 Resistência indígena

A resistência indígena, no Brasil, ocorre desde o início do período da colonização, mas o olhar eurocêntrico infundável ainda desconsidera a ação dessa população. Muitas lutas e estratégias essenciais para a existência foram estabelecidas para que os povos originários pudessem permanecer em seus territórios e com seus modos de vida. Diversos autores, como Pires (1990; 2004), Porto Alegre (1993; 1994; 1996; 1988); Barros (1993; 1998), Lévy (1993), Vidal (1995), Tavares (2015) e Oliveira (2020), abordam essa resistência a partir de diferentes aspectos, como, por exemplo, a cultura e a memória.

Porto Alegre (1993; 1994; 1996; 1988), Barros (1993; 1998), Vidal (1995) e Tavares (2015) entendem as resistências indígenas a partir do ângulo cultural. Esses autores defendem que os indígenas, ao serem obrigados a dividir o mesmo espaço com os invasores, elaboraram suas tradições por meio da “cultura de contato”, que possibilitou uma “resistência cultural” discreta que dava a impressão de que as populações nativas estavam colonizadas. Já Tavares (2015) compreende que a resistência indígena não se resumiu a estratégias de enfrentamentos, mas abrangeu “atitudes de silenciamento, recuo, convívio, integração e negociação com a sociedade regional circundante e o Estado” (p. 8). A autora entende essa resistência como um fato social que, na perspectiva de estratégia imediatista, passa a ser considerada um elemento da cultura.

Reconhecer a resistência indígena nessa dimensão permite que esses povos rompam com o silenciamento e etnocídio, que “está imbricada na luta anticolonial, antirracista e, para além da garantia de direitos, busca a autonomia e o bem-viver no território”, afirma Oliveira (2020, p. 35). Esse autor pensa a resistência a partir do compartilhamento das experiências e a produção da memória coletiva:

Nesse sentido, suponho que a ampliação da visibilidade discursiva sobre a dimensão sociopolítica do sofrimento, as experiências compartilhadas e a produção de memórias podem ser dispositivos que contribuem na resistência ao etnocídio, ao passo que sustentam a convivência com as diversidades

étnicas e a reprodução sociocultural dos modos de vida não hegemônicos (OLIVEIRA, 2020, p. 39).

Lévy (1993) defende que a memória é umas das principais resistências dos povos sem escrita. Pires (2004) diz que essa associação está imbrincada na relação entre lembrança e esquecimento. Nessa condição, a autora também reflete sobre poder:

Neste sentido, no período colonial, os colonizadores buscaram calar a voz dos povos indígenas que foram obrigados ao silêncio durante séculos. Entretanto, a memória coletiva desses povos não foi aniquilada. Eles, conscientes ou inconscientemente, perceberam que rememorar era um instrumento de resistência. Em suas práticas ritualistas, transmitidas e repassadas às novas gerações, continuaram consolidando suas identidades. Muito embora não tivessem escapado à instrumentalização dos poderes através da seleção do que se recorda e do que consciente ou inconscientemente se silencia, os povos indígenas entenderam que lembrar é resistir (PIRES, 2004, p. 27).

Mesmo com essas atitudes, que se expressam timidamente no presente, não podemos negar que o colonialismo conseguiu dilacerar àquele universo cultural. Mas, mesmo à frente desse desvalor, as populações indígenas continuam expressando as suas resistências por meio das suas lutas por território, das suas culturas que sobreviveram aos séculos violentos e se apropriam de aspectos impostos, como a escrita, para contar suas histórias a partir do local de fala do sujeito colonizado, como fazem os autores indígenas Munduruku (2009), Krenak (2019; 2020) e Jacupé (2020), entre outros. Esses autores trazem suas resistências por meio da criatividade e da arte, com a força de inspiração para uma resistência contínua de preservação da memória da terra, da retomada da relação harmônica com a natureza e de conhecer a história através das narrativas e simbologias indígenas.

Por fim, a partir dos apontamentos desses autores, percebemos que a resistência indígena pode ser analisada por diversos ângulos, os quais todos são considerados essenciais para sua legitimação.

2.3.3 Questão indígena

As primeiras discussões que mobilizamos em torno da questão indígena trazem aspectos que envolvem elementos da invasão do território brasileiro, o processo colonizador e as resistências, identidades e culturas dos indígenas, principalmente daqueles que habitaram os sertões do Nordeste. Nesse universo, alguns autores produziram trabalhos de grande relevância que contemplam todos esses aspectos e

contribuem na ressignificação da figura dos indígenas na história. Alguns desses, que serão utilizados como bases para a contextualização dessa pesquisa, foram produzidos por Porto Alegre (1993; 1999), Oliveira (2004), Boris Fausto (2006), Carlos Fausto (2010), Leite Neto (2006) e Gomes (2010).

A temática das questões indígenas tem tomado maiores proporções no cenário atual e podemos associar isso, em parte, à quantidade de trabalhos que se dedicam a investigar os processos que cingem essa população. Com isso, entre estas produções que estabelecem ligação direta com os desdobramentos propostos por essa dissertação, destacam-se Studart Filho (1931; 1962), Pompeu Sobrinho (1934), Girão (1991; 1996), Pompa (2001), Puntoni (2002), Pires (2004), Bezerra (2009), Vicente (2011; 2021) e Cruz (2018). Tais autores descrevem as características da etnia em evidência, os Payaku, destacando a “Guerra dos Bárbaros”, a introdução da pecuária, a inserção da religião e o massacre no aldeamento Madre de Deus, possivelmente ocorrido no monte Ereré, em Itaíçaba, que foram responsáveis pela reelaboração dos seus sistemas socioculturais.

Algumas características abraçam elementos essenciais da questão indígena pela sua pluralidade, como as que são elencadas por Cunha (1994): população, terra, direitos, alternativas e sociodiversidades culturais. Entre todas essas, a cultura será analisada com mais atenção por trata-se de uma grande representante das questões étnicas no nosso recorte espacial. Por meio dela, podemos perceber que os indígenas reivindicam suas identidades silenciadas e “as futuras gerações poderão encontrar exemplos, e quem sabe novos pontos de partida - de processos e sínteses sociais já postos à prova” (CUNHA, 1994, p. 134). Para seu entendimento, os trabalhos de Cunha (1994) e Porto Alegre (1993a) trazem apontamentos que entendem a cultura através de um caráter dinâmico, constantemente reelaborado pelas condições sociais dos sujeitos e como produto coletivo da vida humana.

Sabendo da variedade de situações que traçam as trajetórias dos diversos povos indígenas, é possível perceber os elementos que constituem a existência desses grupos étnicos em constante transformação. Dentro disso, considerar a pluralidade cultural, da qual os sujeitos contemporâneos se apropriam para reelaborar suas resistências, é compreender o passado contido no presente além das singularidades e lacunas a respeito do que se sabe dos povos indígenas (PORTO ALEGRE, 1993; 1996; 1999).

A questão indígena sempre esteve envolta de muitos empecilhos que a todo momento buscam desestruturar a vida, as culturas e as resistências das populações nativas. Por essa razão, traçar estratégias e políticas que garantam que esses povos exerçam seus direitos, é garantir que eles possam ter controle sobre seus territórios e suas vidas e possam se definir através dos seus processos e da sua autonomia. Desse modo, surge a necessidade de uma articulação que seja a favor dos povos originários e que respeitem as diversidades desses sujeitos.

3 VALE DO JAGUARIBE – ENTRE PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

No Vale do Jaguaribe, território caracterizado por sua resistência histórica, quando dominado pela economia do gado, também “foram criados os instrumentos de deixar viver e de fazer morrer” tal quais àqueles que Krenak (2020, p. 8) se refere ao falar que o modo de funcionamento da humanidade entrou em crise. Os processos de territorialização resultantes das instalações das fazendas e das missões religiosas no período colonial, colocaram os indígenas em um limbo, obrigando-os a produzir condições para se manterem vivos. Hoje, por razões semelhantes às do passado, este mesmo território passa por situações que degradam a natureza e exige das comunidades a reinvenção das suas territorialidades. Desse modo, considerada uma das únicas regiões sem remanescentes indígenas oficializados, veremos na sequência que o gado, a religião e os confrontos entre nativos e brancos foram os fatores responsáveis pela reformulação das territorialidades, resistências e traços socioculturais que se delinearam a partir de então.

3.1 O contato com o homem branco e a presença Tarairiú

Fausto (2006) discorre que ainda há dúvidas sobre as motivações que trouxeram os navegantes para este território hoje conhecido por Brasil, isso porque não se sabe se de fato as correntes marítimas alteraram as rotas ou se Pedro Álvares Cabral já possuía conhecimento do chamado “Novo Mundo” e estava encarregado de uma missão que o levasse rumo ao ocidente. Independente disso, acredita-se que no início da invasão, a relação entre os brancos e indígenas não foi conflituosa, pois devido o interesse em dominar as terras, os nativos foram vistos como “os únicos capazes de dar o conhecimento das terras e contribuir para as tropas com os homens necessários às diversas guerras” (PUNTONI, 2002, p. 50). Por esse motivo, os portugueses aceitaram, inicialmente, os ensinamentos indígenas, que por sua vez, nutriam uma íntima ligação com as condições naturais, a qual estavam adaptados e desenvolviam técnicas eficientes ainda desconhecidas no Velho Mundo. Nesse cenário, acatar os ensinamentos dos nativos tornou-se uma estratégia colonial para assegurar a vitória sobre a natureza e impor a “civilização” sobre os povos.

O primeiro conflito não contou com violência física, ele se deu a partir de um confronto biológico. Isso se deve ao fato de que os estrangeiros, que navegavam por longos períodos em mares abertos, tinham muitas doenças, como varíola, sarampo, doenças pulmonares e doenças venéreas, das quais seus corpos já haviam desenvolvido mecanismos de defesa. Quando esses homens tiveram contato com os povos indígenas, essas doenças foram transmitidas e essas populações tiveram suas vidas ceifadas, uma vez que seus corpos as desconheciam e, por isso, não eram tão fortes.

Iniciando com esse confronto biológico, que devastou inúmeras vidas indígenas, Fausto (2010) considera que o processo colonizador só começou a tomar forma depois das três primeiras décadas da invasão portuguesa. Dada a largada, o autor afirma que o principal objetivo era comercializar gêneros alimentícios e minerais preciosos ao continente europeu. A partir disso, começa o primeiro processo de territorialização colonial, caracterizado pela limitação das terras indígenas, pelo “exercício de relações de poder e a projeção dessas relações no espaço” (SOUZA, 2009, p. 60). Esse momento se efetiva com a entronização das atividades econômicas, a difusão da religião tomada pela “ideia de tornar os índios homens – civis” e os diferentes processos de integração e assimilação que remodelaram a vida, as tradições e as culturas dos indígenas (POMPA, 2001; LEITE NETO, 2006).

Conforme Fausto (2010), antes disso os indígenas dispunham das suas próprias dinâmicas socioculturais e estavam habituados a fazerem somente o necessário para garantir sua subsistência, o que não era difícil naquela época, tendo em vista que natureza esbanjava em abundância frutas, peixes e outros animais que eram a base da alimentação. Mas com a desterritorialização e as tentativas de controlar esse modo de vida, por meio da escravização e da religião, a relação harmônica com a natureza, por não se adequar ao padrão da civilização, foi a mais afetada e por isso eles foram “caracterizados como gente sem religião, sem justiça e sem estado” (FAUSTO, 2010, p. 10). Essa ideia equivocada, ainda difundida hoje, fortalece e resulta no preconceito que violenta os territórios e as vidas indígenas.

Anterior à chegada dos portugueses, as populações nativas eram diversificadas em termos de línguas e culturas, além de se distribuírem em “comunidades locais, relativamente móveis, com uma economia de subsistência baseada na horticultura, caça e pesca, de modo igualitário e descentralizado” (FAUSTO, 2010, p. 22). Pompa (2001, p. 26) defende que os indígenas “não eram certamente aquele bloco monolítico

que as fontes representam através de seus termos conotativos de uma alteridade negativa e genérica”. Mas foi a denominação “índio”, dada pelos portugueses, que os associaram àquilo que buscavam no Oriente, as “Índias Orientais”, que colocou os nativos nessa posição de seres primitivos e homogêneos.

Nesse sentido, para Jacupé (2020, p. 20), “o índio não se chamava e nem se chama de índio, o nome ‘índio’ veio dos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito ‘índio’ habitava o Brasil antes mesmo de o tempo existir”. Em essência, o autor expressa que os “índios” são seres humanos que, em ligação com a natureza, puderam expressar sua cultura e civilização. Por isso, a existência dessas populações não deve ser resumida à visão eurocêntrica, tendo em vista que as experiências indígenas são carregadas de significados, como podemos ver nas palavras, que são consideradas espíritos, que por sua vez é silêncio e som (JACUPÉ, 2020, p. 21). Sobre isso, o autor faz a seguinte colocação:

O silêncio-som conta com um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entoado, torna-se, passa a ser, ou seja, ganha um tom. Antes de existir a palavra ‘índio’ para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito índio espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidade, em clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, que por sua vez, constituem nações. Os mais antigos vão parindo os mais novos (JACUPÉ, 2020, p. 21).

Por esse ângulo do silêncio-som entoado, os povos indígenas do Brasil foram grosseiramente divididos e rivalizados, em dois grupos: Tupi e Tapuia. Essa errônea divisão, produto da ambição colonial, colocava de um lado os povos que consideravam mais “civilizados” e, de outro, grupos tidos como “selvagens”. Em relação a essa dicotomia, Monteiro (2001, p. 184) toma a seguinte posição:

As origens do paradigma Tupi-Tapuia remontavam tanto à ambivalência da percepção europeia do índio, ora inocente e feliz, ora bárbaro e maldoso, quanto à própria política indigenista dos portugueses, que alternava posturas favoráveis a alianças e assimilação com práticas de extermínio deliberado. Se é nos primeiros relatos e crônicas coloniais que se encontra esta clara distinção entre grupos da “língua geral” e “tapuias”, esta visão foi aprimorada pelos historiadores e escritores do século XIX, que tomavam o Tupi do século XVI como símbolo maior da nacionalidade.

Havia uma dualidade no paradigma Tupi-Tapuia. O Tupi se referia aos grupos nativos que dominavam a faixa litorânea de norte a sul e que, pelo olhar dos portugueses, eram povos mais fáceis de domesticar. Diferente dos Tapuia, que eram os povos distribuídos pelos sertões semiáridos, que falavam línguas descritas como “travadas, roucas e ásperas” e tinham seu comportamento considerado “bárbaro” (CRUZ, 2018, p. 45). A distinção da língua desses povos no processo de

ocidentalização foi o elemento mais importante, principalmente para os jesuítas, que tentavam entendê-las para compreender os hábitos, as culturas e as estratégias de guerras, para, então, fazer a substituição pelo Evangelho (PUNTONI, 2002).

O primeiro grupo, os Tupi, eram percebidos pelos europeus como felizes e inocentes. Enquanto o outro, denominados como “Tapuia”, termo pejorativo que coloca em dúvida a civilização e humanidade dos indígenas dos sertões semiáridos que eram vistos como um fardo pesado, com barbárie e maldade (MONTEIRO, 2001). Os “Tapuia”, por sua vez, se declaravam como “Otshicayaynoe”, ou como Tarairiu, que são os termos corretos que devem ser utilizados para referir-se aos povos indígenas dos sertões semiáridos (MEDEIROS FILHO, 1999). Mas, de fato, o que liga essas duas populações é que elas foram esmagadas pelo processo que objetivava dominar o território, por meio de uma “catástrofe demográfica” e uma série conflitos. A respeito disso, Monteiro (2001, p. 75) descreve:

A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligadas às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais, mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação.

No Brasil, especialmente no território que compreendemos como Nordeste, as relações de dominação foram instaladas primeiramente no litoral e só depois adentram nos sertões semiáridos. Esse território, devido ao clima e com a presença de populações nativas com os hábitos de sobrevivência baseados no conhecimento da natureza, parecia impenetrável aos europeus colonizadores (FERRAZ; BARBOSA, 2015). Nessa parte da região, o contingente da população autóctone Tarairiu, considerada a mais antiga de todo o território do hoje Brasil, era vista como um mundo à parte da alteridade e como antítese da sociedade Tupi (PUNTONI, 2002, THEBERGE, 1969; MONTEIRO, 2001). As características desse grupo ainda são vagas, escassas e bem gerais de toda a nação. A maioria delas foram coletadas por cronistas que estiveram em contato com esses povos ou foram repassadas pelos Tupi, que os observavam como inimigos e caracterizava-os como “o traiçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização” (MONTEIRO, 2001, p. 172).

No Vale do Jaguaribe, a resistência de uma etnia da nação Tarairiu, a Payaku, teve forte influência frente ao processo da ocupação do território e do contato interétnico. No que consiste ao povoamento deste território, Bezerra (2009), que considera a região jaguaribana como ponto de partida da história do sul cearense, aponta que a região do Jaguaribe foi uma das primeiras a receber povoadores portugueses. Tratando-se de um vasto espaço geográfico no sertão semiárido, o autor constata que até 1681 ainda não havia a presença branca, nem mesmo próximo da foz do rio Jaguaribe, que foi por onde começou a ocupação. Os brancos até conheciam essa parte do território, mas ainda não o exploravam.

No que se refere ao período anterior à chegada dos criadores de gado, o território já estava ocupado pelos Payaku, que se distribuíam em áreas próximas à Ribeira do Jaguaribe. Não se sabe muito bem das particularidades dessa população, mas as suas características são compreendidas através dos aspectos gerais dos Tarairiu, que, por serem mal interpretados, foram colocados como revoltados e subalternos. Com isso, apresentaremos inicialmente algumas das características sobre os costumes, hábitos e fisionomias desse grupo que foram registradas pelo cronista holandês Elias Herckman (1639 apud POMPEU SOBRINHO, 1934) e por outros autores, como Medeiros Filho (1999) e Monteiro (2001). Importante salientar que as observações foram feitas, principalmente por estrangeiros, e por isso algumas informações são estereotipadas e até mesmo preconceituosas.

Nesse sentido, sobre as descrições físicas desse povo, esses autores indicam que os homens possuíam estatura elevada, enquanto as mulheres eram mais baixas; seus corpos eram robustos, sem pelos, com ossos fortes e dispunham de muita força física. Havia também o costume de pintar o corpo com tintas extraídas do urucu e do jenipapo; além de andarem com adereços confeccionados com penas de aves, ossos, pedras e madeira das árvores. O mais próximo que temos da representação Tarairiu, é uma pintura feita pelo artista holandês Albert Eckhout (1643), que esteve em contato com esses indígenas em 1637. O diferencial das obras deste artista para outros que fizeram algumas representações, é que ele produziu suas obras com base no que ele observava, diferentemente de outros artistas que retrataram indígenas sem antes ter visto um. Nas Figuras 11 e 12, na sequência, podemos contemplar as pinturas deste artista, mas é importante salientar que mesmo em contato com indígenas, esses retratos ainda são marcados pela visão estereotipada e eurocentrada.

Figuras 11 e 12: Homem e mulher Tarairu

Fonte: Albert Eckhout, 1643.

Outra característica destacada a respeito dos Tarairu era o comportamento nômade. Os registros trazem informações de que as diásporas ocorriam, principalmente, nos períodos mais secos, quando os nativos desciam em direção ao litoral para encontrar alimentos com mais facilidade. Nessas migrações, as plantações de caju tinham valor místico para esses indígenas, pois além do fruto ser utilizado na alimentação, ele possuía uma simbologia mística devido à produção de um líquido alucinógeno. Herckman (1639 apud POMPEU SOBRINHO, 1934) descreveu que os acampamentos onde se estabeleciam durante o percurso, eram construídos com palhas e madeiras das árvores. Essa informação entra em conflito com o que defende Andrade (1965), ao dizer que esses povos se deitavam no chão, sem palha, sem folha e sem nenhuma cobertura.

Os Tarairu eram muito obedientes aos seus líderes, sendo que a distinção entre eles e seus chefes se dava da seguinte maneira:

O cabelo do rei é cortado na cabeça como uma corôa e em ambos os polegares ele traz as unhas compridas, o que fora dele, ninguém mais pode trazer. Os seus amigos e capitães têm as unhas compridas em todos os dedos, exceto nos polegares, cujas unhas cortam rente para não minguar a honra do rei. Quanto ao mais, é entre eles mais honrado quem tiver as unhas dos dedos mais compridas (HERCKMAN, 1639 apud POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 19).

Por mais que algumas dessas características sejam o mais próximo que temos do que era a diversidade desses nativos, ainda é importante que não tomemos como

total verdade, pois os cronistas tiveram contato com esses povos em momentos peculiares, principalmente em períodos de guerra. Por essa razão, algumas descrições mais barbarizam os nativos, do que os descrevem. Isso pode ser observado nos relatos de Herckman (1639) quando ele fala sobre a religião dos Tarairiu e associa os rituais a cultos ao diabo e a espíritos malignos.

De acordo com Medeiros Filho (1999, p. 253), os Tarairiú cultuavam as estrelas, especialmente a Ursa Maior, chamada de Setentrião entre eles.

Ao divisarem pela manhã, tal constelação, alvoroçavam-se e dirigiam-lhe cantos e danças. Suas lendas descreviam uma raposa que teria suscitado contra eles o ódio do seu deus, que deles afastou a proteção. Conservavam a tradição de que, em tempos remotíssimos, encontravam alimentação sem necessidade de esforço, gozando ademais de uma ótima vida. Tais facilidades haviam sido perdidas em consequência da ofensa feita ao Setentrião, que de tal forma os condenara ao sofrimento.

Uma das divindades misteriosas dessas populações era Houcha (Uxá), que estava associada a morte e recebiam os parentes após o falecimento (MEDEIROS FILHO, 1999). Além disso, o autor aponta que os sacerdotes, pajés e feiticeiros possuíam papel importante, pois eles eram o canal da comunicação com os seres divinos:

Nada do que interessava à comunidade era resolvido sem o conselho dos sacerdotes. Segundo o testemunho pessoal de diversos cronistas, os feiticeiros tapuias conseguiam a materialização de espíritos sob a forma de animais ou de tapuias. Deixavam-se invadir pelos espíritos malignos, e começavam a proferir profecias. Os feiticeiros costumavam dirigir-se a locais ermos, a fim de manterem contatos pessoais com os chamados demônios (MEDEIROS FILHO, 1999, 253).

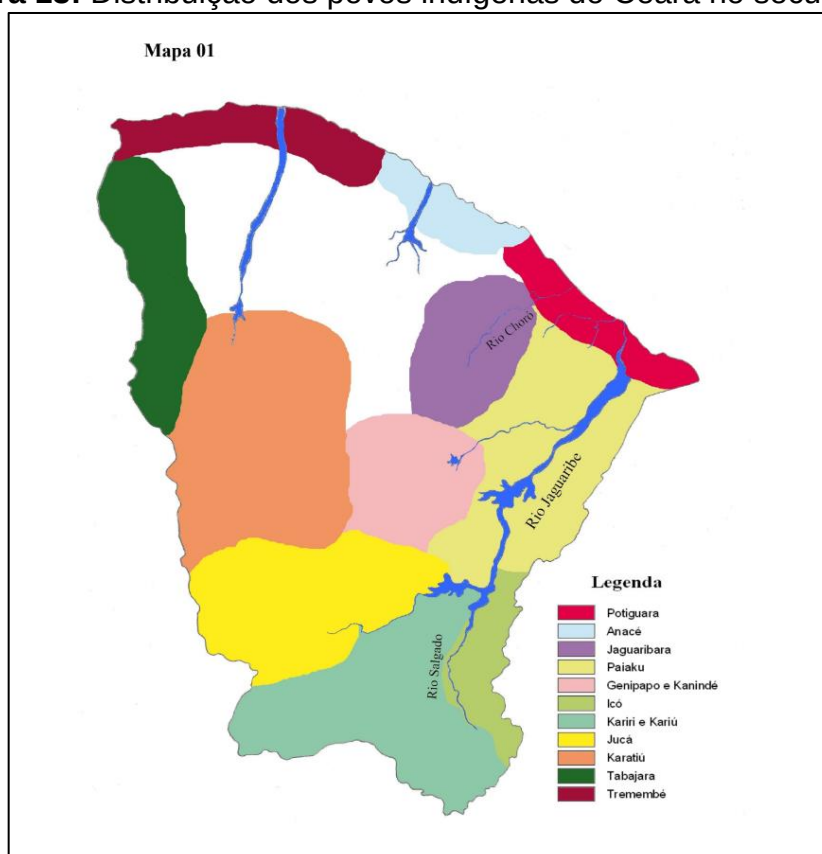
Com o projeto colonial, as crenças e os costumes desse grupo foram silenciados e por isso esses povos confrontaram, incansavelmente, os brancos. O principal episódio, já mencionado, a “Guerra dos Bárbaros”, influenciou diretamente na existência desses povos e colaborou com a consolidação de muitos territórios, como o Vale do Jaguaribe. Em relação a esse espaço, de acordo com Lima (2002, p. 4), “o grande motor da colonização foi a pecuária, que se impondo e superpondo-se ao espaço indígena, ela foi indutora de novos parâmetros produtivos e culturais”. Nesse sentido, novos espaços se expressaram através das manifestações antrópicas, com a invasão dos homens brancos e a exterminação dos povos indígenas, e se reestruturaram conforme os sistemas socioculturais impostos

3.2 Os povos indígenas do Vale do Jaguaribe

Oliveira (2013) considera o movimento indígena do Ceará como um dos mais autônomos, em razão de manter o diálogo com agentes governamentais e não governamentais. Ela aponta que o Ceará tem vivido uma efervescência, dos sertões ao litoral, com o surgimento de novos grupos étnicos que se mobilizam, criam redes de diálogos entre si e ganham destaque no cenário político indigenista nacional. A mobilização desses grupos firma-se desde muito antes do tempo presente, pois se agora movimentos indígenas buscam o reconhecimento étnico, durante o período colonial as mobilizações estavam centradas na luta pela existência para que no futuro não houvesse a necessidade da reemergência.

Voltando ao período colonial, antes que a Capitania do Siará fosse invadida pelos brancos e bois, percorriam por essas terras e pelas margens das ribeiras uma grande diversidade de grupos nativos. Nesse sentido, Vicente (2011) produziu um mapa (Figura 13) na tentativa de delimitar os territórios que alguns desses povos estavam distribuídos durante o século XVII:

Figura 13: Distribuição dos povos indígenas do Ceará no século XVII



Fonte: Vicente, 2011.

Ao observarmos esse mapa, atestamos que praticamente toda a capitania se encontrava ocupada por etnias indígenas. Todavia, não é possível dizer que todos os grupos indígenas deste território aparecem nesse mapa, isso porque devido esse registro ter sido feito pelos colonizadores e em razão do comportamento baseado no nomadismo, alguns grupos não foram registrados em suas determinadas extensões territoriais. Mas mesmo essas etnias não tendo sido apresentadas, sabemos a influência e a importância de cada uma na construção deste território. Mais adiante, no decorrer do texto e das considerações que serão postas, apresentaremos como esses povos estão distribuídos atualmente.

Centralizando o olhar no Vale do Jaguaribe, Studart Filho (1962), Theberge (1969) e Cruz (2018) destacam que essa região era ocupada pelas mais diversas etnias, dentre as quais se destacavam os Ikó, os Inhamum, os Potyguara, os Jaguarybara e os Payaku. Studart Filho (1962, p. 62) cita que alguns grupos “apesar de não viverem propriamente no Ceará, incursionavam amiúde pelas terras do baixo Jaguaribe”, e entre estes estavam os Javó, Jenipapoassu, Quitariú, Quixelô, Quexerariú e os Tucuriju. Algumas das nomenclaturas geram incertezas, pois muitas delas se repetem, enquanto outras desapareceram ou mudaram em decorrência dos estudos que ao longo do tempo modificaram a ortografia (THEBERGE, 1969).

Fazendo uma breve apresentação desses povos que ocupavam a ribeira do Jaguaribe, em seu médio curso, destacamos, primeiramente, os Ikó, que atualmente dão nome a um município do estado do Ceará (Icó). De acordo com Studart Filho (1962, p. 42), esse grupo:

Assistia na região que se estendia das margens do Salgado e Jaguaribe até o Rio do Peixe. Índios de corso, como eram então chamadas as tribos saqueadoras e rapinantes, tais depredações fizeram nas terras do Jaguaribe que o Capitão mór Fernão Carrilho organizou, em 1694, uma expedição para bate-los, sob comando de Francisco Dias Carvalho. Pacificados alguns anos depois, em 1700, pelo padre João de Mattos Serra, foram eles aldeados no local onde está hoje edificada a cidade de Souza, na Paraíba do Norte.

Somados a esse grupo, estavam também os Inhamum, que hoje batizam uma região socioeconômica do sertão cearense (Inhamuns), localizada no alto curso do rio Jaguaribe. Conforme coloca Theberge (1969, p. 82), os povos desse grupo:

Habitavam nas margens do Jaguaribe, entre os Quixolôs e os Jucas; foram aldeados em São Mateus por frades carmelitas. A sua estada entre os Montes e os Feitosas foi causa de serem completamente destruídas na guerra que se fizeram estas duas famílias, nos princípios do século 18.

Outro grupo, denominado Payaku, que estará em evidência nesta dissertação, habitava a porção do baixo curso do Jaguaribe e era tido como o mais temido da região. Vicente (2011, p. 33) chama a atenção para as diversas grafias que aparecem relacionadas a esse grupo, tais como: Paiacu, Baicu, Baacu, Pacaju, Pajacu, Paacu, Baiquis, Baquaes – ou até mesmo Payaku. De acordo com Studart Filho (1962), esse grupo circulava entre o rio do Peixe, na Paraíba, o rio Assú e a Chapada do Apodi, no Rio Grande do Norte, e o rio Jaguaribe, no Ceará.

Girão (1991) menciona que os Payaku, em suas andanças, chegavam até as proximidades de Fortaleza de Nossa Senhora d'Assunção, atual capital do Ceará, e lá realizavam levantes contra os invasores e indígenas que se encontravam em situação de aldeamento. A autora aponta que no ano de 1666 os Payaku realizaram a primeira tentativa de um levante contra a missão de Parangaba (atual bairro de Fortaleza), mas não obtiveram sucesso. Alguns dos confrontos entre esse grupo e os invasores, se davam devido os roubos de gado. O motivo que levavam os indígenas a roubarem esses animais, estava relacionado ao fato de que a presença do gado não era comum antes da chegada dos invasores, e por conta disso, os nativos começaram a perceber esses animais como alimento.

Os Payaku representaram um sério problema aos colonizadores por estarem localizados em uma região estratégica, impedindo o comércio do gado entre as Capitanias do Siará e de Pernambuco (BEZERRA, 2009). Essa etnia era considerada muito forte, além de serem uma grande ameaça para os colonizadores que não conseguiam combatê-los. Para conseguir êxito sobre os Payaku, os invasores investiam em ações incisivas que contavam com a ajuda de outros grupos indígenas tradicionalmente inimigos, como os Potyguara e os Jaguarybara (ANTUNES, 2016).

Os Potyguara, segundo Studart Filho (1962), representavam o ramo Tupi e tiveram os Payaku como rivais. Esse grupo ocupava trechos litorâneos entre a Paraíba, o Rio Grande do Norte e o Ceará. No território cearense, a presença desse grupo é marcada na região do litoral mais próxima da foz do Jaguaribe, mas acredita-se que eles também se espalhavam por outros pontos da costa (STUDART FILHO, 1962). Os Potyguara, aldeados nas primeiras missões jesuítas no Ceará, no ano de 1671, solicitaram permissão à Coroa para fazer guerra contra os Payaku no baixo Jaguaribe (ANTUNES, 2016). Eles tiveram o aceite, mas esse confronto, assim como outros que foram realizados pela Coroa, não lograram êxito.

Outro grupo dessa região que também aparece como inimigos do Payaku foram os Jaguarybara. Vicente (2011) menciona que esse grupo era uma espécie de força militar e estavam aliados aos portugueses. Eles localizavam-se “na região compreendida entre a margem esquerda do rio Jaguaribe e o maciço de Baturité, estendendo-se até as proximidades do litoral” (p. 29). Segundo o autor, os portugueses consideravam esses indígenas poderosos e por isso evitavam qualquer conflito na tentativa de mantê-los subordinados aos seus interesses. Em quase todas as tropas enviadas para confrontar os Payaku, havia integrantes da etnia Jaguarybara. Vicente (2011) defende que há uma possibilidade dos confrontos entre estes indígenas, Jaguarybara e Payacu, serem motivados pelas disputas dos territórios que costumavam ocupar em determinados períodos na ribeira do Jaguaribe, mas que os colonizadores teriam se apropriado desse discurso como estratégia para preservar seus interesses.

Todos esses povos tiveram bastante importância na consolidação do território e nos traços culturais que se estabeleceram. Como exemplo dessa influência, talvez a de maior relevância para este estudo, diz respeito a um hábito dos Payaku que atualmente ainda continua sendo preservado como uma herança cultural: o trançado da palha da carnaúba. Infere-se que essa palmeira era abundantemente encontrada nas várzeas do Jaguaribe, possibilitando ser utilizada de inúmeras maneiras pelos povos nativos que souberam usufruir de suas potencialidades.

Vicente (2011) menciona duas formas de usos da palha de carnaúba pelos Payaku: a primeira, esse material era utilizado nas estruturas dos acampamentos durante as diásporas; a segunda, como esses indígenas não usavam roupa, os homens escondiam o pênis com a pele e amarravam com um anel feito com palha. Atrelado a isso, Barroso e Cunha (2008 apud SILVA, 2020) citam que esses indígenas confeccionavam artefatos como pincéis, vassouras, espanadores e esteiras para deitar-se sobre elas na hora de dormir. Essa informação torna-se mais interessante, dada o fato que no Vale do Jaguaribe, com destaque para os municípios de Itaiçaba, Aracati e Palhano, a prática artesanal com a palha da carnaúba ainda ser bastante evidente.

Os Payaku, ao que veremos no tópico seguinte, foram os mais resistentes ao processo colonizador da ribeira do Jaguaribe, que se alastrou na então “Guerra dos Bárbaros”. A atividade pastoril, os aldeamentos, presídios e toda a violência desse período os deixaram vulneráveis a um massacre que induziu seu “desaparecimento”.

Diante disso, saliento que todos os grupos indígenas aqui citados tiveram importância na formação do território do Vale do Jaguaribe, mas os Payaku entram em cena nesta pesquisa por suas ações de resistência e pela influência da atual socioculturalidade da região que se expressa através dos hábitos, culturas e tradições abordadas ao longo dessa dissertação, centradas no artesanato da palha de carnaúba.

3.3O salgado da carne, do suor e do sangue

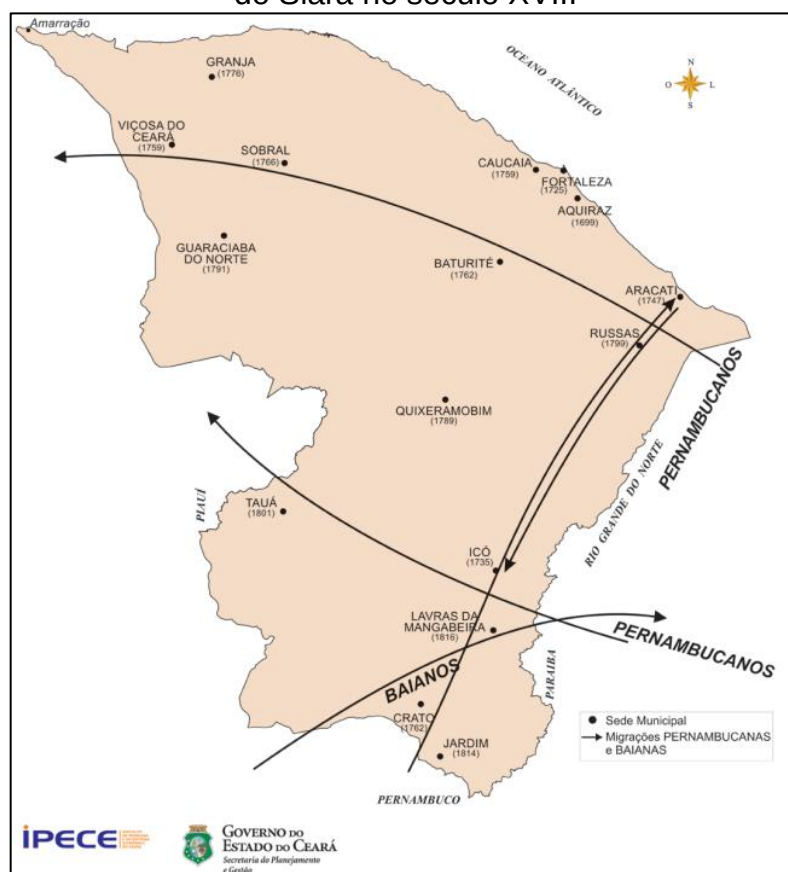
Lima (1997, 2020), ao falar sobre a colonização na Capitania do Siará, discorre que nela não havia Mata Atlântica para explorar, e por essa razão a colonização ocorreu dos sertões semiáridos em direção ao litoral. O autor aponta que durante o século XVII, a costa oceânica cearense ainda não havia sido povoada, mas enquanto isso, o interior da Capitania fervilhava com as boiadas, feiras e missões jesuíticas que se davam seguindo o curso da ribeira do Jaguaribe e de seus afluentes. Entre esses canais de vida e morte, enquanto que a ocupação se efetivava por parte dos criadores de gado, iam sendo delimitadas as fronteiras que, mais tarde, transformariam o território jaguaribano em palco de intensas disputas.

O interesse pela região do Jaguaribe para a instalação das fazendas se dava pela grande disposição dos recursos naturais. Valverde (1967, p. 246) afirma que além dos rios, uma série de outros elementos como a “vegetação rala da caatinga, o relevo suave, o mercado da região açucareira adjacente e os afloramentos salinos espontaneamente procurados pelos animais” facilitaram a ocupação. Souza (1995, p. 78) defende que as características físicas de um local “podem ser de crucial importância para a compreensão de gênese de um território ou do interesse por tomá-lo ou mantê-lo”, mas são as “relações de poder projetadas no espaço” que definem o território (p. 87). Para o autor, há uma fluidez no território que permite que ele faça e se refaça rapidamente, dando a sua existência um caráter regular, mas logo periódico. Além disso, existe uma série de noções, como o poder, a violência, a dominação, a autoridade e a competência que são inerentes e se sobrepõem a ele.

A vista do exposto, podemos observar que na produção territorial cearense, mais especificamente da região jaguaribana no século XVII, todas essas noções se entrelaçaram. Na ribeira do Jaguaribe, na medida que se instalavam as fazendas, vários núcleos populacionais, mais tarde chamados de vila, se ergueram. Ao longo do tempo, essas vilas superaram as fazendas e estabeleceram a ordem cartorial e o

domínio do poder central (LIMA, 1997). As primeiras pessoas a se instalarem para povoar a ribeira do Jaguaribe, assim como do restante da capitania, vinham de vários lugares, principalmente das Capitânicas da Bahia e de Pernambuco, seguindo as rotas dos Sertões de Fora e os Sertões de Dentro (ABREU, 1998), como podemos observar na Figura 14:

Figura 14: Caminhos percorridos pelos primeiros migrantes em direção a Capitania do Siará no século XVIII



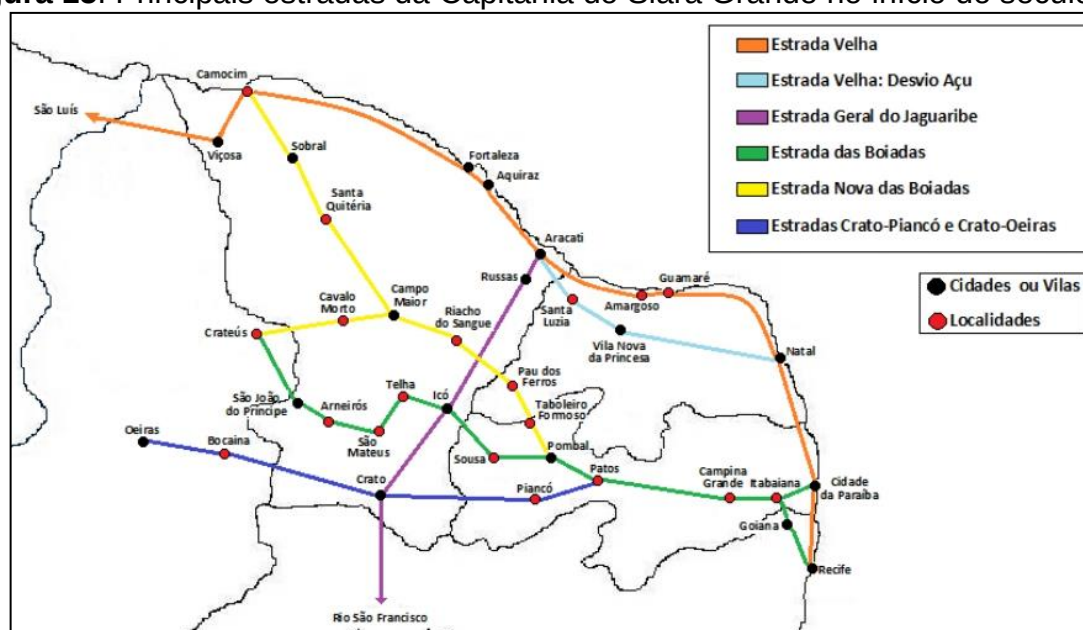
Fonte: Pontes, Albuquerque e Medeiros (2012).

Como podemos observar na Figura 14, a região do Vale do Jaguaribe era cortada pelas boiadas vindas da Capitania de Pernambuco por via de mão dupla, tanto desciam para o litoral, quanto subiam para os sertões. As duas primeiras vilas, correspondentes aos atuais municípios de Aracati e Russas, foram erguidas pelos homens dessa capitania. Santa Cruz do Aracati, como era chamada essa primeira vila, era a “boca do sertão” e foi a única posicionada no litoral que prosperou, pois todas as mercadorias da região do Jaguaribe transitavam por ela (LIMA, 1997; LIMA, 2002). Essa vila influenciou toda a capitania devido aos seus agentes modeladores centralizados no poder econômico, político e na igreja (BARBOSA, 2011). Já Russas, antes chamada de São Bernardo de Russas, estava situada mais no interior e possuía

menor destaque. De acordo com Lima (1997) e Lima (2002), essa vila foi a sétima data de sesmaria da Capitania do Siará e os seus fundadores, além de instalar fazendas de gado, também praticavam a agricultura.

O escoamento dos rebanhos entre essas duas vilas até a Capitania de Pernambuco percorria a “Estrada Geral do Jaguaribe”, a mais importante e de maior relevância para o comércio da época (GOMES, 2010). Havia outras estradas, mas só a do Jaguaribe acessava as maiores feiras de gado. Iniciando no Aracati, Lima (2002) afirma que essa rota deslocava-se seguindo o curso do rio Jaguaribe e atravessava a vila de Russas até chegar ao rio Salgado, em Icó. Depois, passando pelo Crato, seguia em direção ao médio São Francisco. Na figura 15, observamos as principais estradas da Capitania do Siará no início do século XIX:

Figura 15: Principais estradas da Capitania do Siará Grande no início do século XIX



Fonte: Nogueira, 2016.

Girão (1996) salienta que, no começo, o negócio do gado não era tão satisfatório, pois os animais eram levados a pé e devido aos vários dias de caminhadas pelos sertões, perdiam peso e, conseqüentemente, a qualidade para o abate. Sobre isso, a autora destaca que:

Os prejuízos se faziam mais comuns com os rebanhos das áreas próximas ao litoral, faltando a essas reses condições de competir no mercado com o gado das capitanias mais próximas das feiras e de melhores estruturas físicas. A impossibilidade de concorrer comercialmente com os rebanhos oriundos dos sertões da Capitania e de suas vizinhanças faz com que os fazendeiros da área litorânea, já a partir da primeira metade do século XVIII passem a exportar seu gado abatido transformado em carne-seca salgada e em couro (GIRÃO, 1996, p. 72).

Com prejuízo na comercialização, os criadores de gado começaram a abater os animais no próprio lugar de origem. O resultado disso foi a criação das oficinas de carne, também chamadas de charqueadas (BARBOSA, 2011). Na região do Jaguaribe, o principal centro onde essas oficinas foram instaladas foi na Santa Cruz de Aracati, em razão das condições geofísicas do litoral, como os ventos constantes e o sol abrasador, serem propícias à secagem e a salga da carne (GIRÃO, 1996). Sobre a prática da salga da carne, realizada a partir da desidratação ao sol e no vento, a autora comenta que ela foi transferida dos indígenas para os vaqueiros, mas Braga (1947), por outro lado, prefere dar essa credibilidade a um anônimo.

No contexto das charqueadas, a vila Santa Cruz de Aracati tornou-se “o pulmão econômico” da Capitania do Siará no século XVIII (LIMA, 2002). Nela chegavam rebanhos de diversas regiões, tanto litorâneas quanto sertanejas, para que os animais pudessem ser abatidos e transformados em carne-seca, a então carne-de-sol (GIRÃO, 1996). Além disso, essa vila possuía um porto de mar acessível por onde a mercadoria era exportada. Com as charqueadas, iniciaram a formação das feiras de gado, sendo que umas das mais importantes da região jaguaribana foi firmada nas proximidades desta vila, onde hoje situa-se o município de Itaiçaba.

A chegada dos comerciantes no litoral e a sua entronização no sertão semiárido jaguaribano reformulou o território, causando transtornos no sistema sociocultural dos indígenas que estavam ali. Puntoni (2002) observa que a ocupação pela pecuária provocou conflitos e levantes por duas razões: a primeira se dava pela extrema avidez que essa atividade econômica se estabelecia nos territórios; e a segunda pela maneira como o gado era criado solto nos pastos. A presença desses animais promoveu interesse nas populações indígenas que “viam nos animais soltos a possibilidade de satisfazer suas necessidades alimentares” (PUNTONI, 2002, p. 45). Por essa razão, por estarem espalhados nas matas, não era difícil capturá-los, e com isso, ao pegá-los, os indígenas eram tidos como um problema para a economia local.

Após os indígenas serem julgados como prejuízo econômico, os confrontos realizados contra eles eram tendenciosamente para “limpeza do território” (PUNTONI, 2002). Nesse momento, o interesse não era mais de captura para a escravização, mas sim, derramamento de sangue e matança para abrir espaço e instalar fazendas, ou seja, não eram mais guerras de conquista, e sim extermínios. Em consequência disso, aos indígenas que resistiram nos sertões só restaram características que os barbarizam por defender a sua vida e a natureza do cruel e violento projeto civilizador.

Além disto, tendo em vista que a atividade pastoril não gerava lucros suficientes para comprar negros escravizados, os indígenas foram submetidos ao trabalho escravo. No contexto das fazendas, Lima (1997, p. 34) aponta que essas populações, ao serem “domesticadas”, eram “transformadas em vaqueiros e em jagunços, ou então recrutados a fim de lutarem contra tribos irmãs recalcitrantes”. Esse novo sistema exigiu dos indígenas uma nova reformulação do seu modo de vida e a alteração dos seus costumes, hábitos e culturas.

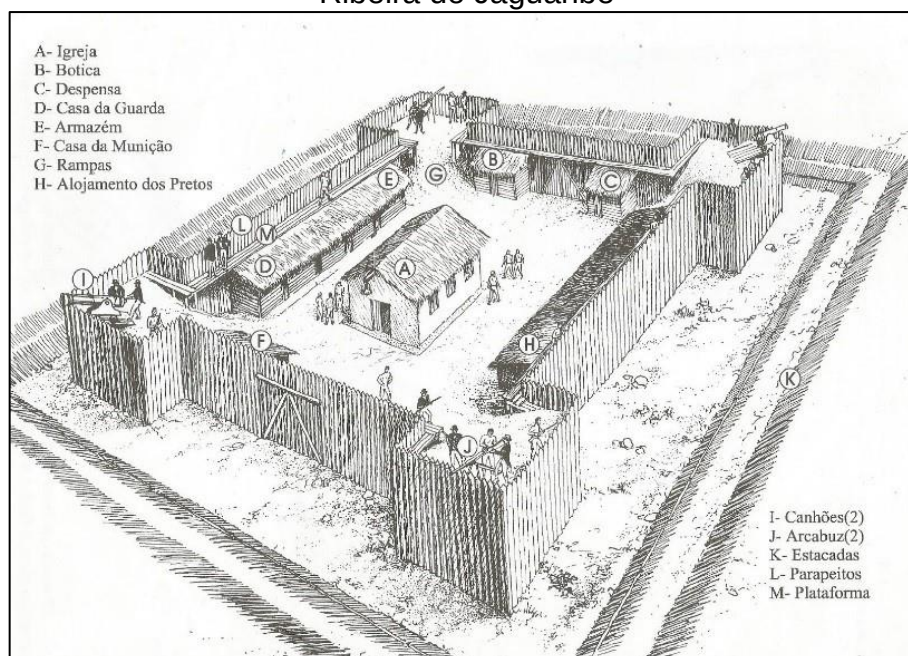
Desse modo, considerando que cada território possui suas próprias redes locais e condições ambientais, como discorre Saquet (2009), no Vale do Jaguaribe não era diferente. Antes da chegada dos fazendeiros, as populações indígenas possuíam suas próprias territorialidades e condições de vida que foram devastadas pela introdução das boiadas. Nesse período, no Vale do Jaguaribe, os indígenas da etnia Payaku, devido a sua localização estratégica por onde passava a Estrada Geral do Jaguaribe, mostraram maior resistência e dificultaram a interiorização da pecuária e a efetivação da ocupação branca nesse território. Já os Potiguara e os Jaguaribara, situados próximo do litoral, e possivelmente se espalhando também pelo sertão jaguaribano, foram os primeiros a se aliarem aos colonizadores, passando a integrar as tropas que confrontaram os Payaku (STUDART, 1962).

Esse grupo Tarairiu, como já citado no tópico anterior, era o mais temido da região, além de serem adeptos a guerras. A maneira como se organizavam nas batalhas diferenciava-os dos outros povos, pois eles não marchavam em ordem, o que causava certa estranheza e confusão nos inimigos que eram surpreendidos nas emboscadas que eles arquitetavam (POMPEU SOBRINHO, 1934; VICENTE, 2011). Por conta disso, construiu-se uma imagem de barbárie em relação a eles. Vicente (2011) indica que os primeiros relatos da etnia Payaku são datados em 1660, quando teriam ocorrido os primeiros contatos com os colonizadores, que ao que parece não foi provocador. O autor dá a entender que ao longo dos anos, quando os brancos passam a ocupar esse território, esses indígenas foram submetidos ao trabalho escravo, gerando conflitos que se tornaram mais intensos a partir da década de 1680, um ano antes da efetiva ocupação da ribeira do Jaguaribe. Foi em razão desse contexto, que as autoridades, os militares e os indígenas aliados iniciaram um processo de organização para combater os Payaku do Jaguaribe.

Os conflitos contra esse grupo enquadraram-se no âmbito da “Guerra dos Bárbaros”, período marcado pela fúria dos criadores da pecuária e a resistência

indígena. No primeiro momento, as muitas tentativas para controlar os Payaku não foram tão eficientes. Gomes (2010) discorre que durante esses conflitos, os moradores que haviam se estabelecido com as fazendas de gado se sentiam ameaçados pelos Payaku e relatavam que esses indígenas roubavam e matavam os animais e ainda dificultavam a condução das boiadas. Com isso, para tentar controlar esses indígenas, construíram no ano de 1695 o Forte Real de São Francisco Xavier, representado na Figura 16, considerado o embrião da cidade de Russas, conhecido como Presídio da Ribeira do Jaguaribe (GOMES, 2010; VICENTE, 2011).

Figura 16: Representação do Forte Real de São Francisco Xavier, o Presídio da Ribeira do Jaguaribe



Fonte: Prefeitura de Russas, 2019.

O Forte Real de São Francisco Xavier foi construído no mandato do capitão-mor Pedro Lelou, que ao tomar posse do cargo em meados da década de 1690 enviou seu filho, Antônio Lobo de Albertin, junto de 50 homens, a uma expedição no Jaguaribe com objetivo de buscar os líderes dos Payaku para negociar paz (GOMES, 2010; VICENTE, 2011). Para Vicente (2011, p. 87), a intenção desse presídio era “servir de barreira ao avanço dos nativos e oferecer alguma segurança aos moradores”. O autor assegura que sua instalação idealizava “mais uma forma de garantir o domínio sobre uma região já conquistada aos indígenas, que, após o início da década de 1690, recuava gradativamente para o interior dos sertões, do que uma estratégia ofensiva de batalha” (p. 88). Nessa expedição, conforme o autor, Antônio Lobo de Albertin levou para seu pai os líderes Payaku, Mathias Peca e Jenipapuassu,

que mais tarde estariam aldeados sob as ordens do padre João da Costa. Os aldeamentos foram a outra face da colonização que colocou em evidência a desvantagem dos nativos frente a esse processo. Nesse contexto, os indígenas, além de enfrentarem a pecuária que se instalava de forma violenta, matando e escravizando, ainda tinham que disputar o território com Igreja, que se apresentava como conivente do processo dominador.

Até a consolidação do território jaguaribano, com a efetivação da pecuária e o domínio religioso sobre as populações indígenas, todas as relações, redes e identidades se cruzaram. No aspecto da violência, para além das fazendas de gado, Puntoni (2002) considera dois fatores causadores de conflitos: o primeiro, a dominação militar, que é percebida através da instalação do Forte; e o segundo, a inserção das ordens religiosas, por meio dos aldeamentos. Em relação a esse último, na tentativa de conter os Payaku, em 1696, o missionário João Leite de Aguiar, que já teria realizado uma missão e aldeado os indígenas Jaguarybara, foi convocado pelo governador da Capitania de Pernambuco, Caetano de Mello Castro, para estabelecer um acordo de paz com os Payaku e efetivar sua redução, como eram chamados os aldeamentos jesuíticos (ANTUNES, 2016). Essas duas situações se encaixam na condição de um “movimento histórico e relacional a um só tempo, com continuidades (permanências) e descontinuidades (rupturas, mudanças)”, acentuado por Saquet (2009, p. 82).

Vicente (2011) indica que João Leite de Aguiar passou por volta de um mês com esses indígenas e teria conseguido firmar o acordo entre eles e os colonizadores. Logo depois de um ano do encontro com esse missionário, os Payaku foram aldeados na região do Jaguaribe pelo padre João da Costa, em lugar chamado Araré, que ficou conhecido como aldeia Nossa Senhora da Madre de Deus (POMPEU SOBRINHO, 1939). Segundo Puntoni (2002, p. 35), “as ordens religiosas eram também grandes proprietárias de fazendas de gado no sertão”, e sua inserção mudou a estratégia dominadora, trazendo transformações para a vida dos nativos que já vinham travando combates contra os inimigos que queriam derrotá-los. Nesse novo cenário, os indígenas perceberam “nos missionários e nos espaços dos aldeamentos possibilidades de sobrevivência ao extermínio que vinha sendo promovido pelos colonizadores nos sertões daquelas capitanias” (VICENTE, 2011, p. 84). A ideia dos aldeamentos, para os indígenas, representava, também, uma estratégia de sobrevivência e o fim da violência. De acordo com Antunes (2016, p. 43):

Os aldeamentos eram espaços de sobrevivência, locais onde a violência pungente do processo de ocupação territorial era atenuada, refúgios onde os missionados intermediavam espaços de sociabilidade, possuíam o direito à terra e o privilégio de não serem escravizados. Aldear-se por muitas vezes representou a melhor opção, diante de um contexto de guerras, violências, escravização e doenças, dessa forma, “o ingresso nas aldeias tornava-se para os índios a opção pelo mal menor”. É compreensível que a aldeia significasse um refúgio viável aos índios, diante do ambiente violento que os cercava, porém não significava que era a única opção. Era comum que os índios circulassem entre as aldeias, ou mesmo transitassem entre a condição de aldeados e selvagens, caso fosse conveniente.

As ações de aldeamento buscavam mudar a condição de “selvagem” para “civilizados”. Segundo Antunes (2016), os indígenas eram “beneficiados” com o acesso à terra coletiva e a garantia de que não seriam mais escravizados ou mortos. Por mais que a ideia desses espaços fosse uma garantia a sobrevivência, ela era também um absurdo, tendo em vista que antes esses povos ocupavam toda a área, e após os aldeamentos, passaram a ser restringidos a territórios menores. Nesses espaços, eles ajudavam “no pastoreio, na edificação de prédios públicos, na limpeza de caminhos e fontes, no abastecimento de água, na construção e manutenção de templos, na formação de terços e milícias para defesa e proteção” (ANTUNES, 2016, p. 44). Os aldeamentos davam aos indígenas uma expectativa de tratamento sem violência, mas ao contrário do que foi pregado, eles não os deixaram isentos da violência que continuou evidente. Nesse sentido, os indígenas encontravam meios de fugir e, também, de se apropriar às condições impostas, visando obter algum benefício ao seu favor para manutenção de suas vidas e direitos (VICENTE, 2011).

Ainda no contexto da “Guerra dos Bárbaros”, já instalado o Presídio São Francisco Xavier e o aldeamento Madre de Deus, no Vale do Jaguaribe os conflitos seguiam sem vitória para ambos os lados. Nessa conjuntura, o paulista Moraes Álvares de Moraes Navarro, no ano de 1699, quebra o acordo de paz e ataca os Payaku dentro do aldeamento que havia sido fundado pelo padre João da Costa (STUDART FILHO, 1931). Esse episódio ficou conhecido como “Massacre do Jaguaribe” e é emblemático, pois a ideia dos aldeamentos como locais seguros é corrompida.

Esse acontecimento marcou a existência e a resistência Payaku que até as últimas décadas do século XVII, ainda não haviam se aliado aos invasores, pelo contrário, continuavam resistentes em confrontos contra eles. Passadas três décadas dos conflitos da “Guerra dos Bárbaros”, somente em 1696 é que parte desse grupo que transitava pela ribeira do Jaguaribe vai ser aldeada pelo Pe. João da Costa, no Madre de Deus (STUDART FILHO, 1956). De acordo com Vicente (2011), para a

instalação dos espaços de aldeamento, houve muitas negociações entre missionários e indígenas, pois a maior dificuldade dos religiosos era conseguir controlar as fugas dos nativos. Conforme o autor, fugir era uma das principais formas da resistência usada pelos Payaku quando se sentiam ameaçados por agentes do poder colonial.

Nesse cenário, esses indígenas, mesmo aldeados, ainda continuavam a promover levantes contra os colonizadores, inclusive atacando o Presídio São Francisco Xavier no início do século XVIII (VICENTE, 2011). Esses confrontos começaram a colocar em dúvida a autoridade do Pe. João da Costa e a sua missão de converter os indígenas Payaku. Foi diante disso que se iniciou uma série de conflitos de interesses entre os missionários, os moradores e os sertanistas, que resultaram no massacre na data de 4 de agosto de 1699. Esse episódio cruel e fatal foi comandado pelo paulista Manuel Alvares de Moraes de Navarro.

Sobre esse fato, Studart Filho (1956, p. 23) discorre que esse paulista, como eram chamados os militares, chegou à região do Jaguaribe acompanhado de 130 infantes e mais de 200 indígenas aliados. Ao adentrar o aldeamento Madre de Deus, o paulista mandou convidar todos os indígenas Payaku, que, atraídos pela presença de Moraes de Navarro, iniciaram suas danças de guerras, hábito comum entre esses povos, para receber o paulista e sua tropa. O autor discorre que nesse momento em que os indígenas estavam dançando, Moraes de Navarro teria mandado seus homens distrair o líder dos Paiaku, o Jenipapoaçu, para iniciar a matança. No total, dos 700 indígenas aldeados, cerca de 400 tiveram suas vidas ceifadas e os demais foram conduzidos para outros territórios distantes do Vale do Jaguaribe.

O cenário em que ocorre o massacre coloca em evidência que os Payaku, para se adaptarem aos aldeamentos, utilizavam de meios para preservar seus hábitos e costumes, como a dança, uma expressão bastante comum entre os grupos indígenas e seus rituais. Atacar esses indígenas que estavam vulneráveis no meio de uma dança, para receber a tropa do inimigo, foi o maior ato de covardia que ocorreu contra os Payaku, que tiveram sua vida ceifada pela falsidade e ganância de uma sociedade que acreditava ser mais “desenvolvida”. A invasão do território, por mais violenta que tenha sido, não chega a ser tão covarde como o ato desse homem branco, pois a intenção de explorar o território sempre foi evidente, enquanto Moraes de Navarro, para destruir esse grupo, se aproveitou do acordo de paz já estabelecido e, da consequente, desvantagem desta etnia.

Após esse acontecimento, iniciou-se uma nova disputa de poder entre os missionários e colonos em relação à forma como os indígenas deveriam ser tratados. Sobre isso, Vicente (2011, p. 120) discorre que:

Desde o século XVI, jesuítas e colonos divergiam e se questionavam mutuamente sobre as formas de se retirar os índios de seus grupos originais. Nesse período, a atividade colonial se fundamentava principalmente no trabalho indígena e dependia de sua mão de obra para a execução. No século XVII, com a penetração do gado, o índio passava a ser um estorvo para os fazendeiros, que tinham o objetivo de exterminá-los. Assim, nesse momento, a divergência de interesses entre colonos e missionários atinge dimensões ainda maiores, pois não se tratava mais de definir como deveriam ser administrados os índios, mas sim de afirmar a necessidade de extermínio ou de preservação dos índios.

A Coroa Portuguesa, para poder satisfazer os interesses dos colonizadores como dos missionários, criava leis, que na maioria das vezes, mostravam-se contraditórias, isso porque as inclinações desses dois grupos eram opostas, não sendo fácil atender o interesse de preservar vidas quando o interesse do outro lado era exterminar. Esse acontecimento do Massacre do Jaguaribe mostrou que mesmo esses indígenas estando aldeados e em acordos de paz, ainda havia a tentativa de caracterizá-los pela barbárie e devastar suas vidas. Rocha (2001) menciona que outro aldeamento para reunir os Payaku foi erguido em 1700, com o nome “Missão de Nossa Senhora Anunciada”, que ficou conhecido como “Aldeia do Jaguaribe”, possivelmente localizado nas proximidades do que seria hoje o município de Tabuleiro do Norte, mas esse aldeamento logo foi descontinuado.

A crueldade de todos os conflitos envolvendo os Payaku denotou os rumos e o futuro dos indígenas. Nesse contexto cruel que os Payaku vivenciaram, eles enfrentaram uma nova dinâmica que os obrigavam a absorver novos conhecimentos e abandonar os seus, e nisso suas identidades foram sucumbindo perante a racionalidade econômica e social desse processo violento (BARROS, 2021). Tendo em vista que os aldeamentos Madre de Deus e Aldeia do Jaguaribe foram desfeitos, os sobreviventes do Massacre do Jaguaribe foram levados para outras regiões do Ceará e fixados nos aldeamentos Monte Mor o Velho da América, situada na região do rio Choró, e Monte Mor o Novo da América, em Baturité, além para o Rio Grande do Norte, no município de Portalegre (BARROS 2021), mas no Vale do Jaguaribe as últimas referências desses povos enquanto Payaku datam de 1704, período em que houve o levante desse grupo contra Forte Real de São Francisco Xavier (LIMA, 1997).

Após essa data, Vicente (2021) menciona que os relatos sobre esse povo se concentraram na região do rio Choró, no Ceará, e em territórios do Rio Grande do

Norte, para onde teriam migrado após os conflitos, abandonando por completo a região do Vale do Jaguaribe. Pelo que parece, esses nativos estabeleciam nesses lugares uma relação de apropriação e familiaridade, pois essas áreas já pertenciam aos seus espaços de circularidade. Um exemplo é a recente retomada indígena realizada no município de Apodi, que em no ano de 2023 é marcada pela inauguração do primeiro museu indígena do Estado do Rio Grande do Norte³, fruto de resistência e da reemergência étnica.

Diante das circunstâncias que colocaram em risco as vidas dos primeiros habitantes, desde a entrada da pecuária até o massacre, atualmente na região do Vale do Jaguaribe a presença oficial dos povos indígenas é “ausente” (BARROS, 2021). Isso pode ser constatado se observarmos a atual distribuição dos povos indígenas do estado do Ceará, apresentado na Figura 17.

Figura 17: Atual distribuição dos povos indígenas do Ceará



Fonte: Aldeco, 2023.

³ Primeiro museu indígena do Rio Grande do Norte, foi inaugurado em 26 de julho de 2023, no município de Apodi. O Museu do Índio Luíza Cantofa, uma iniciativa da liderança indígena Payaku, Lúcia Paiacu Tabajara, guarda a memória dos povos indígenas que viveram e vivem neste território. Disponível em: <https://portal.uern.br/blog/primeiro-museu-indigena-do-rn-e-inaugurado-em-apodi-museu-do-indio-luiza-cantofa>

Além desse vazio demográfico que ocorre no Vale do Jaguaribe e que é apresentado no mapa, conseguimos perceber que antigas etnias indígenas “desapareceram” e outras reemergiram, como os Gavião, Kalabaça, Pitaguary, Tapeba, Tubiba-Tapuia, Tupinambá. A presença desses “novos” povos pode ter ocorrido pela integração dos grupos nativos, pois com a violência colonial, muitos se refugiaram em outros territórios onde habitavam outros povos. Nesse sentido, listando todos os grupos indígenas no Ceará, reconhecidos oficialmente pela ou Funai, ou somente em processo de retomada, como acontece com os povos situados na região Sul do Ceará, percebemos que os Payaku, povo que habitava a região do Jaguaribe, atualmente resistem em outra localização, como é o caso de Paripueira, no município de Beberibe. Atualmente, este grupo não tem o reconhecimento oficial e nem possui terras demarcadas, mas além dessa resistência, conforme apontado por Porto Alegre (2018), parte dessa etnia teria se “misturado” e reemergido junto à outras, como Jenipapo-Kanindé, no município de Aquiraz. Nesses espaços em que tais povos se estabeleceram, mesmo com sua socioculturalidade transformada, ainda lutam pela demarcação das suas terras e a legitimação das suas identidades.

Desse modo, para concluir este tópico, percebemos que entre gados, aldeias e massacres, a sociedade que se ergueu no Vale do Jaguaribe teve como base a violência decorrente do salgado da carne seca, do suor das lutas e do sangue derramado. Sucumbidos aos processos de assimilação e miscigenação, esses povos “desapareceram” da nossa vista no território jaguaribano, mas as suas resistências disfarçadas nas sobrevivências cotidianas, nos dão, sutilmente, sinais que preservam a memória da sua presença e nos lembram de que ainda estão em busca de sua reemergência.

4 (SOBRE)VIVÊNCIAS, PERMANÊNCIAS E RESISTÊNCIAS INDÍGENAS

“Passaram-se os séculos e passaram-se muitos povos”, e após 500 anos do nome brasil, o peso e a dor por carregar a cruz dos jesuítas ainda não passou (MUNDURUKU, 2009, p. 63). O discurso de “pacificação” pregado ao fim da “Guerra dos Bárbaros” representou uma ruptura na resistência indígena, mas não o fim. As ações colonizadoras desestruturaram todo um mundo simbólico para construir uma lógica que negou a existência das populações nativas, que mesmo expostas às margens daquela sociedade que se erguia sob suas dores, souberam utilizar veemente todas as ferramentas para sobreviver (BARROS, 1993). Assim, muitas sobrevivências desses povos, principalmente daqueles que “desapareceram”, como os Payaku, permanecem difusas nos fios do nosso cotidiano pronto para serem desafiadas, como será discutido na sequência deste capítulo.

4.1 (Sobre)vivências e permanências indígenas no Vale do Jaguaribe

A nossa existência se reveste de muitas camadas que ainda precisam ser decifradas. Às vezes, ao nos depararmos e tocarmos determinados objetos, como, por exemplo, um cesto feito com o trançado de palha, ao mesmo tempo que ele está próximo e no alcance das nossas mãos, ele parece estar muito distante do mundo que conhecemos. Isso ocorre em razão de uma ação que nos conecta ao nosso sujeito anterior e a outro universo simbólico, que entenderemos aqui como sobrevivência. Essa ação, quando relacionada aos povos originários, há séculos vem entrelaçando “domínios religioso, afetivo, político, ético, material e cotidiano, revelando relações profundas, diversificadas e complexas, que nos fazem avaliar a dimensão do universo cultural” (BARROS, 1993, p. 209).

O encontro com os brancos, há mais de 500 anos, foi, também, o encontro com a morte, não somente daquela que tira a vida de um corpo, mas sim de uma que mata em silêncio um conjunto de simbologias que contornam os saberes, as relações, os territórios e as culturas. Os indígenas, inicialmente visto como o obstáculo na dominação, passaram a ser vistos pelos colonizadores como “os únicos capazes de dar o conhecimento das terras e contribuir para as tropas com os homens necessários às diversas guerras e escaramuças travadas” (PUNTONI, 2002, p. 50). Essa visão

esteve alinhada a uma opressão que afetaria negativamente a vida das populações nativas.

No Vale do Jaguaribe, entre os séculos XVII e XVIII, muitas circunstâncias representadas pelas fazendas de gado, as missões religiosas e a agência indigenista, conhecida como Diretório dos Índios ou Diretório Pombalino⁴, foram responsáveis pela morte, silenciamento e “desaparecimento” da etnia Payaku. Diante dessas circunstâncias impostas, esse grupo, ao ser obrigado a reelaborar seus modos de vida em outros espaços, foi escravizado, catequizado e forçado a falar outro idioma. Eles tiveram seus territórios roubados para incentivar a instalação das fazendas de gado e os fluxos migratórios que desencadearam num movimento para regular as propriedades rurais. As mulheres foram estupradas e obrigadas a casar com o inimigo. Ademais, foram proibidos de exercer suas próprias práticas religiosas, seus hábitos comuns e suas culturas, pois os brancos julgavam como culto a satanás.

Nessa cruel realidade, poucos caminhos se abriram para essa população, um deles foi incorporar-se ao processo civilizatório e serem disciplinados pela religião que, mais tarde, fragmentaria sua coletividade (OLIVEIRA, 2004). Este caminho estava atrelado a guerras sangrentas que tentava reduzir as diferenças impondo um modelo único de civilização. Raffestin (1993) alega que essa redução e essa imposição, fizeram o genocídio tomar múltiplas formas, que ao enfraquecer as autonomias, fez triunfar o poder. Além disso, o autor afirma que quando as diferenças, no caso dos indígenas e colonizadores, não estavam mais latentes no consciente, o poder foi reafirmado e a dominação reforçada, fosse ela no plano político-econômico ou no plano sociocultural. Isso fez com que os indígenas fossem “misturados” a sociedade que se formava.

Diante de tudo isso, os Payaku perderam seus nomes, suas línguas, seus territórios e o seu direito de existir. Isso marcou a memória e as narrativas indígenas, que diante do que lhes foram retirados, a vontade de sobreviver permaneceu no íntimo, fazendo surgir uma nova relação com o território. Nesse sentido, as sociedades segmentadas passaram a condição de sociedade centralizada, onde a cultura, os vínculos afetivos e as identidades foram reformuladas pelos próprios

⁴ O Diretório dos Índios ou Diretório Pombalino, foi uma política instituída no século XVII, que tinha como objetivo a “supressão do poder temporal dos jesuítas e demais religiosos sobre a vida dos índios e a emancipação e a integração destes à sociedade colonial” (SILVA, 2005, p. 84).

sujeitos e se contrastaram com características de outros grupos, resultando numa ampla reorganização sociocultural (Oliveira, 2004).

Naturalmente as duas figuras, indígenas e europeias, já possuíam diferenças culturais, mas para elaborar estratégias e impor a disciplina e a racionalidade cristã, os colonizadores precisavam ter conhecimento sobre os costumes indígenas (BARROS, 1993). Nesse sentido, Pompa (2001, p. 346) menciona que os missionários já esperavam um “conhecimento vago e confuso de Deus e a poderosa ação de Satã”, mas no cotidiano dos aldeamentos, perceberam “que as descrições do universo simbólico indígena se tornaram mais densas, no sentido de desvendar uma teia de significados em processo permanente de ajuste à realidade”. Contudo, para interferir na mente e nas simbologias dos indígenas, os métodos utilizados eram baseados em práticas comuns a essas populações, como por exemplo a música e a dança (BARROS, 1993).

Aos povos Tarairiu, a dança era habitual, principalmente nos rituais matrimoniais, religiosos e de guerras. Inclusive, referente a essa informação, Lima (1997) aponta que a comunidade “Danças”, em Limoeiro do Norte, faz alusão a esse lugar ter sido um território em que os indígenas do Jaguaribe costumavam fazer suas festas e rituais. Conforme Medeiros Filho (1999, p. 246), na escolha dos pares “a moça tarairiú colocava-se, por ocasião de tais danças, por detrás do rapaz por ela escolhido, o que equivalia a um futuro compromisso de casamento”. Além disso, essa nação cantava e dançava após as refeições e quando prestes a sair para guerrear, como mostra a pintura de Albert Eckhout, na Figura 18:

Figura 18: Representação da “Dança Tapuia”



Fonte: Albert Eckhout, 1641.

De acordo com Barros (1993), com a imposição cristã através da música e da dança, entra em cena os conceitos “mansos” e “brabos”. O autor indica que os indígenas que se enquadravam nessa última concepção, não confiavam na “boa” ação dos missionários e acreditavam que a utilização dessas práticas funcionava para torturar o cérebro. Nessas duas circunstâncias, houve resistência, mas a diferença estava na forma de reagir. Enquanto alguns mostravam o descontentamento de forma visível, por meio de combates, outros expressavam “diante de atitudes de silenciamento, recuo, convívio, integração e negociação com a sociedade regional e o Estado” (TAVARES, 2015, p. 8).

Para a autora, a resistência indígena não foi meramente bélica, mas sim um fato social e um elemento relacionado à cultura. Tavares (2015) associa os conflitos travados pelos indígenas como ação de defesa. Por terem sido considerados pelos colonizados como “barbárie”, o conjunto desses conflitos que ocorreram pelos sertões do atual Nordeste, entre o século XVII e XVIII, foram generalizados como “Guerra dos Bárbaros”. Sobre esses acontecimentos, Barros (1993, p. 198) afirma que eles eram observados mais pelo ponto de vista da “barbaridade” do que “como resultado de um confronto onde o colonizado se opõe e guerreia porque o colonizador chega no seu espaço lhe impondo guerra, numa atitude de usurpação material e simbólica”. Dentro dessa perspectiva, que pregava a mudança de um mundo “bárbaro, violento e herege” para um mundo “civilizado e cristão”, houve a tentativa de convencer os indígenas como seres “selvagens” e a violência do colonizador como necessária.

Nesse contexto, a outra resistência, por meio do silenciamento, passou a ser compreendida como “resistência invisível” (BARROS, 1993). Na medida em que as identidades estavam sendo destroçadas e as novas relações de poder estavam sendo definidas com miscigenação e a aculturação em curso, os Payaku, através dessa “resistência invisível” puderam delinear suas territorialidades e difundir sua ampla diversidade sociocultural. Eles souberam usar muitas ferramentas para se defender e possibilitar sua sobrevivência em outros espaços. É tanto que mesmo não estando mais presentes no Vale do Jaguaribe, essa população resiste em outros territórios.

Mesmo conseguindo desenvolver uma resistência, o controle material e simbólico por parte dos colonizadores saiu vitorioso, além de ter sido responsável por processos territorializantes que modificaram as relações já estabelecidas por determinados grupos e seus espaços (VICENTE, 2021). É a partir desse ponto que nós nos apoiamos na noção de “sobrevivência étnica”, que trata de um processo da

substituição gradativa da autonomia das culturas tradicionais e da reinvenção dos costumes para “reconstituir o sentido de um mundo que não era mais o mesmo fundado pelos mitos e mantido em ordem pelos rituais” (POMPA, 2001, p. 432). Essa territorialização ocorreu principalmente nos espaços dos aldeamentos, que apesar de terem sido pensados para impor uma disciplina eurocentrada, acabaram se transformando em espaços de refúgio e proteção.

Quando a violência contra os indígenas foi elevada à categoria de meio político, o país que se proclamava independente e livre, mas que tinha suas bases ainda firmadas no trabalho escravo, a efetivação da ocupação territorial ainda se dava por meio da eliminação da presença indígena. Segundo Antunes (2012), é nesse momento, especificamente no ano de 1863, que no atual estado do Ceará é divulgado um relatório provincial declarando que não existia mais povos indígenas. Elaborado por José Bento da Cunha Junior, esse documento afirmava que não existiam mais indígenas na província do Ceará, e isso se dava em decorrência da “dizimação, migração, descaracterização de identidade e miscigenação” (ANTUNES, 2012, p. 12).

Mesmo não detendo de caráter jurídico, esse decreto foi enfático para demarcar o suposto “desaparecimento” dos povos originários. Sobre ele, Antunes (2012, p. 13) destaca três fatores responsáveis que tornaram este documento responsável pelo desaparecimento indígena no Ceará, são eles:

Para nós, três fatores foram definitivos. O primeiro, de ordem mais abrangente e está ligado ao projeto ideológico e político de consolidação do Império brasileiro: a construção do estado nacional. O segundo, de ordem mais específica, mas também em decorrência do primeiro, tem relação com a mudança na perspectiva fundiária, ou seja, com o objetivo de centralizar o imenso Império, tornou-se uma das metas do governo controlar e regularizar a situação fundiária no Brasil. Com este intuito foi aprovada a Lei de Terras em 1850, onde a principal consequência foi tornar a terra um bem capital, só adquirido por intermédio contratual. Por último, de ordem mais específica, diz respeito à situação econômica do Ceará, que conheceu o *boom* da sua produção algodoeira e de seu desenvolvimento material no momento em que se tornou um dos principais exportadores do produto para o mercado externo, já que o líder mundial, os Estados Unidos, sofriam com a Guerra de Secessão entre os anos de 1861 a 1865.

Com esse decreto, a existência dos povos indígenas do Ceará foi moldada, mas os indígenas continuavam com a consciência da sua identidade (ANTUNES, 2012). Nesse cenário, os Payaku, mesmo após 27 anos após o decreto, ainda continuavam identificando-se com um dos lugares que foram aldeados, o Montemor-o-velho da América. Conforme a autora, para reivindicar esse território, esses indígenas utilizavam estratégias como o status militar e a sociabilidade que lhes

havia sido dadas dentro da lógica católica, e também a identidade indígena que estava preservada em sua consciência. Ou seja, sempre que seus interesses eram afetados, eles recorriam a uma identidade cultural que lhes foi imposta. Desse modo, a partir dessa ação, constatamos que ainda perante às dificuldades, os Payaku se apropriaram e souberam utilizar ao seu favor os elementos mandatórios e, com isso, conseguiram reconstruir suas vidas e resistências.

Enquanto isso, o mundo continuava desmoronando e os fundamentos simbólicos e sociais continuavam sendo afetados no Vale do Jaguaribe, pois os Payaku já “não estavam” mais presentes nesse território, pois encontravam-se lutando e defendendo o território do aldeamento Montemor-o-Velho, nas proximidades do rio Choro, em outra região do Ceará. Mas mesmo que esse grupo não estivesse mais no Jaguaribe, as suas marcas sempre estiveram registradas através da resistência invisível que se evidencia nas territorialidades dos sujeitos contemporâneos por meio dos hábitos, costumes, tradições e culturas.

Essas territorialidades, compreendidas como o “conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaco-tempo” (RAFFESTIN, 1993, p. 161), criam limites e canais de comunicação que “fornece coordenadas e referência para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais” (GALLOIS, 2004, p. 9). No sentido dessa relação sociedade-espaco-tempo, da qual os indígenas, em meio ao caos, reelaboraram os limites socioculturais, a “sobrevivência étnica” se revela com a “redefinição de valores, espaços e alianças, de modo a gerar uma adaptação às novas realidades (VICENTE, 2011, p. 18).

No contexto dos acontecimentos que envolveram os Payaku no Vale do Jaguaribe, que tiveram sua autonomia e culturas substituídas, esse processo se manifesta no cotidiano por meio da “ausência” dessa população. A necessidade de sobrevivência ultrapassou todos os sentidos e, ainda hoje, está presente nos vestígios mais sutis de permanência e resistência daqueles que lutam por uma vida digna e, particularmente, nas diversas manifestações culturais que constituem a identidade deste território e permitem a assimilação, após muitos séculos, dos elementos simbólicos e culturais.

De acordo com Sousa (2007), as sobrevivências da população sertaneja do Vale do Jaguaribe, que preservam diversas práticas e saberes ancestrais, são produzidas e organizadas a partir das necessidades, das condições, da relação

estabelecida com a natureza e das vivências históricas. O autor ainda defende que as sobrevivências se revelam em “técnicas corporais, instrumentos e rituais de produção e transmissão de saberes [...] cujos valores orientam-se por práticas de preservação de relações comunitárias e interações culturais de reequilíbrios com o meio ambiente” (p. 4). Nesse aspecto, a natureza, a sociedade e a cultura estão conectadas, de modo que os sujeitos aparecem como portadores de sabedorias legítimas.

Dentre as sobrevivências que validam a (re)existência dos parentes indígenas, na sequência desse tópico focaremos na toponímia e nas manifestações culturais que adornam esse território e são responsáveis pela difusão identitária. Com base nisso, entendemos que no tempo contemporâneo essas manifestações, mesmo descentradas por forças que não correspondem a elas, como o próprio capital, estão ligadas a um passado memorial que se “reinventa no cotidiano para que todos possam caminhar conforme os ensinamentos, regras de condutas e os valores individuais e sociais que regem a sociedade” (MUNDURUKU, 2009, p. 28).

4.2 Toponímias indígenas e práticas culturais ancestrais

Assim como grande parte do território brasileiro, a toponímia baseada nas línguas indígenas também faz parte da região jaguaribana, que tem seu nome proveniente do Rio Jaguaribe, que em Tupi significa “rio das onças”. A toponímia, de acordo com Dick (1990, p. 97), relaciona-se à Geografia pela “constatação prática de que os nomes de lugares podem simplesmente se traduzir pelo denotativo da entidade geográfica que identificam”. É por essa que os rios, as montanhas, as cidades e outros espaços são denominados por esses termos sem que haja a necessidade de sentidos ou referências para defini-los. À vista disso, segundo a autora, nessa relação, a ciência geográfica entra como determinado conhecimento e a toponímia “reflete um modo de sentir e de perceber o lugar segundo a cosmovisão” (p. 98).

Com a implantação do projeto colonizador, as línguas indígenas perderam a primazia para a língua portuguesa, e por isso muitas desapareceram. Em decorrência disso, alguns termos que hoje denominam determinados espaços são intraduzíveis por pertencerem a línguas esquecidas ou que não foram gramaticalizadas (NAVARRO, 2020). Sampaio (1987, p. 5) em relação ao esquecimento dessas línguas, discorre que “os cultores outrora acharam tão rica e tão bela, lavra intenso no

seio da moderna e culta sociedade que lhe desconhece o valor e atira para o rol das coisas enigmáticas e incompreensíveis”.

Durante a exploração do território, as línguas nativas foram utilizadas como veículo para dominação, não para homenagear, mas para descrever os aspectos mais evidentes dos lugares (SAMPAIO, 1987; DICK, 1990). Navarro (2020), defende que essa divisão onomástica quando instituída, representava “as vozes de um passado que não queria morrer”, e mesmo elas tendo sido remodeladas, ainda é nítido sua interferência sob o idioma português, em que, elementos de povos não mais recorrentes são preservados.

Com base nisso, levando em conta o Vale do Jaguaribe, destacamos um levantamento realizado por Barros (2021), que aponta os nomes dos municípios e das comunidades dessa região com possuem origens indígenas. No Quadro 5 trazemos apenas os nomes dos municípios presentes nesse levantamento.

Quadro 5: Toponímia indígena dos municípios do Vale do Jaguaribe

Nome do Município	Significado
Aracati	Vento de maresia/ ar impregnado de mau cheiro
Ererê	Marreca, pequeno palmípede.
Itaiçaba	Passagem das pedras.
Jaguetama	Lugar da onça.
Jaguaribara	Moradores do rio das onças.
Jaguaribe	Rio das onças.
Jaguaruana	Semelhante à onça-preta.
Quixerê	Rio estreito de águas salobras.
Iracema	A saída das abelhas, o enxame. Pode traduzir-se a saída ou fluxo do mel.
Icapuí	Mato fino.
Potiretama	Região das flores.

Fonte: Barros, 2021.

Considerando os vários acontecimentos, como o decreto de 1863 que acarretou o “desaparecimento” dos indígenas e suas línguas do Ceará, mesmo havendo atualmente um movimento de reemergência étnica e o resgate da língua e cultura⁵, o Vale do Jaguaribe permanece como uma região com a “ausência” indígena

⁵ O município de Monsenhor Tabosa, no sertão cearense, reconheceu o Tupi-nheengatu como língua cooficial. Como um marco importante para o Estado do Ceará, a língua falada pelos povos Potiguara, Tabajara, Gavião e Tubiba Tapui, através de um projeto de lei aprovado por unanimidade na Câmara dos Vereados do município, deverá ser instituída nas escolas públicas. Disponível em: <https://www.ceara.gov.br/2021/06/04/lingua-nativa-de-povos-indigenas-e-adotada-como-cooficial-de-monsenhor-tabosa/>

evidente. Desse modo, Barros (2021) defende a toponímia como um elemento importante para a preservação sociocultural da presença indígena, pois através dela o testemunho ancestral da nossa sociedade pode ser percebido pela crônica do espaço que nos revela que os povos que estiveram aqui, lutaram e “sobreviveram” para (re)existir e permanecer nesse território.

Além da toponímia, que registra aspectos importantes dos espaços, a presença indígena também se revela por meio das práticas culturais ancestrais, que são difundidas por diversas gerações através das memórias e da oralidade dos mais velhos, que na maioria das vezes são mulheres. Nesse sentido, no Vale do Jaguaribe, muitas dessas práticas envolvem o cotidiano dos sujeitos, entre resistências e sobrevivências, que revelam, inconscientemente, a presença dos povos indígenas. Entre essas práticas culturais, destacamos três, são elas a produção de redes de dormir e as produções dos artesanatos em argila e em palha da carnaúba.

No que condiz a primeira delas, é certo que em algum momento da vida, os sujeitos do território compreendido como Nordeste, principalmente aqueles em áreas sertanejas, já descansaram em uma rede. Desse modo, enquanto moradora desse espaço e adepta ao hábito de dormir em redes, a pesquisadora percebe esse instrumento como um aparato em que no ato de deitar-se é possível sentir uma sensação de abraço, e por isso, algumas pessoas, além de usá-la para o descanso, a utilizam como um meio para afastar suas tristezas e angústias.

O uso e o hábito de dormir em redes é uma herança dos nossos ancestrais. Isso é constatado por Cascudo (2012, p.10) quando ele afirma que Pero Vaz de Caminha, em 25 de abril de 1500, ao se deparar com os Tupiniquim, teria registrado uma estrutura “atada pelos cabos, alta, em que dormiam”. Suspensa e fora do alcance de insetos e outros animais, com o balanço controlado pelo peso do próprio corpo, a rede foi o primeiro leito móvel onde os nativos nasciam, viviam, amavam e morriam (CASCUDO, 2012). O autor conta que esses indígenas chamavam essa estrutura de “Ini”, mas ao adentrar no território desse povo, o fidalgo português não teria perguntado sequer o nome original e batizou-o com a alcunha portuguesa: rede. Em relação as populações nativas dos sertões semiáridos, Herckman (1639 apud POMPEU SOBRINHO, 1934) dá indícios que elas utilizavam redes para dormir nos acampamentos.

Mais tarde, essas estruturas tornaram-se um dos primeiros componentes da acomodação portuguesa e passado o tempo, com a chegada dos teares, as mulheres

portuguesas modificaram a produção, utilizando tecidos mais sofisticados, enfeites e outros materiais para torná-las mais confortáveis (CASCUDO, 2012). A partir disso, conforme o autor, a rede tornou-se uma “herança que o tempo capitalizava em simpatia” (p. 14). Semelhante a redes de pescas, as primeiras peças foram produzidas com cipós, lianas trançadas, embira, fibras e, por último, com algodão, afirma Cascudo (2012). Em relação a esses materiais, ainda hoje no Vale do Jaguaribe, mesmo não sendo mais tão comum, ainda há artesãs que produzem redes utilizando uma fibra extraída da carnaúba, chamada Ticum (Figura 19).

Figura 19: Ticum – fibra da carnaúba



Fonte: Registrado pela autora.

Com as transformações na fabricação de redes, como a mistura do algodão com o ticum, e a introdução de outros aparatos, elas atualmente são produzidas com diversos materiais, cores e tamanhos. No que concerne ao Vale do Jaguaribe, temos um dos principais polos produtores e exportadores de redes do país: o município de Jaguaruna. É baseado nisso que Barros (2021), ao observar essa incidência, reflete sobre a confecção desses produtos, somada ao hábito de dormir de rede comum entre os sujeitos, e percebe esses aspectos como uma herança cultural deixada pela etnia Payaku. Na Figura 20, podemos observar uma mulher no processo de produção de rede.

Figura 20: Mulher confeccionando rede no município de Jaguaruana



Foto: Lopes, 2020.

Assim como outras heranças ancestrais, as redes foram capitalizadas e transformadas em renda para muitos sujeitos na atual sociedade. Diante disso, percebemos que “o passado é ainda a nossa grande escola, cujos ensinamentos devemos aproveitar com humildade e sabedoria” (CASCUDO, 2012, p. 105), pois mesmo depois de tantas influências, essa manifestação cultural resiste como um meio de sobrevivência que tem sido reproduzida por muitas gerações.

O mesmo se pode dizer do artesanato com argila, cuja prática é muito mais antiga do que podemos imaginar, pois até mesmo a criação do ser humano, metaforicamente, está associada ao uso do barro. No território que hoje chamamos de Brasil, as populações indígenas desenvolveram habilidades para modelar a argila e transformá-la em peças para preparar, estocar e servir alimentos. Com o projeto colonial e a chegada dos negros trazidos do continente africano, novos saberes foram sendo incorporados e resultaram em cerâmicas denominadas “neobrasileiras”, por misturarem características indígenas, africanas e europeias (BANDEIRA; SILVA NETA; SOARES, 2022).

Atualmente, muitos artefatos e peças feitas com argila ocupam estantes de museus e recebem uma atenção especial, pois elas têm possibilitado o resgate de identidades que foram ocultadas e distorcidas pela narrativa do invasor. Isso porque uma das principais características dessa prática é a hereditariedade, a transmissão de um saber que atravessa gerações. Nesse sentido, no Vale do Jaguaribe, em

diversos pontos da região, o artesanato com argila se faz presente, mas Barros (2021) destaca essa manifestação cultural no município de Limoeiro do Norte, pelo motivo de uma das suas artesãs, Lúcia Pequeno (Figura 21), receber o título de Mestre da Cultura do Estado do Ceará⁶.

Figura 21: A Mestre da Cultura do Ceará, Lucia Pequena, produzindo uma peça em argila



Fonte: Catingueira – histórias de realza e da cultura dos sertões, 2012.

Nessas manifestações culturais apontadas, Barros (2021) acredita que podemos perceber as resistências dos povos indígenas desse território, mesmo que estes estejam na categoria “ausentes”. Desse modo, o agrupamento dessas permanências, além de serem responsável por tecer e fortalecer a cultura e a memória desse território, se “referem à trajetória histórica dos nossos ancestrais que resistiram à dominação e permanecem forte na nossa sociabilidade” (BARROS, 2021, p. 47).

A tentativa colonial de eliminar as populações indígenas sem deixar rastros não obteve tanto êxito como os invasores acreditaram, pois, esses povos, séculos após seu “desaparecimento”, continuam reelaborando suas existências de diversas formas,

⁶ Mestre da Cultura do Estado do Ceará, é uma iniciativa da Secretaria do Estado do Ceará (Secult), que visa reconhecer, preservar e valorizar saberes e expressões das culturas tradicionais do Ceará. Desse modo, por meio das leis 13.351/2003 e 13.842/2006, os agraciados à mestres recebem o título de “Tesouro Vivo da Cultura” e são contemplados com um auxílio financeiro vitalício para apoiar suas atividades. Disponível em: <https://www.anuariodoceara.com.br/mestres-da-cultura-do-ceara/>

inclusive, por meio da cultura e da memória que se reinventa. Em suma, mesmo com essa característica, a cultura continua como principal meio da resistência étnica e da ressignificação da relação do passado-presente, que preserva, ensina e reelabora as velhas identidades nos novos sujeitos.

4.3 Cultura, memória, oralidade e tradição: re-existências indígenas

No projeto colonizador, os invasores não se importaram em negar uma cultura após a outra. A sua própria presença, já indicava uma modificação cultural que, mais tarde, instigaria numa guerra simbólica. Embora inferiorizados, os indígenas, em sua resistência, se atreveram a aventurar-se no universo do opressor e reestabelecer sua sobrevivência (PIRES, 2004). Até mesmo a aculturação imposta, definida por Galvão (1953) como o resultado do encontro direto e permanente de culturas diferentes e causadora de mudanças nos padrões culturais, se observada por outro ângulo, pode ser vista como uma “aliada” dessa sobrevivência.

Diante dessa interação, houve a perda de elementos tradicionais, mas com a reinvenção das identidades, os costumes danificados continuaram sendo reforçados em um sistema cultural modificado, o qual Porto Alegre (1996, p. 137) chama de emergente. Nesse sistema, a autora afirma que os símbolos anteriores vão sendo reapropriados e assumem novos significados e funções. É diante disso que a cultura estabelece a relação presente-passado, pois como indica Porto Alegre (1996, p. 137), essas “invenções das tradições” são culturas reelaboradas pelo “rearranjo de itens tradicionais da própria cultura do grupo e não pela adoção de padrões, modelos e costumes inteiramente novos”. É isso que faz da cultura um elemento dinâmico capaz de “incorporar novos elementos e resgatar referenciais tradicionais para que os povos definam seu modo de agir e se organizar diante das circunstâncias contemporâneas” (TAVARES, 2015, p. 168).

No que concerne às sociedades indígenas, Vidal (1995) entende que a cultura envolve a existência humana como um código simbólico compartilhado, no qual os sujeitos conseguem atribuir significados e expressar suas visões do mundo e da vida. Sobre esse fenômeno, o autor acentua que ele também ocorre como um intermediador das relações dos sujeitos entre si e com os meios, seja ele natural ou simbólico. Além disso, o dinamismo da cultura possibilita que as ideias, concepções e significados que a integram sejam reformuladas ao longo do tempo e do espaço e

possam se expressar “através do discurso, da fala, das manifestações artísticas de um povo ou, ainda, através da criação dos objetos incorporados à sua vivência” (VIDAL, 1995, p. 39). Essa ideia vai de encontro com a concepção de Durham (2004, p. 231), que percebe o dinamismo cultural como um “processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática”.

É por esse ângulo que tentamos perceber a aculturação como “aliada” da resistência. Saliento que esse elemento colonial não aparece como benéfico, mas sim, utilizamos dele como mecanismo para tentar entender como os Payaku, e os outros indígenas que “desapareceram” do Vale do Jaguaribe, fizeram com que seus costumes e hábitos pudessem atravessá-lo. Desse modo, sabendo que os aldeamentos foram os principais espaços onde esse processo se difundiu, foi por meio de uma pluralidade de ações contra as instituições dominadoras que os indígenas conseguiram manifestar uma “resistência cultural” camuflada no projeto colonial (BARROS, 1993). Ou seja, deixaram que os colonizadores pensassem que eles estavam de fato se inserindo na colonização, quando, na verdade, estavam incorporando os seus saberes e seus costumes na esfera da aculturação.

Essa “resistência cultural”, mesmo com a propagação do discurso do “desaparecimento” indígena, foi responsável pelo atravessamento da sobrevivência na aculturação, que ao se mostrar nas sutilidades cotidianas, colocam em dúvida o etnocídio. No contexto da “Guerra dos Bárbaros”, não podemos negar o genocídio, a ruptura da resistência e o rompimento de saberes, mas, como defende Barros (1993), entender esse acontecimento como etnocídio, é negar a resistência cultural e o legado dessa população. É com base nisso, considerando o dinamismo e a resistência cultural, que acreditamos que as permanências destacadas por Barros (2021) refutam a ideia do total “desaparecimento” indígena no Vale do Jaguaribe.

Atualmente responsáveis por desempenhar uma função social importante no fortalecimento e na manutenção das identidades dos sujeitos, os marcadores culturais já apresentados, preservam e reproduzem continuamente, pela memória coletiva, vários elementos referentes à cultura dos Payaku. A partir disso, conseguimos perceber como a existência desse grupo foi cruzada pelo esquecimento, mas a sua memória continua resguardada na cultura.

Desse modo, para entender o cruzamento entre esquecimento-memória-cultura, consideramos o que Lotman (1975 apud FERREIRA, 1995, p. 117) disse ao

apontar que um dos aspectos da cultura é que ela “se dirige contra o esquecimento [...] e aí o esquecimento pode se transformar num mecanismo de memória”. Isto significa que podemos entender a memória como o fio condutor, que permite a cultura de ser conduzida pelo tempo sem deixar que nós nos esqueçamos que tivemos um passado. Meihy (2005, p. 75) diz que “o que ficou ‘esquecido’, porque, como e quando são aspectos importantes do que é lembrado e ficou retido na memória”. Pires (2004, p. 26) já falava sobre essa relação intrínseca entre a memória e o esquecimento, onde “as lembranças provocadas por vestígios do passado só poderão desempenhar a sua função social se forem transmitidas, reproduzidas e compartilhadas”.

Toda narrativa tem conteúdo do passado, defende Meihy (2005), mas para entendê-los é preciso diferenciar a memória coletiva ou grupal, da memória individual. O autor diz que essas duas memórias se diferenciam porque a individual está associada a questões biológicas e psicológicas, enquanto a coletiva está relacionada a aspectos culturais, podendo ser apreendida pela memória. Sobre essa última, Le Goff (1996, p. 23) reserva-a como característica dos povos sem escrita e aponta que ela “constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado”. Nesse caso, se nós associarmos ela aos sujeitos que salvaguardam as resistências indígenas no Vale do Jaguaribe, percebemos que essa transferência de saberes a partir do resgate da memória é a principal forma de perpetuar as existências.

A memória das populações sem escritas foi a principal estratégia para salvaguardar os modos de vidas e os traços socioculturais que continuam se ressignificando no tempo e reafirmando a resistência histórica no presente (LÉVY, 1993). À vista disso, tendo ela como a principal ferramenta da sobrevivência étnica no território jaguaribano, constatamos que a tentativa de calar as vozes dos povos originários, obrigando-os a ficarem em silêncio durante séculos, não foi eficiente, pois mesmo nessas condições, os ritos, costumes e tradições puderam ser propagados, e atualmente, quando pautados no tempo e no espaço, percebemos como são abrangentes e complexos.

As permanências da produção da rede, do artesanato de argila e do artesanato de palha, que se mantêm firmes por causa dessa memória coletiva, mesmo passando por processo de desestabilização que desestrutura suas bases sociais e fortalece as bases econômicas, ainda tem seus valores simbólicos retroalimentados pela oralidade, que por sua vez, edifica a memória. Essas permanências, ao serem transmitidas através da voz, nos leva a refletir que os nossos ancestrais precisaram

usar o silêncio para sobreviver, e hoje, é a voz o elemento responsável pelas sobrevivências.

Em relação à oralidade, Lévy (1993, p. 77), distingue-a como *primária*, que “remete ao papel da palavra antes que uma sociedade tenha adotado a escrita”, e *secundária*, que “está relacionada a um estatuto da palavra que é complementar ao da escrita”. As manifestações culturais aqui tratadas são difundidas a partir da oralidade primária, cuja função básica é a gestão da memória social e o seu edifício cultural que se firma sobre as lembranças dos sujeitos. Desse modo, nas culturas difundidas por essa oralidade, “nada é transmitido sem que seja observado, escutado, repetido, imitado, atuado pelas próprias pessoas ou pela comunidade” (LÉVY, 1993, p. 84).

Os saberes são tecidos por fatos e gestos dos ancestrais, mas estão ligados diretamente ao devir, pois as coisas, as técnicas e as narrativas se transformam e se alteram conforme as circunstâncias, uma vez que “a transmissão também é sempre recriação, mas ninguém sabe medir essas derivas, por falta de ponto fixo” (LÉVY, 1993, p. 84). Isso vai de encontro com o frisado por Meihy (2005, p. 77), ao dizer que “em estado de oralidade, a memória é sempre dinâmica e mutável, sujeita às vicissitudes das circunstâncias”.

A memória transforma-se porque as narrativas também se transformam. Cada vez que um saber é repassado para uma nova geração, um elemento vai ficando no esquecimento, para que outros possam ser incorporados. Esse é o dinamismo das coisas, e isso que entendemos como cultura, talvez aqueles povos indígenas nem soubessem do que se tratava. Isso porque, produzir uma rede, um cesto ou uma esteira, servia apenas para atender as necessidades básicas, como dormir ou armazenar coisas. Mas em um cenário de violência, com a necessidade de se reinventar para resistir, com o dinamismo da memória e da oralidade, esses hábitos tornaram-se cultura em outro tempo. Nesse sentido, mesmo revestidas de outras formas e de outros sentidos, essas manifestações culturais contemporâneas possuem em suas bases heranças ancestrais indígenas.

No que concerne às manifestações destacadas, a partir de toda essa reflexão sobre cultura, memória e oralidade, percebemos que são as mulheres que possuem protagonismo na organização e salvaguarda dessas resistências, conforme poderá ser evidenciado no próximo capítulo. O que nos levou ao ponto de reflexão sobre as mulheres serem portadoras da memória-oralidade-cultura que permite a resistência indígena nos marcadores culturais, foi a imersão para conhecer a dinâmica e as

vivências das artesãs da palha de carnaúba no município de Itaiçaba. Durante esse exercício de escuta e fala, notamos que as experiências das artesãs se dão por essa relação memória-oralidade-cultura, em que as mais velhas vão transmitindo os saberes para as mais novas. A dinâmica da difusão desse conhecimento é a prova da resistência de um universo simbólico dilacerado que atravessou o tempo e o espaço, para se tornar um segredo de sobrevivência em outra temporalidade.

As populações indígenas não se entregaram tão fácil como nos é ensinado, eles continuaram e continuam firmes em cada passo, em cada ato e em cada palavra que sai de nós e que permeiam o nosso cotidiano. Essa resistência é a maior arma que eles deixaram, porque através dela conseguiram sobreviver, e é por intermédio dela que muitos continuam sobrevivendo, como as mulheres que sustentam suas famílias por meio da manifestação cultural do artesanato de palha de carnaúba.

4.4 Cultura, artesanato e natureza: a palha da carnaúba

As práticas artesanais, a exemplo das produzidas com barro e com a palha da carnaúba, segundo Porto Alegre (1994), são qualificadas como artes populares e são exercidas, principalmente, pelas populações rurais ou pelas mais empobrecidas de forma geral. A autora defende que há nelas “uma evocação do gênio criador no contexto da memória coletiva” (p. 21), fazendo a criação e a tradição caminharem juntas. Além disso, essas práticas são comumente pensadas como resquícios de um passado cristalizado destinado a desaparecer por influência das modificações sociais. Mas acontece que elas não se desvanecem, pois suas novas formas de criação entrelaçam-se com os segredos anteriores, que dão a elas resistência e vitalidade, uma vez que permanentemente se agregam à dinâmica da natureza e das culturas (PORTO ALEGRE, 1994).

Em razão dos espaços em que são produzidas serem mais distantes dos centros, é comum que essas práticas sejam consideradas como artes marginais. Porto Alegre (1994, p. 22), ao pesquisar essas manifestações culturais, tenta retirá-las desse local de marginalidade e entender que, mesmo elas estando concentradas nesses núcleos, “sua vinculação com a sociedade abrangente é antiga e profunda, mergulha raízes no passado colonial e acompanha as transformações sociais”. A autora ainda considera que existe uma “memória técnica” ocupando um lugar decisivo

como um dos elementos estruturadores responsáveis pela construção da “memória coletiva, da identidade social e do sentido de permanência de um grupo” (p. 23).

Desse modo, mesmo com as rupturas geradas pelo tempo, essas artes são, em sua essência, heranças sólidas da memória coletiva, que também é cultural, que mantém a vinculação com a sociedade abrangente e desvendam relações do passado-presente. Além disso, o saber que sustenta e difunde essa tradição está diretamente relacionado a conhecimentos complexos sobre o meio natural. Nessa perspectiva, Saquet (2009) aponta para uma unidade entre a natureza e a sociedade, em que o homem age sobre o espaço, seja ele natural ou social, a paisagem é o que torna esse processo visível.

Para este autor, a natureza propicia os meios para a nossa vida natural e social, e por isso, ao nos relacionarmos com ela, estamos, também, nos relacionando com nossa extensão subjetiva (SAQUET, 2009). Na busca desse entendimento, mergulharemos nas raízes passadas do artesanato de palha da carnaúba, para entender que essa prática não se trata de uma arte marginal, mas sim de uma experiência ancestral que comunga do meio como uma sobrevivência indígena.

Antes de entrarmos de fato nos aspectos que envolvem essa prática, no nosso exercício de tentar entender a história desse país a partir do olhar colonizado, nos deparamos com um fato interessante que liga esse território ao trançado de palha. Anterior as tantas nomenclaturas deste território até chegar ao “Brasil”, sua primeira denominação foi dada pelos indígenas que o chamavam de “Pindorama”, um termo tupi-guarani que significa “terra das palmeiras”. Tendo em vista a disposição dessas árvores nas florestas, campos e cerrados, os povos nativos desenvolveram um hábito comum entre eles: o trançado das folhas e das palhas (RIBEIRO, 1985).

Com essa habilidade, eles elaboravam objetos com variáveis finalidades, como: habitação; mobiliário, utensílios de cozinha e domésticos em geral; instrumentos de trabalho para o provimento da subsistência; transporte; indumentária; objetos de uso pessoal, ritual e lazer; cestaria destinada ao comércio e trocas ‘intertribais’ (RIBEIRO, 1985). Conforme a autora, essa variedade de aplicações revela a importância que o trançado da palha possuía no cotidiano dos nativos.

Atualmente, após os processos de desterritorialização, opressão e “desaparecimento” indígena, essa habilidade continua difundida entre povos indígenas e não-indígenas. As palmeiras, a exemplo da carnaúba naturalmente encontrada nos estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí, continuam sendo as

principais fornecedoras de matéria-prima para produção do trançado. Em relação a essa prática, uma artesã contou que desde sempre objetos produzidos com a palha fazem parte do seu dia a dia. Com base nisso, ela menciona o papel da esteira, que na sua infância, funcionava como um *“tapete grande pra nós sentar, que era nossa mesa, pra nós sentar pra se satisfazer do pão do dia a dia”* (Dona San, 72 anos).

A carnaúba recebe muitos nomes, entre eles: “carnaíba”; “carnaíba”; “carnaúva”; “carandaúba”; “caranaíba”; “carnaba”; “carnahyba”; “corraveara”. O nome desta árvore tem origem indígena e significa “árvore que arranha”. Sobre ela, as populações nativas souberam dar utilidades para todas as suas partes, e por isso a consideram como a “árvore da vida” (D’ALVA, 2004). Suas raízes possuem fins medicinais, o tronco é utilizado em construções civis, os frutos servem como alimentação humana e ração animal, a cera é usada no setor industrial e as folhas são empregadas nas coberturas das habitações e em produções artesanais. Sua descrição mais antiga (Figura 22), de acordo com Cascudo (1991) remonta ao século XVII, no ano de 1648, publicada em latim no livro *“História Naturalis Brasiliae”*.

Figura 22: Registro mais antigo da carnaúba



Fonte: Piso; Marcgraf; Gralitzio (1648).

Nesse primeiro registro, são destacados os usos da carnaúba na confecção de objetos domésticos, cobertura das cabanas e na construção de cercas. Além disso, os autores descrevem os aspectos físicos desta árvore:

Esta árvore estende para cima seus ramos, formando uma copa; estende também outros para baixo e para os lados como a tamareira, tendo, porém,

muito mais elegante aspecto. Cada ramo mede dois ou três pés comprido; é chato, agudo de um e outro lado; guarnecido de duros espinhos pretos, aparentando um palito. Na extremidade de cada ramo, se acha uma folha redonda, dotada de pregas como um guarda-chuva de mulher, de cor verde; da extremidade até quase o meio é dividida em muitas outras folhas carinadas, semelhantes às folhas da tamareira; cada uma divisão das folhas mede dois pés de comprido. Entre os ramos floríferos, brotam outras mais novas, que medem quatro, cinco ou seis pés compridos, que por sua vez se dividem em muitos outros ramos e ramulos alternados, cobertos de uma lanugem alvacentas; procedem de uma pequena baínha; nos mesmos se acham flósculos amarelo-pálidos, sem pedículo, compostos de três folhas. Depois destas flores vêm frutos, do formato e tamanho da azeitona; são verdes amargos, não comestíveis, nem úteis. Esta árvore cortada nunca mais renasce do caule; tardiamente cresce e exige longo tempo para se tornar grande. As folhas servem para cobrir choupanas e para o fabrico de cestos; com a madeira fazem-se cercados para prenderem ovelhas e animais de carga; os portugueses os denominam “currais” (PISO; MARCGRAF. GRALITZIO, 1648 apud CASCUDO, 1991).

A carnaúba é uma palmeira nativa do semiárido, a qual ocupa vastas áreas de planície fluvial ao longo do Vale do Jaguaribe (Figuras 23 e 24). Logo após o desaceleramento das economias do gado e no algodão, no século XX, ela passa a ter importância no setor econômico regional. Ainda hoje na região jaguaribana, o extrativismo da cera da carnaúba e o artesanato feito com o trançado da sua palha são responsáveis por uma parcela importante da economia. Mas em razão de outras práticas econômicas que necessitam do desmatamento para poderem se instalar, como a carcinicultura, essa palmeira começa ficar exposta à eminência da extinção.

Figuras 23 e 24: Mata de carnaubal no Sítio Ramada, em Itaíçaba



Foto: Bezerra, 2022.

Nessa pesquisa, nos atentaremos somente ao artesanato de palha da carnaúba, uma prática comum na vida de muitas famílias, que aos poucos perde o seu valor simbólico para o setor econômico. Por ser caracterizada pela difusão de uma memória cultural preservada por muitas gerações, os seus símbolos, traços e formas, a sinalizam como um legado cultural dos indígenas Payaku. Sobre essa etnia e o uso da palha da carnaúba, conforme consta nos registros de Herckman (1639 apud POMPEU SOBRINHO, 1934), durante os deslocamentos desses grupos, era comum que eles usassem a palha para cobrir as estruturas dos acampamentos e para produzir esteiras para dormir.

No município de Itaiçaba, a produção do artesanato de palha da carnaúba é o fio condutor das experiências de diversas famílias e mulheres que sobrevivem através dela. Essas mulheres aprendem a fazer o artesanato pela necessidade de ajudar as mães a obterem a renda da família. Barbosa (2020, p. 42) defende que o processo formativo dessa prática se dá quando o artesanato é produzido, pois nesse momento, além de ensinarem e fazerem o artesanato, a relação entre vida e trabalho constroem visão de mundo e orientam as gerações seguintes condutas, valores e costumes importantes para o desenvolvimento da vida em sociedade. Isso porque a produção do artesanato, na maioria das vezes, ocorre de forma coletiva, como observado nas Figuras 25 e 26.

Figuras 25 e 26: Famílias produzindo artesanato



Fonte: Registrado pela autora

Ainda sobre esse processo, Barbosa (2020, p. 43) acrescenta:

Por meio de conversas informais e organização das tarefas domésticas permeadas pelo fazer do trabalho artesanal há também ensinamentos para a vida, o que consideramos como processo formativo. Mesmo não

escolarizadas, há o saber de experiência na vida das artesãs, pois trazem o que aprenderam com a família, a cultura e a sociabilidade na comunidade, elaboram e reelaboram no cotidiano ao repassar para seus antecedentes por meio da oralidade e do saber fazer da tradição do artesanato de palha. São visões de mundo e saberes pautados em suas experiências e orientados por valores e saberes adquiridos na tradição, ou seja, é por meio da sociabilidade gestada pela necessidade do fazer artesanato como meio de sobrevivência, que outras dimensões da formação humana se constituem, dando sentido à vida, ao trabalho e ao modo de ser e estar no mundo.

A identidade dessas mulheres, enquanto artesãs, as colocam diante de si mesmas, proporcionando a compreensão do lugar que ocupam no mundo. Essa condição de atuar como sujeito participativo, expressando sua própria linguagem cultural em determinados lugares, conforme discorre Barbosa (2020, p. 43), se “dá pela dimensão da tradição do saber fazer e da prática da oralidade na sua vida cotidiana”. Desse modo, pelo fato de o artesanato ser retroalimentado pela transmissão de um saber que atravessa gerações, a relação memória-oralidade-cultura se apresenta como um dos elementos principais que marcam essa prática artesanal como uma herança indígena.

Além do compartilhamento dos saberes, na produção artesanal, os sujeitos agem e transformam a natureza em razão da sua necessidade, promovendo um processo ainda mais complexo. No que se refere a essa relação, há uma sabedoria envolvendo a carnaúba e as artesãs, que elas chamam de “ciência” e que atribui ao artesanato um caráter sustentável. Semelhante com o que ocorre nas populações indígenas, nessa prática os sujeitos retiram da natureza sua matéria-prima sem agredi-la. Isso se dá porque há o entendimento que o sustento provém do meio natural, uma vez que para encontrá-lo sempre à disposição, é necessário ter responsabilidade e equilíbrio. Por isso as artesãs alertam para a necessidade de saber as técnicas para a extração de forma correta, que também são repassadas de geração em geração. Segundo elas, essa extração, que ocorre basicamente nos mesmos modos do século XIX, ocorre da seguinte maneira:

Pra tirar... pra tirar é... você vai com um facão, bom é o facão pra cortar... aí você puxa o olhinho que tá lá no meio das palhas, porque tem palha e tem o olho... o olho é lá mais no centro da carnaubeira... aí dali você puxa o olho e corta no talinho. Tem que tá aparecendo, porque aquele que não tem o talo, não consegue cortar e outra coisa, ele não enxuga direito. Ele não fica com a cor bonita (Dona San, 73 anos).

Ela é tipo uma palmeira, ela nasce aquele bichinho, e lá em cima ela abre duas, três palhinha, né?! Aí o olho da carnaúba, só pode cortar quando o cabinho, o talozinho, tá grandinho... que você corta aquele e não prejudica o que vai nascer... porque carnaúba sempre não é só um, é três, quatro, sendo aqueles Cuandu bom, sem tá cortado... é três, quatro olho. E a gente corta o branco, que é o olho (Dona R, 64 anos).

O olho tem um talo, então você só corta no talo... aí você tem que esperar o olho sair fora do mangará. Ele cresce, cresce, até um tanto assim... só que o pessoal que rouba olho nos carnaubais, como a gente gosta de fazer, deixa os pobrezinho e quando ta desse tamanhinho, abasta dar pra cortar, já tão com ele na faca. Mas tem cabo que dá um metro (Dona O, 50 anos).

Nesses relatos, fica nítido o cuidado que se deve ter nessa etapa, tanto para não prejudicar o crescimento e, também, para não afetar a qualidade da palha para a produção. Essa ação é uma forma de conservação que ronda o inconsciente dessas mulheres, porque no seu íntimo entendem que é da natureza que tiram seu sustento. Essa ação “inconsciente”, pode ser compreendida como uma memória biocultural, que por sua vez, revela que, enquanto humanos, “somos essencialmente seres sociais que continuam existindo não apenas por seus vínculos societários, mas também por seus vínculos com a natureza, uma dependência que é tão universal quanto eterna” (TOLEDO; BASSOL’S, 2015, p. 27). Mas essa relação, esse cuidado, e até mesmo o afeto entregue às carnaubeiras, tem sido tomado pelo discurso de desenvolvimento, que não está envolvido com a natureza, colocando, mais uma vez, as práticas culturais resultantes de heranças ancestrais em segundo plano. Nesse sentido, até um hábito comum entre as populações nativas, de tirar da natureza aquilo que precisa, já passou à condição de criminoso. Esse aspecto pode ser observado quando as artesãs se referem a esse hábito como “roubo”.

Ainda sobre o processo de extração e os cuidados relacionados à carnaúba, questionamos as artesãs se essa a ação da retirada da palha pode ser responsável pela morte da carnaúba. Para elas, conforme os relatos, essa árvore não morre se a palha for tirada, elas morrem de velhice ou se forem arrancadas. Ao conversar com essas mulheres, é possível perceber que há fatores externos que já começaram a influenciar os trabalhos artesanais e a degradar a natureza de maneira descontrolada. Sobre isso, uma artesã comenta que *“quem acaba a natureza é o próprio homem”* e em seguida, aponta para o vilão das matas dos carnaubais e inimigo da sobrevivência: os viveiros de camarão onde são criados em cativeiro (carcinicultura).

Desse modo, o que pode ser percebido do exposto, é que as populações que reproduzem sabedorias, culturas e tradições ancestrais, além de preservarem o conhecimento, estão preocupadas com o que ocorre no meio e nas medidas que devem ser tomadas para evitar a devastação da natureza. Mas, em contrapartida, esses sujeitos sempre estão frente a um invasor, que, desde 1500, muda de nome, tenta se reelaborar, mas continua se superando em termos de crueldade, devastação

e violência. No que consiste às artesãs que salvaguardam o trançado da palha de carnaúba, além de estarem perdendo as áreas livres de carnaubais, vendo seu território e sua sobrevivência em risco, ainda presenciam a dominação e a “colonialidade do saber” (LANDER, 2005) ancestral e reproduzido pelas artesãs, em que os donos dos terrenos, ao cercarem as terras, buscam extrair o conhecimento dessas mulheres para obter lucro sobre elas.

Nesse sentido, o que constatamos é que a relação cultura-natureza, evidente no artesanato da palha da carnaúba, é uma prática pautada na conservação da natureza e dos recursos provenientes dela. Ao contrário de outros elementos, que envolvem, principalmente, o capital, e olham para as terras, territórios e para a natureza como meras mercadorias.

5 TERRITÓRIO, ARTE E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM ITAÍÇABA

Caracterizando-se pela importância social sobre os territórios e as identidades, a arte se mostra como um elemento capaz de contar as histórias e revelar os sentimentos dos sujeitos. De acordo com Porto Alegre (1994, p. 21), a “aura que cerca uma obra de arte é a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja”. Nesse sentido, considerando que o artesanato de palha de carnaúba, do qual nos debruçaremos neste capítulo, é a prova de que a arte, além de “um fazer, em que o processo inovador da criação aparece embutido no trabalho” (PORTO ALEGRE, 1994, p. 30), é também uma ferramenta que carrega consigo a sabedoria, a força e a resistência dos ancestrais que foram obrigados a “desaparecer”, mas que não se deixaram ser esquecidos.

5.1 “Itaíçaba é Território Indígena!”

Quando consideramos que antes dos caminhos percorridos pelos invasores no século XVI, os povos indígenas se deslocavam por diversos espaços sem se preocupar com fronteiras, percebemos as problemáticas que envolvem essas populações, principalmente, no que condiz aos aspectos territoriais. Dessa forma, antes de tratar das particularidades que consideramos fazer do município de Itaíçaba um “território indígena”, ainda mais por ele ser um espaço em que essa população está “ausente”, iremos atentar para diferença entre “terra indígena” e “território indígena”. Em relação a essas duas categorias, Gallois (2004, p. 39) aponta que a distinção entre elas é complexa, pois o “território não é apenas anterior à terra e terra não é tão somente uma parte de um território”, mas distingui-las é um exercício fundamental para compreender as reproduções, as sobrevivências e as resistências que contornam a formação de cada território.

Na conjuntura colonial, as transformações e os impactos decorrentes desse processo foram responsáveis pela fragmentação das identidades e dos territórios de muitos grupos indígenas que, para sobreviver, precisaram refugiar-se em áreas que não correspondiam mais as suas extensões territoriais históricas (GALLOIS, 2004). Em razão disso, os territórios foram parcelados em terras, que, por sua vez, passam por processos de reivindicação. Desse modo, para que uma terra indígena seja reconhecida, conforme destaca Gallois (2004, p. 34), a ocupação histórica ou as

memórias das populações indígenas não são suficientes, pois é preciso considerar e analisar as terras nas seguintes dimensões: “ocupadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural”.

Nesse processo de demarcação, primeiro a FUNAI escolhe antropólogos e grupos técnicos para elaborar um relatório baseado nos elementos e dados listados na Portaria nº 14/1996⁷. Após essa etapa, esse documento passa por processos de aprovação e contestação, para que então sejam feitas as declarações de limites, a demarcação física, a homologação e, por fim, o registro. Na teoria parece um processo fácil, mas, na prática, a reivindicação para demarcação das terras aparece como uma das principais lutas indígenas dos últimos anos. Tornando o cenário dessa resistência ainda mais turbulento, essas populações enfrentam a política do Marco Temporal, que coloca em risco as florestas e as comunidades indígenas, limitando-as somente àquelas terras ocupadas antes da promulgação da Constituição de 1988⁸.

Oliveira (1996) defende que essa estratégia dominadora, baseada numa política indigenista com a necessidade de delimitar terras, é exclusivamente uma situação colonial. Esse interesse em definir fronteiras, como afirma o autor, além de expropriar as populações indígenas dos seus territórios historicamente ocupados e concentrá-los em espaços limitados, desagregam e desarticulam a sociabilidade desses povos. Nesse caso, com a ocorrência dessas estratégias, percebe-se que as sociedades indígenas passam a ser territorializadas pela ambição de outra sociedade “dotada de mecanismos especializados de poder, que por sua própria natureza, outorga ao Estado Nacional o monopólio do uso da força”, seja ela de caráter físico, econômico ou simbólico (OLIVEIRA 1996, p. 9).

Conforme este autor, o uso indevido dessa força “implica em perdas culturais, retraduições e na repressão”, e, além disso, causa descontinuidades territoriais,

⁷ A demarcação das terras indígenas é uma garantia de direitos dessas populações. O reconhecimento dessas terras passa a ser formalizado e obedecer a um procedimento administrativo a partir do Estatuto do Índio, em 1973. As etapas para a demarcação passaram por muitas modificações ao longo dos anos, mas sua última alteração ocorreu com o decreto 1.775, de janeiro de 1996. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org>

⁸ O Marco Temporal é uma tese jurídica que surgiu em 2009, defendendo que os povos indígenas teriam direito de ocupar somente as terras que estavam ocupadas ou em disputa anterior a data de 5 de outubro de 1988, quando a Constituição foi instaurada. A primeira vez que ela foi usada, foi em 2009, com a demarcação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/966618-o-que-e-marco-temporal-e-quais-os-argumentos-favoraveis-e-contrarios/>

redefinição das relações e, em alguns casos, a recusa das identidades. Nesse sentido, Oliveira (1996, p. 9) afirma que isso não pode ser considerado uma fatalidade, pois há um lado reverso em que:

populações que sofreram uma destruição quase que completa de seu patrimônio cultural e que perderam na quase totalidade as terras que ocuparam no passado, voltaram a se reorganizar, criando novas identidades e construindo uma etnicidade emergente. Nesse processo de (auto) construção social, o antigo território assume uma enorme importância simbólica e emocional, a referência de unidade e a força catalizadora do grupo étnico sendo a reconquista territorial.

É partindo do ponto de vista desse processo de “(auto) construção social”, que entendemos a diferença entre “terra indígena” e “território indígena”, pois enquanto esse primeiro está associado a aspectos políticos-jurídicos e sua demarcação é competência do Estado, o outro tem sua definição associada a vivências, memórias, culturas e relações estabelecidas entre a sociedade e o próprio território (GALLOIS, 2004). Nesse sentido, dado ao processo formador do município de Itaiçaba, em que os povos indígenas hoje ocupam a posição de “ausentes”, as novas territorialidades, novas identidades e resistências culturais resultantes dessa “(auto) construção social”, revelam sinais que apontam esse recorte enquanto um “território indígena” ancestral. Essa constatação parte da observação das circunstâncias que atravessaram as populações nativas no passado e da socioculturalidade dos sujeitos contemporâneos que ainda carregam traços antigos.

No que concerne ao “território indígena”, nele não há necessidade de uma autorrepresentação centralizada ou um consenso étnico, como ocorre nas terras indígenas, pois as sociabilidades, as circularidades, as relações e as culturas são suficientes para defini-lo (GALLOIS, 2004). Desse modo, o sentimento de pertencimento a um determinado território não está relacionado apenas ao lugar onde o sujeito nasce, mas sim, onde ele finca suas raízes e constrói suas vivências. No entanto, no passado em que os territórios foram reestruturados, os grupos indígenas que tiveram que negar seu chão e suas identidades, como aconteceu aos Payaku, desenvolveram, a partir das novas territorialidades, muitas formas para permanecer nos territórios, fosse por meio de hábitos, tradições, culturas ou memórias.

Posto isto, nos encaminharemos para aspectos que testemunham o município de Itaiçaba enquanto um “território indígena”. Ainda usamos as aspas quando nos referimos ao nosso recorte nessa categoria, pois esta análise arrisca aventurar-se por caminhos ainda desconhecidos para buscar resquícios que revelam a presença

indígena por meio da sua “ausência”. Em relação a essa categoria, Porto Alegre (1993b, p. 218) defende que por meio dela é possível definir os “fios condutores que orientam a reflexão para a compreensão do passado contido no presente, na articulação entre cultura e história”. Com base nisso, ao conversar com artesãs que salvaguardam o artesanato de palha, um dos principais legados culturais Payaku, as questionamos se elas já teriam ouvido falar sobre indígenas em Itaíçaba, ou mesmo no Vale do Jaguaribe como um todo. No Quadro 6, na sequência, podemos observar as respostas dessas mulheres diante desse questionamento:

Quadro 6: Relatos sobre a presença indígena em Itaíçaba

Artesãs	Relatos
Dona O	“Só ouvia falar mesmo nos índios, mas ninguém contava história nem nada pra mim não”.
Dona R	“Aqui dentro de Itaíçaba mesmo, eu não ouvia. Só o que a gente sabe, que a gente estudava quando era pequeninha, é que os índios foram os primeiros habitantes do Brasil. Então o que a gente pode pensar? Que pode ter. Porque quem é que sabe de onde veio minha bisavó, minha tataravó? É uma história tão grande que a gente se perde”.
Dona Z	“Nunca ouvi não”.
Dona MA	“De Itaíçaba mesmo não, só de algumas cidades do Ceará, mas de Itaíçaba mesmo não”.
Dona FA	“De índio eu só ouvia na televisão mesmo”.
Dona M	“Eu só ouvia falar de índio, mas não sei do que. Só ouvia falar mesmo”.
Dona FR	“Não, não, essas coisas não. Nunca ouvi falar não. Assim eu ouvia o povo falar, mas nunca me interessei pra saber, pra me informar de que jeito era, como era não. Sabia que eles falavam... o pessoal mais velho falava sempre nesse negócio de índio. Acho que ainda tem raças por aqui que a gente olha e diz assim: “Olha é índio. É família de índio”. Ainda tem aqui em Itaíçaba”.
Dona ML	“Não... pra cá mesmo, aqui pra nós... não”.
Dona FG	“Nunca ouvi falar não. Nem quando era criança”.
Dona A	“Não. Nunca ouvi falar não... na minha lembrança não”.
Dona O	“Eu, aqui no Vale, eu não tenho assim muito conhecimento. Eu tenho mais ali de Caucaia, que tem umas tribos, que eles fazem artesanato lá, que eu já passei por lá próximo e já vi o artesanato deles. Aqui, não”.

Fonte: Elaborado pela autora.

Sabendo que o território jaguaribano antes da delimitação das fronteiras foi espaço de circularidade para uma diversidade de povos indígenas, percebemos por meio da fala dessas mulheres a vitória da colonização e da violência desmedida entre

os séculos XVII e XVIII, pois parte dessas artesãs nunca sequer ouviram falar sobre a presença indígena nesse território. Nas falas das mulheres, podemos perceber que, mesmo elas sendo guardiãs de uma prática que carrega traços indígenas, as referências mais próximas que possuem das populações originárias são obtidas pelas informações que elas têm acesso na televisão ou que diz respeito a povos de outros territórios. Ainda no sentido desses relatos, a partir do que narra Dona FR, podemos observar que ao mesmo tempo em que ela disse nunca ter ouvido por não se interessar por essas histórias que eram contadas, ela fala da possibilidade de haver indígenas no Vale do Jaguaribe a partir daqueles traços fisionômicos que ela considera semelhante aos dos povos originários.

Mas, um fato interessante, que aparece como contraponto dessa “ausência” destacada nas falas, é que muitas artesãs, mesmo dizendo que nunca ouviram falar sobre os indígenas dessas terras, percebem nos seus traços fisionômicos, mesmo marcados pela pluralidade e miscigenação, e no trabalho que realizam ao trançar a palha, como semelhantes aos das populações originárias. Isso é manifesto quando elas são questionadas sobre suas origens, se elas acreditam que seus antepassados eram indígenas. No Quadro 7, abaixo, podemos ver os elementos que elas apontam e que permitem ter essa percepção:

Quadro 7: Relatos sobre origens indígenas

ARTESÃS	RELATOS
Dona R	A minha cor, né! Eu acho assim a cor da gente, eu não sei nem lhe dizer, mas eu acho que nem só nós, como a humanidade inteira, eu acredito que deve ter.
Dona I	Acho que sim. Porque era tão misturado antigamente que eu acho que deve ter uma pontinha lá.
Dona ML	Era sim... eu acho que são sim. Porque eu não sei, esse trabalho da gente começou assim, sei lá, eu não sei nem dizer porque o motivo. Das avós da gente. Das avós veio pra mãe, da mãe vem pra gente.
Dona San	Minha vó foi muito nova para o Amazonas, lá ela casou com um rapaz que se dizia ser índio. Mas quando ela veio pra cá, ela não tava mais com ele, e já vinha trazendo a família já grande. A terra natal dela era aqui, mas a minha mãe nasceu no Amazonas e veio pra cá.
Dona MA	A gente não tem nenhum documento, nada pela Funai que diga que você é, ou que comprove. O que eu sei é que meu pai é índio legítimo, foi trazido pra cá e criado por uma família e aqui ele conheceu minha mãe, teve duas filhas. Mas também ele também não tinha documento que comprovou. Mas eu sei das minhas raízes, sei que ele é de uma tribo chamada Apurinã, que

	por sinal é de Manaus. E é isso. E lá mesmo, irmão dele, não tem mais.
--	--

Fonte: Elaborado pela autora.

Nessas falas, ao refletir sobre aspectos que indicam para uma origem indígena, as mulheres destacam elementos como a própria cor, a misturas dos povos, parentes que foram ou vieram para outros territórios e se relacionaram com indígenas, e até o próprio trabalho com a palha da carnaúba como uma tarefa antiga. Apesar disso, por mais que elas acreditem que possuam origens indígenas, com exceção da Dona MA, elas não conseguem reconhecer essa identidade. Mas entendemos que as muitas razões que levam essas mulheres a recusarem a se reconhecerem enquanto indígenas são resultados de uma violência fundante que, ao aniquilar e negar a socioculturalidade e a alteridade dos povos nativos no passado, os convenceu sobre sua “extinção” e passou adiante essa ideia por meio de um pensamento estigmatizado e cheio de preconceito que coloca o “ser indígena” como algo fora da realidade ou como uma cultura isolada.

Nesse sentido, mesmo com essa “ausência” indígena evidenciada nas falas das artesãs, percebemos que os desenhos fisionômicos destacados por elas se agregam a outros elementos, como a cultura, as tradições e os nomes dos lugares, os quais juntos se apresentam como textos silenciosos da presença originária (CAVALCANTE, 2002). No que se refere aos nomes dos lugares, que já identificamos anteriormente como uma das permanências da resistência indígena, além do topônimo “Itaíçaba”, que tem origem indígena e significa “passagem das pedras”, outros que nomeiam algumas comunidades e pontos turísticos itaíçabenses também possuem origens indígenas, como podemos ver no Quadro 8.

Quadro 8: Topônimos do município de Itaíçaba que possuem origem indígenas

TOPÔNIMO	SIGNIFICADO
Itaíçaba	Passagem das Pedras
Serra do Ereré	Canoa-Marreca
Rio Jaguaribe	Rio das onças
Camurim	Robalo (peixe)
Tracoem	Formigueiro

Fonte: Elaborado pela autora com base em Sampaio (1928)

Em relação ao termo “Itaíçaba”, que faz alusão ao primeiro nome registrado desse território, ele está associado ao período da ocupação pelos criadores de gado, que tinham o rio Jaguaribe como um grande obstáculo para atravessar as mercadorias

que procediam do litoral do hoje município de Aracati, com destino ao atual município de Icó (BARBOSA, 2011). Lima (1957, p. 65) ao se referir ao Jaguaribe como o “dono do vale”, acentua que esse rio “quando cheio, é lento e profundo, de mansidão quase aterrorizante”. Foram essas características que fizeram dele o maior entrave dos comerciantes de gado nesse território. Mas, para felicidade dos condutores das boiadas, em determinado trecho do Jaguaribe, encontraram uma passagem pedregosa que facilitou o acesso, e por isso chamaram esse território, inicialmente, de “passagem das pedras”. Gardner (1942), ao atravessar a região jaguaribana em 1838, faz referência a esse lugar:

Partimos de Aracatí, a cavalo, na manhã de três de agosto, debaixo de forte chuva, que, felizmente, logo cessou. Depois de havermos cavalgado por densa floresta de carnaubeiras em estrada arenosa e inteiramente plana, atravessamos o rio a distância de cerca de duas e meia leguas da cidade. O vau chama-se Passagem das Pedras, nome sugerido pelo leito rochoso do rio. Constatei que estas rochas pertencem a série do gnaiss com estratificações· quasi verticais, sendo a pouca inclinação que possuem para o este, na direção da colina acima referida, chamada serra de Averé, distante cerca de meia milha (GARDNER, 1942, p. 129).

No possível local onde os condutores de gado encontraram essa passagem pedregosa, em 1993, foi construída uma barragem com objetivo de conter e acumular água, que liga os atuais municípios de Itaiçaba e Aracati. Atualmente, esse trecho do rio Jaguaribe é apontado como um dos principais pontos turísticos itaiçabenses, principalmente no período do carnaval, quando recebe um grande contingente de pessoas das regiões vizinhas. Uma das últimas barragens encontradas no percurso antes do rio desaguar no oceano. Na Figura 27 podemos visualizá-la durante o período chuvoso.

Figura 27: Passagem molhada do Rio Jaguaribe em Itaiçaba/CE



Foto: Registrada pela autora (2019).

Santos (2019) aponta que enquanto os comerciantes faziam negócios na “Passagem das Pedras”, para evitar a concorrência do Aracati, o gado se alimentava e descansava no rio Jaguaribe. Passado o tempo e com a intensidade do fluxo desse comercio, esse território passou à condição de “Feira de Gado”, uma das mais importantes da região jaguaribana (BARROSO, 1999 apud BARBOSA, 2011). Com o surgimento dessas feiras onde se reuniam criadores e comerciantes, Girão (1996) discorre que as boiadas deixaram de se deslocar para as feiras das outras capitanias e passaram a ir em direção à foz da sua própria ribeira. Segundo a autora, a criação desses núcleos, interpenetrando comercialmente o litoral e os sertões semiáridos, revolucionaram a economia da Capitania do Siará.

De acordo com Barbosa (2011), os primeiros povoados da então “Feira de Gado” surgiram às margens do rio Jaguaribe em meados do século XVIII. Após o povoamento, esse território passou por muitos processos políticos, em que foi primeiramente desmembrado de Aracati e, anos depois, de Jaguaruna, quando obteve sua emancipação política e recebeu sua atual nomenclatura, “Itaiçaba”, em 1956. Ainda hoje, a história desse município é contada com base no processo formador decorrente da economia do gado, e isso pode ser observado a partir de alguns prédios que marcam o início dessa ocupação, que seguem firmes em pontos centrais do município, como podemos observar nas Figuras 28 e 29, na sequência. Adverte-se que não há menção à presença indígena na história “oficial” de Itaiçaba registrada nos livros de História que procuram resgatar as origens do município, conforme observado no livro de Miguel Costa Barros, com título “Itaiçaba: pedacinho gostoso do Ceará”.

Figuras 28 e 29: Primeiros estabelecimentos voltados para a economia do gado em Itaiçaba/CE.



Fonte: Barros (1995).

A Figura 24, à esquerda, corresponde ao local onde o gado era abatido, e já a Figura 25, à direita, é onde o produto final, a carne e o couro, eram comercializados. Juntamente desses dois prédios que marcam o início da ocupação do município de Itaiçaba, algumas casas localizadas nas proximidades da Igreja Matriz ainda preservam a arquitetura desse período. O local em que essas construções ainda se mantêm erguidas, é passível para uma observação crítica, pois enquanto esses estabelecimentos que ainda revelam resquícios da invasão colonial ocupam pontos centrais, a presença indígena fica esquecida em um possível local traumático onde ocorreu o massacre da etnia Payaku, nas proximidades da Serra do Ereré (BEZERRA, 1918; STUDART FILHO, 1958; FERREIRA NETO, 2011), observada na Figura 30.

Figura 30: Mosaico com registros da Serra do Ereré em Itaiçaba/CE



Fonte: Divulgação no Instagram Fotografias Amadoras (2020)

Conforme Jerônimo e Almeida (2020, p. 13), os locais traumáticos são como gatilhos que colocam em evidência uma memória violenta histórica. Os referidos autores destacam que esses lugares são “revestidos de uma significação simbólica que remete ao trauma e ao sofrimento de um grupo” e neles os “símbolos, perpetuam-se e ressignificam-se historicamente à medida que evocam uma memória de dor” que

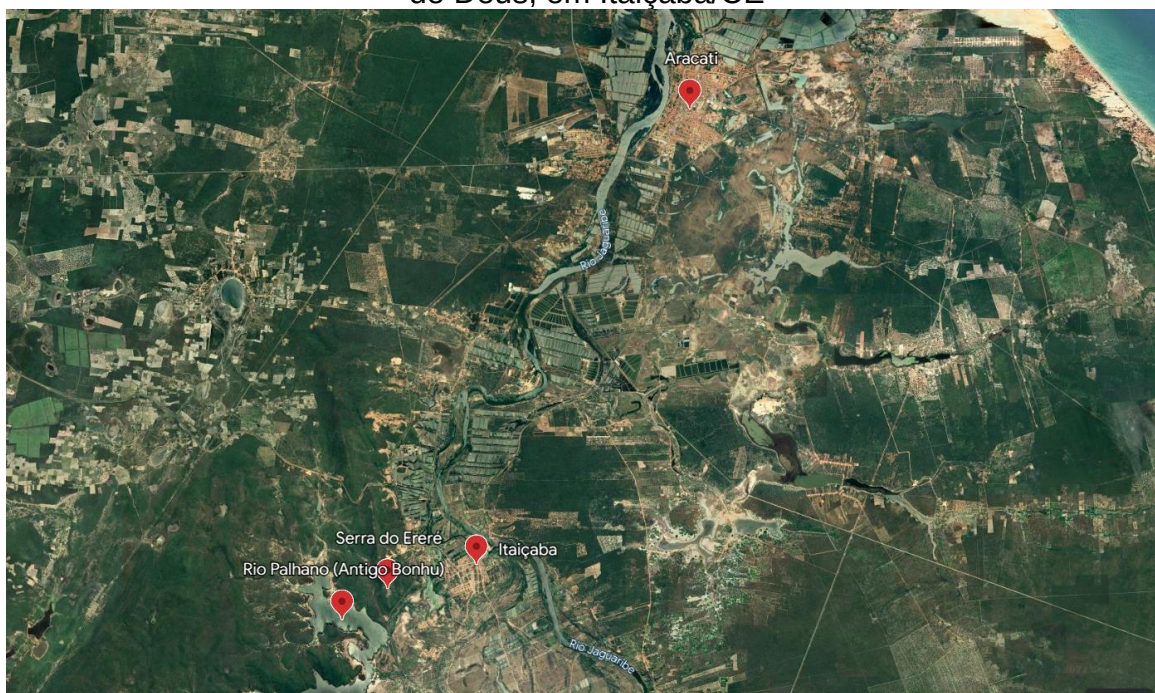
ocorre pela experiência de submissão dos grupos frente à violência. Nesses locais, como, por exemplo, na Serra do Ereré, que compõe a paisagem itaiçabense, a memória e o silenciamento se opõem, retroalimentam-se e, como discorrem Jeronimo e Almeida (2020, p. 13):

Estabelecem uma relação de interdependência, cujo cerne é a disputa pelo destino que se dará às marcas históricas da violência. A primeira quer trazer a lembrança à tona e garantir sua ressignificação no fluxo entre o passado e o presente. A segunda quer aniquilá-la, levá-la ao esquecimento apagando seus rastros à medida que o passado se torna mais remoto.

O que acontece nos locais traumáticos que compõem não somente o município de Itaiçaba, mas sim todo o Vale do Jaguaribe, é esse processo de esquecimento que fazem da sua população “um povo sem memória”. Podemos observar isso quando colocamos em pauta o “Massacre do Jaguaribe”, como ficou conhecido o extermínio dos Payaku, quando, a partir da observação pessoal da pesquisadora, percebe-se que os únicos a terem acesso a essa informação sobre esse episódio cruel, são pessoas que se debruçam a estudar e conhecer a história do território.

A localização exata desse massacre ainda é uma incógnita, pois as informações do período se encontram e desencontram, mas segundo Bezerra (2009), Studart Filho (1958) e Ferreira Neto (2011), esse aldeamento esteve situado em um local chamado Avaré, próximo ao riacho Bonhu, como era chamado o rio Palhano. Além disso, como complemento para a veracidade dessa informação, Aragão (1996, apud FERREIRA NETO, 2011) destaca que a etnia Payaku teria sido vencida próximo ao Aracati. Se consideramos, de fato, essas duas informações, elas nos levarão até o local onde se encontra a Serra do Ereré, exatamente em Itaiçaba, como podemos ver na Figura 31.

Figura 31: Projeção da localização da Serra do Ereré, possível aldeamento Madre de Deus, em Itaíçaba/CE



Fonte: Elaborado pela autora a partir de imagem do Google Earth.

No contexto contemporâneo da região jaguaribana, esse lugar traumático foi dominado pela religião e hoje se apresenta como um dos principais pontos de turismo religioso do município de Itaíçaba. Dias (2003) entende que essa prática consiste no deslocamento de pessoas, cuja principal razão é a fé. Além disso, o turismo religioso também está associado a memória, mas o que ocorre em alguns casos é o silenciamento dela para que outra se sobressaia por meio de elementos e tradições referentes à religião.

O momento em que esse local traumático se torna um ponto turístico de natureza religiosa se deu exatamente dois séculos após o massacre, no ano de 1899, quando, sob orientação do Cônego Agostinho Santiago, em alusão à paixão e morte de Cristo, e também em celebração à passagem do século, foi inserido um cruzeiro, chamado de “Santa Cruz da Memória”, na Serra do Ereré (CASTELLO BRANCO, 2015). Além da inserção deste elemento católico, outras 12 cruzes foram distribuídas no percurso que leva até o topo, em que os fiéis e simpatizantes desta religião realizam orações e, simbolicamente, percorrem o caminho que Jesus fez até o Monte Calvário, como podemos observar na Figura 32. Ainda nesse sentido, como tradição entre as pessoas que sobem a Serra do Ereré por essa trilha, é comum realizar pedidos ao colocar rochas sob essas cruzes.

Figuras 32: Mosaico com registros de uma Via Sacra realizada na Serra do Ereré.



Fonte: Divulgação pelo Facebook (2017).

Diante do exposto, podemos perceber que séculos depois, no local onde os Paiaku foram massacrados, a religião, que havia sido o elemento principal dos aldeamentos, se sobressaiu sobre a presença desses povos. Dessa forma, esse lugar, que de acordo com Jerônimo e Almeida (2020, p. 13), deveria ser “revestido de uma significação simbólica que remete ao trauma e ao sofrimento de um grupo”, transformou-se em ponto turístico de caráter religioso, que apaga e esquece mais uma vez a memória e a resistência dos Paiaku.

Com o massacre, além da fragmentação do território, aqueles indígenas que sobreviveram nas fugas e em outros espaços, reelaboraram, e até negaram suas identidades para conseguir se agregar a outros grupos e outros territórios. Além disso, eles tiveram que desenvolver estratégias que possibilitassem que seus hábitos pudessem atravessar aquele momento sombrio, e assim, garantir a sobrevivência. Nesse sentido, o resultado dessa alteração, reelaboração e negação identitária, foi o suposto “desaparecimento” Payaku. Conforme Porto Alegre (1993b), esses indígenas, mesmo em categoria “ausente”, continuam submersos no interior da sociedade, e por

essa razão, devemos considerar o pluralismo cultural para compreender a continuidade, a ruptura, os limites e os conteúdos dessas populações.

Desse modo, mesmo com o discurso da “ausência”, “desaparecimento” e “extinção” das populações nativas, no território itaiçabense, ainda há alguns poucos sujeitos que compreendem suas identidades e autodeclaram-se indígenas, como constatamos no Censo Demográfico dos últimos 30 anos, no Tabela 1:

Tabela 1: População indígena em Itaiçaba (1991-2010)

Ano	1991	2000	2010	2022
Pessoas autodeclaradas indígenas	-	-	17	3

Fonte: Censo Demográfico do IBGE (1991-2020).

O registro das populações indígenas no Censo Demográfico ainda é relativamente recente, pois só passou a ser incluído em 1991, no quesito cor ou raça. Mas desde sua implementação, numa perspectiva geral, tem sido possível observar que, ao longo dos anos, há um crescimento positivo das populações indígenas no Brasil e isso não resulta somente do efeito demográfico, mas sim de uma evidente busca pelo reconhecimento das identidades silenciadas⁹. Todavia, o cenário itaiçabense, como se percebe pelos dados, é tímido, ainda mais quando observamos demorou 20 anos para que as pessoas reconhecessem essa identidade, sendo que após um pouco mais de 10 anos, esse cenário regride. Esses dados mostram como é um trabalho árduo, no sentido de buscar as raízes e os elementos indígenas em um município que não se reconhece indígena e que consta com apenas três pessoas que se reconhecem e se autodeclaram como indígenas.

Mas nessa mesma proporção, mesmo com a tímida identificação étnica, os hábitos, costumes e cultura da população de Itaiçaba se cruzam e se revelam em heranças indígenas. Um exemplo disso, é o artesanato da palha da carnaúba, que ao marcar a identidade do território, é percebido por suas guardiãs como um hábito

⁹ Somente em 1991 a categoria indígena passa a ser reconhecida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no quesito raça e cor. Dez anos após a implementação dessa categoria, já tem sido possível perceber um crescimento significativo na busca pelo reconhecimento da identidade indígena. Isso pode ser constatado quando o entre os anos de 1991 e 2000, o número de pessoas autodeclaradas indígenas salta de 294 mil para 734 mil.

Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena#:~:text=Desde%201991%20o%20Censo%20Demogr%C3%A1fico,do%20quesito%20cor%20ou%20ra%C3%A7a.>

deixado pelos indígenas. No Quadro 9, podemos observar os relatos das mulheres que acreditam que as origens dessa tradição tiveram início com os povos indígenas.

Quadro 9: Relatos sobre o artesanato como herança indígena

ARTESÃS	RELATOS
DONA MF	Rapaz, eu tenho uma vaga lembrança que minha avó falava que o artesanato vinha dos índios. Agora eu nunca peguei a explicação se era da palha ou do cipó. Mas eu acho que sim, porque alguém começou. Eu sou muito ligada nessas coisas, porque eu me lembro assim do tempo da minha vó, que contava muita história, né. Ai eu me lembro que ela contava, mas ela nunca explicou qual era o artesanato que vinha dos índios.
DONA MC	Eu acredito que sim. Eu acredito porque é muito histórico. Vem dos pais, dos avós e das bisavós. E ai eu acredito que essa fundamentação vem de longe e em algum momento chega neles.
DONA MG	Eu acho que sim. Porque eles fazem umas boinazinhas assim entrançadinha pra enfeitar a cabeça, fazia sainha, sandalinha de ticum, chapéu, vassoura...
DONA ML	Sim. É porque o índio a gente já ver que ele antes já trabalhava, já tinha aquelas roupinhas de palha. Acho que já vinha deles pra gente. Fazia aquelas sainhas, aqueles corpetes cortadinhos, aquelas bolsinhas de palhazinha que eles faziam.
DONA MA	Eu acho que sim... eles faziam algum tipo de artesanato muito parecido com esse nosso, se não fosse do nosso seria de outro tipo de material de tecelagem, de pintura. É tanto que eu vejo muito no sousplat muita semelhança com os desenhos indígenas... aqueles souspat em torno, tem uns que formam uns triângulos. A diferença é porque lá eles pintam e tem umas partes que é de tecido.
DONA I	Acho que sim... com certeza o artesanato deve ter vindo dos índios sim. Às vezes a gente tá assistindo televisão, às vezes passa umas reportagens sobre os índios e tu vê muita coisa que tu diz assim: ‘eu acho não, tenho certeza que a peça da gente deve ter vindo daí’, porque elas tem um jeito assim tão parecido.

Fonte: Elaborado pela autora.

A partir dos relatos, percebemos que o artesanato, fruto da transmissão de conhecimentos e da memória cultural, é mais um elemento que transparece a presença indígena em Itaiçaba por meio da “ausência”, pois mesmo essas mulheres acreditando que elas mesmas e o próprio artesanato da palha da carnaúba possuem antecedentes indígenas, o reconhecimento dessa identidade ainda é um estigma. Mas esse não é o maior problema, pois sabemos que essa identificação passa por diversos processos individuais e coletivos, influenciados por fatores externos, como o próprio preconceito referido aos povos indígenas, chamados pelas mulheres de “índios”.

Desse modo, admitir Itaipava enquanto um “território indígena” e, juntamente, buscar reconhecer os lugares e elementos que carregam a força, a resistência, os traços e a herança das populações indígenas, é um exercício que precisa ser realizado urgentemente, pois parte da memória esquecida precisa ser resgatada para podermos lembrar daquilo que esse movimento a todo momento tenta nos dizer: que Itaipava se trata de um território ancestral marcado pela presença/ausência dos Payaku que habitaram essas terras e deixaram o artesanato de palha de carnaúba como uma herança para as gerações futuras.

5.2 Memória cultural: a arte de trançar a palha como resistência indígena

Segundo Jacupé (2020), durante o século XX, os olhos e a mente da humanidade passaram a perceber as contribuições sociais e ambientais deixadas pelos povos indígenas. Antes disso, para a compreensão do passado eram necessárias investigações em documentos ou em quaisquer outros escritos registrados, mas com a propagação das ciências que se debruçam sobre a história, o passado passou a ser reconhecido, também, pela memória cultural e pelas culturas materiais e imateriais (JACUPÉ, 2020).

Nesse movimento de reconhecer o passado, no que se refere à questão indígena, defendemos que há quatro segmentos que colaboram com a sua compreensão, são eles: a memória; a cultura; a arte; e a natureza. Num cruzamento entre tempo histórico e coexistente, esses quatro segmentos, ao se materializarem, se unem e possibilitam a compreensão do passado (SAQUET, 2007). Além disso, o autor salienta que nesse processo, a matéria e a ideia se agregam, e o velho não desaparece, mas se reinventa com o novo, numa simultânea continuidade e descontinuidade em que “elementos do momento e da totalidade anteriores” se superam e permanecem (p. 71).

De acordo com Gallois (2006), nas culturas indígenas, a continuidade e a descontinuidade se superam e persistem na reinvenção da memória, quando imaterial, representado pelo conhecimento/saber, se transforma em material. No que condiz ao artesanato da palha da carnaúba, a sua materialidade se dá por meio da transmissão do saber pela oralidade, que aparece como fundamental no processo, pois ela é o testemunho da troca e do contato que determinadas comunidades continuam mantendo com outras do passado. Ainda nesse contexto, o registro da

materialidade dessa imaterialidade (saber) nunca se limitará a “descrição pura e simples de um saber, ou de uma técnica, mas exigirá o registro das interpretações que a comunidade possui a respeito da origem dessa prática e o modo como foi transmitida e dinamicamente transformada” (GALLOIS, 2006, p. 78)

Cada vez que uma tradição é passada para uma nova geração, ela se transforma, e esse movimento faz parte da sua reprodução (PORTO ALEGRE, 1993a). Nesse processo de transmissão e transformação da tradição, a memória também vai ser reinventada, pois cada indivíduo recebe o saber de maneira diferente e materializa-o de forma distinta, mesmo o processo inicial continuando o mesmo. Diante disso, para compreender o fenômeno da reinvenção da memória, em que o novo não apaga o velho, analisamos aspectos do artesanato da palha da carnaúba e das territorialidades das artesãs que, mesmo nesse processo de reelaboração, continuam emitindo símbolos e sinais dos seus antecedentes indígenas. O primeiro deles corresponde ao processo de aprendizagem dos trabalhos manuais com a palha da carnaúba, baseados na oralidade e na transmissão de um saber de geração em geração, como mostra os relatos no Quadro 10.

Quadro 10: Relatos sobre como as artesãs iniciaram no artesanato da palha

ARTESÃS	RELATOS
DONA ML	Pra começar, foi com minha mãe, pequeninha logo. A gente almoçava e quando terminava a gente fazia, entendeu? [...] ela falava: “é assim, bota pra cá, vira pra cá, dá um ponto aqui, mete aqui”. Só ouvindo. Só ensinando assim, era só desse jeito.
DONA FA	Eu aprendi com a minha vó, eu tinha 5 anos de idade. Ela fazia a trança, eu ficava olhando... ela enfiava as palhas e eu ia fazendo. Pra mim prender as palhas pra aprender a fazer as tranças, deu mais trabalho. Mas ela foi me ensinando e eu fui aprendendo [...] aprendi vendo. Ela dizia é assim e eu ia fazendo... no começo a gente faz mal feito, mas depois vai melhorando.
DONA I	A gente sentava do ladinho dela e aí ela explicava “ó minha filha é assim” e a gente ia fazendo do jeito que ela ia fazendo, ia observando. Eu tinha uns 6 anos. Era só a gente começar a se arrastar, logo já via as palhas pelo chão e a gente já sentia o interesse pela curiosidade.
DONA Z	Aprendi com minha mãe, ela foi me ensinando e desde lá só vivo trabalhando. Ela falava e mostrava, tipo “você tem que fazer assim”, aí eu ia lá e fazia igual a ela. Do jeito que ela dizia eu ia fazendo.
DONA O	A gente já começava a trabalhar com a mãe... ela dizia pra gente ver ela fazendo... e a ia gente olhando e ouvindo.
DONA M	Aprendi com minha mãe [...] ela só falava e a gente ia fazendo.

DONA R	A mamãe já ensinou o trabalho delicado, fininho e ali a gente começou. Ela fazia e a gente ia vendo ela fazer, né?! Porque a gente, só em ela dizer, a gente não ia saber, então ela ia fazendo e a gente ia prestando atenção.
DONA OC	Comecei artesanato de palha com a minha mãe e a minha vó. Sempre avó e mãe que ensinava. Aliás, a gente tinha que trabalhar que era pra sobrevivência, porque a gente comia daquilo ali. Eu fazia trança, e ainda tinha que todo dia antes de ir pra escola, tinha que fazer duas tranças. Mamãe costurava e sempre no final da tarde, levava na bodega pra trocar por café, açúcar e os mantimentos de casa.

Fonte: Elaborado pela autora.

Historicamente as mulheres são colocadas como coadjuvantes das suas próprias histórias, mas quando tratamos da manutenção e salvaguarda das tradições, dos saberes, das memórias e das culturas, elas são protagonistas. Isso pode ser observado nos relatos das artesãs da palha, pois todos eles destacam o importante papel que as mães, avós e anciãs possuem no processo da aprendizagem e propagação do saber. Nesse sentido, percebemos que são essas mulheres que promovem a continuidade dessa tração, tendo em vista que suas as memórias, narrativas guardadas e as vozes ressoadas as reconectam com experiências ancestrais, evidenciando as memórias dos antepassados, no caso, os Payaku.

Sobre as mulheres serem as responsáveis pela salvaguarda dessa tradição, no decorrer do processo dessa pesquisa, encontramos três pontos de reflexão: o primeiro é que as mulheres indígenas não aparecem em papel de destaque durante o período colonial; o segundo é o cenário em que encontramos as artesãs; e o terceiro foi a associação entre a maneira como as mulheres reproduzem o artesanato atualmente e como as mulheres indígenas foram submetidas ao trabalho doméstico durante a colonização. Em relação ao primeiro ponto de reflexão, o campo que investiga a participação das mulheres indígenas no contexto colonial ainda não é tão abrangente, isso porque nesse período elas receberam menos atenção.

As mulheres indígenas, durante o período pré-colonial, praticavam serviços voltados para a agricultura, mas com a chegada dos europeus, sobretudo os homens passaram a participar desta prática, enquanto as mulheres foram direcionadas ao trabalho doméstico e escravizado nas casas dos colonizadores, além serem vistas somente para fins reprodutivos e submissão sexual (MIRANDA, 2003). Nesse período, principalmente a partir do Diretório Pombalino no século XVIII, nos sertões semiáridos as mulheres indígenas foram obrigadas a casarem com os brancos, enquanto os

indígenas homens foram escravizados nas fazendas de criar gado (SILVA, 2005; TAVARES, 2018). Por essa razão, a figura feminina indígena quase não aparece como agente histórico do período colonial, isso porque elas foram mantidas em espaços domésticos sob vigilância dos maridos e padres para que desempenhassem apenas o papel de mãe, esposa e dona de casa (CAPUCHO, 2019).

É com base nisso que o cenário que encontramos as artesãs causa reflexão, pois transmissão e a reprodução do artesanato de palha da carnaúba, há várias gerações, ocorre dentro do espaço doméstico, visto que a casa das mulheres é, ao mesmo tempo, o local de moradia e de trabalho. Salientando que não estamos afirmando que as artesãs continuam nas mesmas condições das mulheres indígenas no período colonial, o que estamos tentando fazer é uma associação entre o contexto em que as mulheres indígenas estavam inseridas nos séculos do processo colonizador, e como as artesãs, que reproduzem uma herança indígena, estão no presente, ao fazerem da casa um local de trabalho para a prática do artesanato.

Nesse sentido, ao compartilhar suas casas com o seu ambiente de trabalho, as artesãs se dividem entre a produção artesanal, o cuidado da família e os afazeres domésticos. No Quadro 11, podemos observar como as artesãs organizam seu tempo entre essas tarefas, revelando uma jornada exaustiva e precarizada.

Quadro 11: Relatos sobre a divisão entre os cuidados da casa e o artesanato

ARTESÃS	RELATOS
DONA S	Pela manhã a gente faz as coisas da casa da gente, né. Porque de manhã não dá tempo de você pegar no artesanato. Porque se você for pegar de manhã, você não faz nada dentro de casa. Ai a tarde a gente já trabalha. Aí eu tenho que dividir meu tempo só no trabalho não, fazendo só o artesanato não. Tem dia que eu deixo o trabalho pra mim ir riscar palha, pra pintar, é assim. Porque eu pinto, compro palha pra secar, é muita coisa, né, e tem que dividir o tempo. Tem que fazer, tem que arrumar tempo de todo jeito. Às vezes ainda tem que sair pra um hospital com uma pessoa que tá doente. É assim, tudo tem que arrumar um tempo.
DONA MF	As coisas de casa de manhã e de tarde o artesanato. Aí pronto, de tarde cinco horas a gente se ‘alevanta’, varre uma casa, lava um prato, ajeita uma jantinha, né?! Senta de novo. Aí tenho o costume, vou, boto uma cadeira, me ‘assento’ um pedaço, pra descansar as costas e aí depois eu volto pra essa cadeirinha e trabalho até onze horas da noite.

DONA MG	Eu cuido de casa de manhã. Crio uns pintinhos lá e dou de comer. Aí faço meu almoço. E de tarde eu vou trabalhar. Às vezes eu trabalho até dez horas, dez e meia (noite) e às vezes paro, depende do cansaço. Se eu tiver com sono, eu vou dormir cedo. Se eu não tiver, vou dormir mais tarde. Se tiver companhia fico até fechar a rua.
DONA FR	De manhã pra meio-dia é só cuidando da casa. Lasca a palha, deixa ali ajeitadinha que quando é da mei dia pra tarde é que eu começo e vou até umas horas da noite trabalhando. E assim por diante. A vida é essa assim.

Fonte: Elaborado pela autora.

Todos os relatos dessas mulheres, desde como aprenderam até como organizam seu tempo, se cruzam e entrecruzam, pois são vivências semelhantes que abrangem grande parcela da população itaïabense que sobrevive através do artesanato de palha. Observar essa dinâmica dentro do espaço das casas dessas artesãs, que também é o ambiente de trabalho, nos faz retornar, em memória, ao período colonial, quando os povos indígenas, para sobreviver ao rolo compressor do civilizador europeu, foram obrigados a negar sua socioculturalidade para viver conforme os ideais dos invasores, principalmente no que diz respeito às mulheres, escravizadas em espaços domésticos.

Nesse sentido, acreditamos que as mulheres são as responsáveis por conseguir fazer com que o legado cultural do trançado de palha atravessasse a violência e a aculturação que afetaram diretamente a existência dos Payaku, os principais desenvolvedores das cestarias e trançados com a palha da carnaúba na região do vale jaguaribano (PORTO ALEGRE, 1988). Essa constatação parte da hipótese de que as mulheres conseguiram se reinventar dentro do cenário opressor que estavam inseridas, elaborando práticas de resistências para sobrevivência que resultaram na propagação e salvaguarda de uma, hoje, herança ancestral. Tais percepções, além de registrarem importância dessas mulheres na salvaguarda do artesanato de palha, ainda marcam, no tempo e no espaço, a resistência das mulheres indígenas no período colonial.

Esse encontro das resistências passadas com as experiências contemporâneas, por ser difundido pela relação memória-oralidade-cultura, consegue abranger diversos aspectos, principalmente àqueles que estão vinculadas ao território, à natureza, às novas territorialidades e às novas resistências. Nesse ponto de vista, o primeiro aspecto desse “encontro” entre o passado e o presente, está associado ao nome das coisas, que, de acordo com Jacupé (2020), é por onde toda tradição

começa. Durante o exercício de ouvir as artesãs, na medida que elas iam contando suas histórias e suas vivências, conseguimos apanhar algumas palavras indígenas usadas por elas para definir elementos do artesanato de palha que vão desde o nome da árvore de onde retiram a matéria-prima até o nome de uma determinada peça. No Quadro 12 foram colocadas todas as palavras identificadas com a definição dada pelas artesãs e os possíveis significados indígenas:

Quadro 12: Termos de origem indígena utilizados pelas artesãs

TERMOS	SIGNIFICADOS	USADO PARA DEFINIR
Carnaúba	A palmeira <i>Copernicia cerifera</i> – Caraná -ou escamoso, cascudo, cheio de asperezas	Árvore de onde se retira a palha
Urú	Barca, cesto, embarcação, gaiola, receptáculo, recipiente, vasilha, vaso	Bolsa usada nas pescarias
Batoré	Do tupi antigo “mba’e”, coisa	Palha pequena
Taboca	O tronco oco	Vara de bambu para cortar a palha
Mangará	Planta da família das aroidíáceas; coração	Palha centro
Cuandu	“Kandugûasu” e “Kandumirin” – roedores da família dos coendídeos	Carnaúba de porte médio
Tucum	Fibra das mais resistentes para linha de anzóis e para fabricar cordas de redes	Fibra da palha da carnaúba

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dicionários de Sampaio (1987) e Carvalho (1987).

Diante dessas palavras, é possível perceber que maior parte dos significados possuem ligação com as definições utilizadas pelas mulheres. Dentre esses, dois termos chamam atenção: mangará e cuandu. O mangará, segundo as artesãs, corresponde a palha centro. Essa por sua vez não pode ser retirada, porque coloca em risco o crescimento e a vida da carnaúba, ou seja, ela é o “coração” dessa palmeira, o que faz total sentido se relacionarmos ao significado indígena. Já cuandu, a compreensão desse termo foi um pouco mais dificultosa, tendo em vista que seu significado indígena é relacionado a um animal, mas após pesquisas entendemos que o motivo da carnaúba, quando em seu porte médio ser definida por esse termo, é que até esse tamanho ela resguarda todos os seus primeiros talos, dando a ela um aspecto espinhento semelhante a um porco-espinho deste mesmo nome.

Trazer esse ponto de reflexão e evidenciar a questão indígena a partir do vocabulário que essas artesãs utilizam para definir aspectos dos seus trabalhos, nos

fez perceber como os povos indígenas ainda permanecem entres fios singelos do presente cotidiano. O mais interessante é quando observamos que essas palavras, juntamente do artesanato, continuam sendo difundidas pelo inconsciente, pois até o momento dessas conversas, essas mulheres não haviam parado para refletir sobre as palavras indígenas propagadas por elas. Isso aponta para aquilo que chamamos de “segredo de sobrevivência”¹⁰, em que os sinais simbólicos dos ancestrais continuam sendo transmitido e reinventando as tradições.

Ainda nesse sentido, esse movimento de nos aproximar das artesãs possibilitou a observação do cruzamento dos “segredos de sobrevivência” e da memória cultural materializados no tempo e no espaço. A ocorrência desse fato, se deu quando uma das artesãs, Dona N, ao relatar sua experiência disse ter “inventado” um ponto. Esses pontos correspondem aos grafismos do artesanato da palha. Essa expressão visual, presente nas artes rupestres, na pele dos indígenas, nos objetos e em rituais, chama atenção desde o primeiro século da invasão, mas assim como a existência dos povos originários, ela também foi colocada em segundo plano, ignorando as mensagens transmitidas sobre as simbologias das concepções sociais, religiosas e cognitivas (VIDAL, 2000).

Sobre o ponto “inventado”, que recebe o nome de Ponto Neuza, a artesã que o criou revelou que no momento em que surgiu a inspiração para fazê-lo, ela estava passando por momentos de muitas dificuldades em sua vida, mas “foi como se uma voz tivesse soprado no ouvido” (Dona N, 64 anos), ensinando a ela como deveria ser feito. Na Figura 33, podemos observar o Ponto Neuza em peças de artesanato de palha de carnaúba.

Figuras 33: Mosaico de registros do Ponto Neuza em peças artesanais



Foto: Acervo da artesã.

¹⁰ As coisas na vida, sejam elas físicas, temporais ou espirituais, representam a base e as contradições da nossa existência. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1080746/jewish/Qual-o-Segredo-da-Sobrevivencia-do-Nosso-Povo.htm

Para as populações indígenas, o grafismo não se resume a estética, ele representa a distinção dos povos e o registro dos caminhos percorridos, mas para as artesãs, ele é percebido somente como um elemento visual. Isso tudo pode estar relacionado a desarticulação da vida indígena pelo contato colonial que atingiu diretamente os saberes e identidades étnicas, que pode ser definido pela “cultura de contato” (PORTO ALEGRE, 1993b). A autora afirma que esse fenômeno é capaz de explicar como dinâmica cultural cruzou os “limites controlados e mais visíveis [...] incorporando mudanças e reproduzindo continuidades” (p. 213). A cultura de contato, mesmo com as muitas influências dos colonizadores, ainda permitiu que os indígenas pudessem manter suas culturas.

Além de tudo isso, outro aspecto interessante que emite esses sinais simbólicos, é a relação que essas artesãs estabelecem com a natureza, em especial com os carnaubais. Os ensinamentos que essas mulheres receberam e continuam propagando para as novas gerações não se resumem somente ao trançado de palha, eles abrangem a importância de conhecer e preservar a árvore de onde retiram sua matéria-prima. O hábito de extrair da natureza recursos para a sobrevivência é uma prática antiga bastante comum entre os povos indígenas e que ainda continua sendo utilizada pelas guardiãs do artesanato da palha. No que concerne a esse processo, as mulheres mencionam que a retirada da palha não pode acontecer de qualquer maneira, primeiro a palha que será cortada, chamada de olho, deve ter seu talo em evidência, pois se o mangará (palha centro) for cortado, a carnaúba pode ter seu crescimento retardado; segundo, deve haver todo um manejo e uma técnica para manusear as ferramentas na hora do corte para evitar acidentes; e por último, a importância de deixar alguns galhos e respeitar o tempo da carnaúba até que ela esteja pronta novamente para o corte. Esses saberes vão sendo repassados da mesma maneira que é ensinado o trançar a palha: pela oralidade.

No que consiste a essa relação que o artesanato estabelece com a natureza, que vai ser retroalimentada pelo conjunto memória-oralidade-cultura, Munduruku (2009) conta que para os povos indígenas, na tradição ancestral a Terra é sagrada e precisa ser reverenciada, pois representa o ventre que nos gerou e a Mãe que nos alimenta e nos acolhe. Esses povos estabeleceram com ela uma relação de amor e respeito profundo, buscando sempre “caminhar com ela por meio de um conhecimento das propriedades que nos oferece e com as quais sustenta cada povo”

(MUNDURUKU, 2009, p. 29). Eles entenderam que fazem parte dela e ela faz parte deles, e por isso precisam viver em harmonia. Mas grande parte das populações não-indígenas perderam esse vínculo e mesmo que outra parte ainda reconheça a natureza como essa grande Mãe, a cada dia que passa, presenciamos de maneira mais rápida a sua destruição, e conseqüentemente, o extermínio dos legados culturais indígenas que ainda resistem, como o artesanato de palha.

Desse modo, reconhecer essa a prática artesanal da palha da carnaúba como um registro do passado e da resistência indígena “desaparecida”, que conta, não somente a história dos sujeitos que a salvaguardam, mas sim, de toda a sociedade jaguaribana, é uma ação que precisa ocupar espaços de reflexões. Além disso, outro exercício que precisa ser feito com urgência é a identificação das ameaças e tensões que estão cercando essa tradição e colocando, mais uma vez, a resistência e a sobrevivência dos sujeitos em risco de extinção.

5.3 “O que ficará depois do fim?”: ameaças e tensões

São mais de 500 anos de transformações políticas, sociais e culturais desde que os homens brancos pisaram neste território. A dinâmica da organização social definida pelos interesses econômicos e as disputas territoriais responsáveis por delimitar as fronteiras, elaboram um sistema que não considera a participação indígena. Tendo isso em vista, os antigos processos excludentes que se apropriam das culturas e dos territórios se reelaboram e continuam a colocar em risco a vida dos povos originários e, conseqüentemente, as suas tradições. Nesse cenário, no que se refere a manutenção e salvaguarda das manifestações culturais e tradicionais, os elementos mais significativos desaparecem, enquanto outros passam a se destacar.

No contexto colonial muitas identidades indígenas foram extintas, mas a partir dos séculos XVIII e XIX, novas categorias que colocavam em evidência a “dimensão cultural do mundo vivido”, começaram a surgir em segmentos minoritários para revelar uma a rede de relações “invisíveis” (PORTO ALEGRE, 1993b). Nessas identidades recuperadas e reformuladas, como destaca a autora, estão grupos subalternizados e tradicionalmente marginalizados, como a exemplo dos pequenos agricultores e artesãos. Porto Alegre (1993a) ainda enfatiza que, no momento em que essas categorias ganharam visibilidade, elas passaram a ser consideradas em sua heterogeneidade e pluralidade.

Diante desse ressurgimento, as novas categorias tomam outras formas, como o trançado de palha da carnaúba, que consiste numa antiga prática Payaku convertida em sobrevivência. Nesta perspectiva, se antes esses indígenas trançavam a palha para produzir objetos de uso pessoal ou domésticos, após os séculos da colonização, os sujeitos transformaram o trançado em artesanato para obter sua fonte de renda. Com base nisso, Barbosa (2020, p. 50) discorre que a inserção do capital dentro da lógica dessa prática alterou o “modo de organização da produção, modificou o artesanato na sua estética, assim como no valor cultural a este agregado pelas artesãs que os produzem”. Anterior a inserção desses outros elementos, as peças não possuíam tantas cores, mas com essa modificação o artesanato passou a ser mais colorido, além de inserir outros materiais como linha, tecidos e couro, como podemos observar na Figura 34:

Figura 34: Bolsas de palhas decoradas com tecido, pintura e couro



Fonte: Instagram da Associação das Artesãs de Itaiçaba (ARTI)

Essas transformações ocorridas no artesanato de palha, deixam evidente o contato entre diversas culturas e se encaixam naquilo que Cardoso (2008) chama de “hibridismo cultural”. De acordo com o autor, esse processo se fortalece quando

o contato se dá entre culturas oriundas de espaços mais distantes e, dessa forma, com distinções mais nítidas, porque culturas cujo nível de desenvolvimento possibilita o enfrentamento, tendem a manter seus traços essenciais, homogeneizando-se numa nova forma de apresentação, mas as culturas que se deslumbram em face de outra, tendem a adotar os elementos

dessa outra, quando o hibridismo evolui para a aculturação (CARDOSO, 2008, p. 84-85).

Diante desse processo, o artesanato de palha adquiriu novos elementos, ingressou no mercado de consumo, tomou grandes proporções e criou novos níveis de oportunidades para as artesãs, mas essa influência econômica passou a provocar profundas transformações culturais que resultam na negação do seu valor simbólico. Anterior a esse momento de expansão, quando as condições de vida eram de miséria e escassez de recursos, mais especificamente no período que vai das últimas décadas do século XX até primeiras do século XXI, as artesãs contam que o artesanato era o único meio de colocar comida na mesa, e por essa razão eram obrigadas, sendo às vezes violentadas pelos pais, a trabalharem para ajudar na renda da casa. *“Aqui em Itaiçaba a gente já nasce praticamente já trabalhando”*, disse Dona I, de 45 anos, ao contar que quando ela aprendeu a trançar a palha, ainda era criança e observava sua mãe, que estava grávida da sua irmã, produzindo artesanato para trocar por comida. As vivências de todas as artesãs se cruzam com a experiência de Dona I, mas o observável em todos os relatos é que a simbologia do artesanato, enquanto prática cultural, não ocupa lugar de destaque, pois as artesãs sempre focam no potencial econômico, visto tirar do artesanato o sustento de suas famílias.

Essa conversão do valor simbólico em valor de troca, mesmo sendo válido e permitindo a sobrevivência dos sujeitos, representa uma série de ameaças à tradição, pois o espaço social, as identidades e a reprodução do conhecimento se descaracterizam e as representações legítimas desaparecem. Nesse processo, em que o capital se sobressai, o artesanato de palha de carnaúba se transforma numa mercadoria, cuja base vai ser a mão-de-obra barata e precarizada. Com isso, percebe-se que “a finalidade de um sistema no qual se separam os meios de produção dos seus trabalhadores é justamente a produção de mercadorias para obtenção de mais-valor” (BARBOSA, 2020, p. 89).

Ainda no sentido da mercantilização do artesanato, as artesãs mais velhas relatam que todos os dias elas, juntamente dos outros membros da família, produziam peças por tarefas, um modo de aumentar a produção com base no castigo e na violência, ou em cerão, um trabalho coletivo que reuniam as artesãs da vizinhança para virar a noite trabalhando. Nesse contexto, o que era produzido era levado até a uma mercearia e trocado por alimentos, dos quais não eram vendidos por quilos, mas sim por meias e quartas. Dificilmente os artesanatos eram trocados por dinheiro. As

artesãs contam que elas produziam determinadas quantidades de peças que eram referentes ao valor do produto que elas estavam precisando no momento, que às vezes poderia ser arroz, feijão, carne ou até mesmo fósforos. Ao longo do tempo, elas passaram a receber o dinheiro dos comerciantes para que elas pudessem comprar o que quisessem, mas elas não tinham autonomia de colocar preço na sua peça, pois eram os donos dos comércios que estabeleciam o valor.

São inúmeras as mudanças que envolvem o artesanato e que, atualmente, vêm possibilitando melhores condições. Hoje há diversas possibilidades de produzir o artesanato, seja por conta própria, para projetos ou até mesmo para trocar na mercearia, como ainda acontece. A apropriação capitalista dessa prática ancestral, por mais benefícios que tenham ofertado para a comunidade, ainda apresenta muitas ameaças ao artesanato. Isso porque há uma grande demanda por parte das marcas e dos atravessadores (pessoas que comprem as peças e as vendem em outras cidades) para uma produção de peças em grande escala. Com isso, devido a grande quantidade, as mulheres são submetidas a um trabalho completamente desvalorizado e precarizado, como é o caso de uma das artesãs que estava ganhando 1 real por unidade, para trançar lamparinas e porta-guardanapos (Figura 35). Ainda nesse sentido, há uma queixa das mulheres que vendem seus artesanatos por mixarias, como elas chamam, e às vezes quando viajam, encontram suas peças vendidas em lojas pelo triplo do valor.

Figura 35: Trançado de palha em lamparinas e porta-guardanapos produzidos com o talo da carnaúba

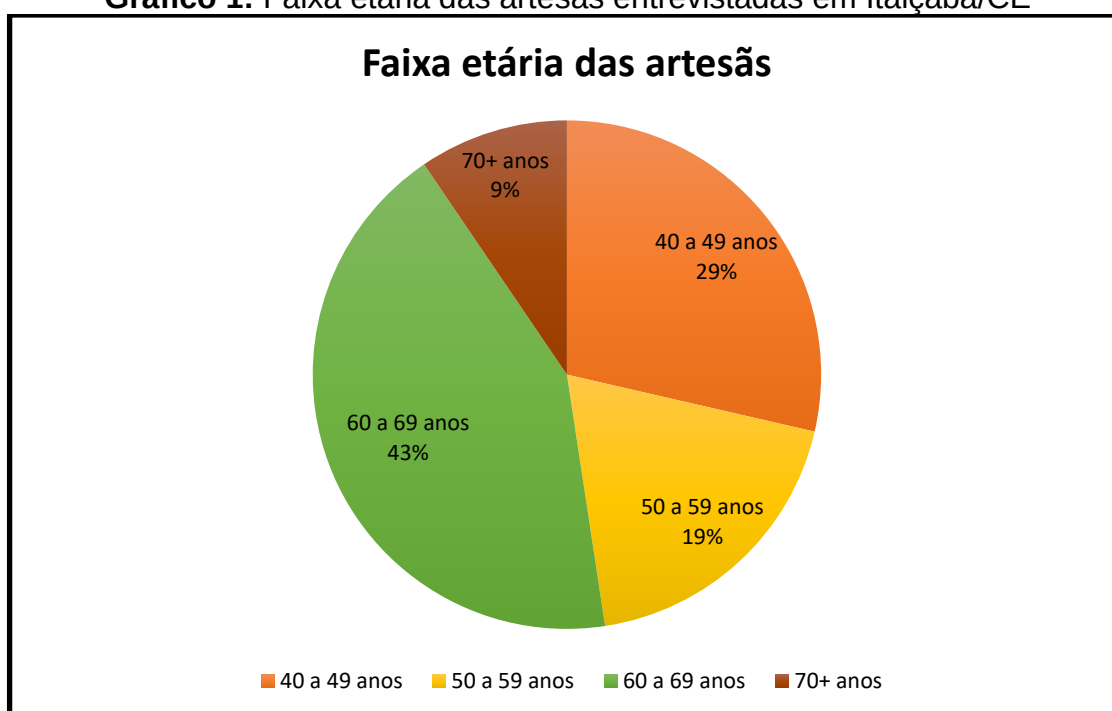


Fonte: Registrado pela autora

Não podemos negar que a comercialização do artesanato de palha possibilitou melhores condições de vida para as artesãs que antes viviam em contextos precários, mas atrelado a isso, na busca por novas perspectivas de futuro, as artesãs estão começando a deixar de transmitir essa tradição para seus filhos para que eles encontrem oportunidades “melhores” em outras atividades. Isso ocorre porque a atividade não é suficientemente rentável, sendo comum as mulheres ganharem centavos por cada peça produzida. Entretanto, esse fato não pode ser generalizado, pois ainda há artesãs que continuam tentando repassar esse legado, mas outros fatores, como a tensão geracional, têm impedido que ele seja efetivado.

Diante disso, mesmo que o artesanato de palha, enquanto prática tradicional, ocupe lugar de visibilidade como uma nova categoria que evoca antigas identidades, como colocou Porto Alegre (1993b), já começamos a identificar no município de Itaiçaba fatores que colocam em risco sua própria existência. O primeiro deles corresponde a faixa etária das artesãs, como podemos observar no Gráfico 1:

Gráfico 1: Faixa etária das artesãs entrevistadas em Itaiçaba/CE



O Gráfico 1 mostra como ficou distribuída a faixa etária das 21 artesãs entrevistadas em Itaiçaba. Como podemos observar, o número mais significativo corresponde a faixa etária das artesãs que estão entre 60 e 69 anos, numa porcentagem de 43%. Esse maior contingente, podendo ser somado aos 9% das

artesãs que possuem mais de 70 anos, é composto por artesãs aposentadas, mas que continuam a trabalhar com o artesanato de palha como uma forma de complementar a renda, como passatempo ou até mesmo pelo afeto que depositam nas peças. Já a outra parcela, constituída pelas artesãs com idades de 40 a 49 anos, num percentual de 29%, e de 50 a 59 anos, correspondendo aos 19% restantes, o artesanato ainda aparece como única renda ou conciliado com outras profissões, como professoras, vendedoras ou domésticas.

Tendo em vista que o maior percentual é integrado por mulheres com idades avançadas e que entre as 21 artesãs entrevistadas, não foram registradas nenhuma com menos de 40 anos, constata-se uma alerta em relação ao possível estacionamento da propagação desse saber que poderá acarretar numa suposta “amnésia” coletiva. Nestas condições, como aponta Santos (2002), as tradições responsáveis pela manutenção social, fundamentadas em práticas coletivas, memórias ou com qualquer vínculo com o passado, no caso do artesanato, a ligação com os povos indígenas “ausentes”, vão sendo gradativamente esquecidas. Desse modo, com a ruptura da transmissão dessa tradição, tudo aquilo que os Payaku tentaram preservar passa a ser ignorado novamente, porque não será uma peça de palha que deixará de existir, mas sim, uma história de lutas e resistências contínuas pela sobrevivência que será silenciada mais uma vez.

Neste caso, toda essa tensão parte do pressuposto das possibilidades de futuro, que, cada vez mais, desprendem os sujeitos das suas histórias e vivências. A questão em debate não romantiza ou tenta impor que a tradição do artesanato seja passada adiante, até porque as condições e as motivações que levam as artesãs a esse rompimento são válidas. O que tentamos fazer é alertar para a necessidade de se fazer uma reflexão sobre uma das várias ameaças que rondam a vitalidade de um saber ancestral que há tempos possibilita a sobrevivência de tantos sujeitos.

O estacionamento do saber no tempo é um risco a longo prazo, diferente de outro fator que atua de forma acelerada: a criação de camarão em cativeiros. Na escala nacional desse modelo econômico, denominado carcinicultura, implantado no Brasil na década de 1970, o Estado do Ceará ocupa o primeiro lugar na produção e exportação, sendo que a maioria dos seus empreendimentos estão localizados na porção do Jaguaribe, onde está situado o município de Itaiçaba (IBAMA, 2005). Os resultados da expansão dessa atividade são desastrosos devido à ocorrência de impactos ambientais e sociais, causados pela expropriação, cercamento, degradação

e desmatamento dos recursos naturais e de subsistências, como as florestas de carnaubais.

De acordo com Krenak (2020, p. 40), esses recursos naturais, enquanto “uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar”, não deveriam ser algo em que as pessoas se apropriam de maneira desacelerada, mas sim, que elas aprendessem a conviver em harmonia. No contexto da dominação do território itaiçabense pela carcinicultura, as guardiãs do artesanato da palha começam a enfrentar uma crise ambiental que as obrigam disputar os últimos redutos dos carnaubais. Isso pode ser percebido quando as artesãs comparam a retirada da palha para produção artesanal, num processo não prejudicial à carnaúba, com a degradação ocasionada pela criação de camarão, em que essa palmeira é arrancada completamente. Nesse sentido, a fala da artesã Dona S, de 45 anos, revela uma indignação em relação como antes a palha era retirada e como a natureza tem sido devastada:

Quem afetou a natureza foi esses viveiros aí que acabou com as nossas carnaúbas. Nós ia... era tudo aí livre pra nós... soltos os carnaubal pra nós ir cortar, né?! Era maravilhoso. Hoje em dia não. Se você tirar só a palha, ela fica a mesma carnaúba. Agora se você for matar, tirar a carnaúba, ela vai morrer... acaba... Hoje quem acaba a natureza é o próprio homem. [...] Se eu tivesse um terreninho, eu ia era plantar carnaúba também. Porque cada vez a palha é tirada, a carnaúba ela fica mais viçosa, mais bonita.

O relato dessa artesã transparece uma preocupação com a natureza e a sua preservação. Em relação a isso, no que tange as populações indígenas, suas culturas e civilizações foram tecidas em conformidade com a natureza por meio de “tecnologias, teologias, cosmologias e sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências e interações” (JACUPÉ, 2020, p. 19). Nas tradições ancestrais, Munduruku (2009, p. 29) conta que os povos indígenas, ao estabelecer uma relação de amor e respeito profundo com a natureza, buscavam “caminhar com ela por meio de um conhecimento das propriedades que nos oferece e com as quais sustenta cada povo”. Associando isso à reprodução histórica do artesanato de palha, percebemos que essas mulheres cultivam, mesmo que inconsciente, essa relação com a natureza, principalmente quando a Dona S diz que o processo da retirada da palha não é prejudicial, mas sim uma necessidade para manter o aspecto de viscosidade da carnaúba.

A ideia da conservação ambiental ronda, inconscientemente, o cotidiano dessas mulheres, isso porque no seu íntimo elas entendem que é da natureza de onde

vem o seu sustento. Mas diante do discurso de desenvolvimento, que coloca o comércio e a exploração dos recursos naturais como dominantes, mais uma vez as práticas culturais resultantes de heranças ancestrais são postas em segundo plano, correndo risco de desaparecimento. Isso se dá em virtude, principalmente, do intenso e progressivo desmatamento das carnaúbas, o que prejudica a disponibilidade de oferta de matéria-prima para realização dos artefatos de palha, colocando a continuidade da atividade em risco.

No cenário do artesanato da palha da carnaúba, as mulheres começaram perder a vinculação com a natureza, primeiramente com a mercantilização desse legado cultural, e agora com os impactos que a criação de camarão tem ocasionado com a derrubada dos carnaubais, gerando escassez e precificação da matéria-prima, que antes era retirada livremente (e gratuitamente) na natureza. Nesse panorama, no Quadro 13, já podemos observar os relatos das artesãs sobre a dificuldade no acesso a palha em decorrência da derrubada das carnaúbas e dos preços altos que passaram a ser cobrados.

Quadro 13: Impactos da derrubada dos carnaubais nos preços da palha

Artesãs	Relatos
DONA AC	É tudo mais caro. Por exemplo, um cento de palha hoje é 80 reais, eles dizendo que vão pra 100... que de primeiro não, você ia ali, cortava e secava, era só o trabalho de ir lá e fazer isso, não tinha custo nenhum. Aí vai ficando mais difícil, porque fica raro, cada vez mais raro e vai ficando mais caro.
DONA FR	A palha é muito mais cara. De primeiro a gente ia ali, cortava um cento de olho, secava. Era barato de primeiro, a gente comprava um cento de olho por 3 mil réis, esses dinheiros assim antigos. Hoje você vai comprar um cento de olho é 80 reais, 90 e já tão falando pra 100. Já imaginou? É algo que a gente tirava de graça. Hoje não, hoje é pago, você compra. As pessoas já compra, seca e revende pra gente nesse preço... E tem que comprar porque a gente quer trabalhar. Você compra um quilo de lombo desse é 7 reais, já vai passar pra 8, um quilozinho de lombo. O saldo do fim das contas, a gente vai olhar num negócio desse, é coisa pouca.
DONA FA	A palha subiu muito e ficou difícil, né?! Porque eles derrubam as carnaúbas aí fica difícil de encontrar a palha. E ficou muito cara, a gente comprava barata, e hoje a gente compra por 70, 80. É um absurdo!
DONA Z	O preço aumenta e a palha não é tão boa quanto era antes. Aí fica mais difícil pra gente comprar.

DONA L	Essa semana eu paguei 80 reais em um cento de palha que antes a gente pegava de graça. Eu comprei meio cento semana retrasada, que meu vizinho cortou e secou, mas era muito ruim. Já o cento que eu comprei a ele nessa semana que passou, já era melhor. Por conta desse desmatamento, que é um desmatamento, que eles inventaram esse negócio de viveiro [de camarão], ficou muito difícil a palha. Existir, existe e tem, mas quem vai cortar precisa rodar muito e tem uns que ainda pulam cerca.
DONA I	Esses viveiros [de camarão] acabou muito com negócio de carnaúba. A maioria devastou uma parte das carnaubeiras tudo, aí quem tem seu terreno que tem as carnaubeiras, antigamente a gente entrava pegava, se livrando do dono, hoje em dia é mais vigiado e se tu entrar é arriscado levar cadeia e uma surra bem grande.
DONA Z	O preço aumenta e a palha não é tão boa quanto era antes. Aí fica mais difícil pra gente comprar. Eu acho que se fosse só a questão pra gente trabalhar, eu acho que não afetaria não. O problema é que quando eles cortam, eles cortam toda. Ai mata, porque eles derrubam e matam as bichinhas.
DONA O	Antigamente nem comprar a gente comprava. Porque a gente saía e cortava, e agora a gente tem que comprar. A gente não tinha o carnaubal, não era da gente, mas a gente dava uma voltinha...

Fonte: Elaborado pela autora.

Conforme Barbosa (2020), a comercialização da palha da carnaúba começou em meados de 1995, quando os cercamentos e o desmatamento dos carnaubais que deram vez à carcinicultura, impediram as mulheres de retirarem a matéria-prima diretamente da natureza e obrigando-as a comprarem. Durante esse período, o preço ainda era considerado acessível, tendo em vista a grande disposição de carnaúba na época, mas com a expansão dessa atividade econômica nas últimas décadas, os locais com maior disponibilidade dessa palmeira começaram a ficar escassos. Por essa razão, ao longo dos anos, o preço da palha tem aumentado, tornando-se inacessível para as artesãs, considerando que essa prática artesanal é super desvalorizada. Diante disso, essas mulheres começam a repensar a reprodução do artesanato, porque os custos para a manutenção não são suficientes e nem atendem as suas necessidades básicas.

Desse modo, nesse cenário de ameaças, com o rompimento da transmissão e degradação da natureza, a existência do artesanato de palha fica em estado de vulnerabilidade, pois com esses fatores de riscos em curso, os sujeitos que nem compreenderam, de fato, suas identidades, participam gradativamente do processo de erosão dos saberes, da tradição, da cultura e, principalmente, da natureza. Um exemplo nítido desse processo que conseguimos testemunhar durante o contato com

essas mulheres, foi a produção do artesanato com o ticum, uma fibra retirada da palha da carnaúba verde, realizado em Itaiçaba por uma única artesã a Dona San, de 72 anos (Figura 36).

Figura 36: Uma das últimas artesãs que fazem artesanato com ticum, em Itaiçaba/CE



Fonte: Registrado pela autora e por Barbosa (2023).

Desse modo, se o artesanato feito com essa prática já se restringe a sua última guardiã nesse território, acreditamos que o trançado da palha aos poucos fará esse mesmo percurso. Então, diante desse efeito, cabem os seguintes questionamentos: O que ficará depois do fim dessa tradição? Seremos um povo sem cultura e sem memória? Quem ou o que contará nossa história e a dos nossos ancestrais no futuro?

O despertar dos sujeitos para essa reflexão será o primeiro passo para o reconhecimento e a reafirmação do artesanato de palha da carnaúba como um legado cultural e uma estratégia de resistência encarregada pela “presença-ausência” Payaku neste território. Mas isso não será suficiente, pois enquanto os fatores que colocam em risco essa tradição não forem combatidos, ela estará sob ameaça por reunir cada vez menos interessados. Com isso, além desse movimento de reflexão,

será necessária uma articulação, por meio de políticas públicas e leis que direcionem a atenção para a conscientização e a recuperação do valor simbólico dessa prática cultural capaz de revelar particularidades da nossa existência que ainda não acessamos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da necessidade tratar dos aspectos que envolvem as populações originárias, suas histórias e suas influências na sociedade, ainda é preciso ter sensibilidade, sobretudo quando elas são retratadas pela perspectiva do não-indígena. Isso se deve ao fato de que, há muito tempo, suas histórias são contadas sob a ótica do colonizador. Dessa forma, essas populações são enquadradas no rol das coisas invisíveis, imaginadas apenas depois do século XVI, caracterizadas pelo som do barulho da mão batendo na boca e remetidas a ideia de seres primitivos. Diante dessa questão, compreendemos que esta pesquisa, mais do que uma contribuição acadêmica, é uma ferramenta poderosa de resistência, uma vez que possibilitou a identificação das raízes de determinados grupos, territórios e práticas tradicionais ancestrais.

Durante esses anos de colonização do ser, da mente e dos saberes, trazer a resistência da etnia Payaku, que lutou tanto para preservar sua existência e o seu território na região do Jaguaribe para o centro das discussões, é um exercício para lembrar os cidadãos jaguaribanos de não se esquecerem que eles são povos com memória. A retomada da força e a influência desse povo demonstram que as experiências vividas no presente são resultadas da manutenção da memória, apesar de ter sido modificada pelo contato ocidental. Por isso, é importante entender o que aconteceu no passado e como isso afeta o presente. Os caminhos e o chão por onde passamos têm significados importantes e devem ser valorizados com cuidado, porque foram erguidos com muita luta, suor e sangue.

Nessa dinâmica em que tudo se transforma, tudo muda, o presente ainda se parece com o passado e os novos elementos não deixam de lado os antigos. Apesar das rupturas, as coisas continuam existindo. No Vale do Jaguaribe, especificamente em Itaiçaba, apesar da “ausência” das populações que não reconhecem essa identidade ainda existir, os costumes, as tradições e as práticas da sua sociedade alertam e demonstram uma resistência secular, o que coloca em evidência a luta pela sobrevivência dos sujeitos e a preservação da memória e da natureza, representada pelos carnaubais.

O artesanato de palha da carnaúba, que é uma tradição que perdura por várias gerações, atualmente em Itaiçaba, evidencia o contato mais próximo dos indivíduos com o povo Payaku. Essa comunicação, que pode ser um “segredo de

sobrevivência”, não se manifesta somente no trançado, mas sim nos elementos que o envolvem, como as territorialidades e as identidades das mulheres, as quais são as principais guardiãs dessa tradição. As palavras que elas usam para definir elementos da sua matéria-prima, a visão que elas têm do seu território, o afeto que elas depositam no artesanato e, sobretudo, a ideia de manter uma relação harmônica com a natureza.

Há tempos, essa tradição é atravessada por fatores externos que a colocam em ameaça, uma vez que o valor simbólico sempre aparece menos relevante que o valor econômico. Mas, apesar do cenário de mudanças e reelaboração das culturas, o ponto inicial do artesanato de palha da carnaúba ainda é a permanência de uma memória, que até o momento algumas artesãs não tinham consciência da origem ou ainda não haviam pensado sobre isso. Portanto, buscar as raízes de um povo que “desapareceu” do território jaguaribano, devido à ganância de uma sociedade dotada de força e pólvora, é perceber que eles conseguiram se reelaborar e que continuam presentes nos fios do cotidiano que começaram a ser desfiados. Assim, apesar das artesãs não compreenderem ainda a importância que elas têm na difusão e salvaguarda de uma memória e resistência ancestral, uma vez que foram ensinadas que em seu território os indígenas não existem, acreditamos que essa pesquisa é uma grande contribuinte para um processo de retomada, que começa pelo acesso ao conhecimento, pela decolonização da mente e pela compreensão das identidades.

Além dos fatores externos que afetam a existência dessa prática, deixando de lado seu valor simbólico para dar lugar ao econômico, há também a ameaça oriunda da carcinicultura, que não põe em risco somente o artesanato da palha da carnaúba, mas sim toda a natureza presente nesse território. Nos últimos anos, a expansão da criação de camarão em cativeiro no Vale do Jaguaribe tem se demonstrado como uma espécie de praga que devora tudo, especialmente, no que diz respeito a devastação das carnaúbas e demais árvores nativas. Este desenvolvimento, fundamentado na agressão à natureza, tem um impacto direto nas territorialidades dos sujeitos, especialmente das artesãs, que, por sua vez, começam a perceber a alteração do território e, conseqüentemente, a destruição da sua subsistência.

Dessa forma, ressaltamos a relevância do reconhecimento e da legitimação do artesanato de palha como uma das últimas heranças indígenas do território itaïabense, assim como, a necessidade da articulação de meios que viabilizem e garantam a sua existência e a preservação da natureza, tendo em vista que andam

lado a lado. Ao proteger este legado cultural, as futuras gerações terão acesso à parte de uma história que há tanto tempo foi silenciada e negligenciada e que, lentamente, tem voltado a ser contada. Dessa forma, as pessoas poderão reconhecer seus territórios sob um ponto de vista diferente, compreendendo que seus rios, serras e paisagens, assim como toda a população, têm memória e contam histórias.

Por fim, cabe mencionar que aquela criança citada no início, ao concluir a jornada da construção desta pesquisa, volta à beira daquele rio e, ao sentir a água, o vento e a areia nos pés, ela olha para trás e percebe com estima todo o caminho percorrido e os tantos outros que busca abrir. Nesse percurso de chegar até aqui, essa criança entende sua identidade enquanto sujeita indígena no sertão semiárido e reafirma o sentimento de pertencimento aos territórios, dos quais descende e finca as suas raízes. No Vale do Jaguaribe, os povos indígenas foram ensinados a manter o silêncio para sobreviver, a fingir que não existiam, e atualmente são ensinados a não se autodeclarar. Acreditamos que com o desfiar das heranças e legados ancestrais que contornam o cotidiano dos sujeitos deste território, especialmente das guardiãs do artesanato de palha, tudo o que os colonizadores ensinaram será esquecido e uma nova “velha” história começará a ser contada.

REFERÊNCIAS

- ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- ALENTEJANO, Paulo; ROCHA-LEÃO, Otávio. Trabalho de campo: uma ferramenta essencial para os geógrafos ou um instrumento banalizado? **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 84, p. 51-67, 2006.
- ANDRADE, Pedro Carrilho. Memória sobre os índios no Brasil. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, ano 79, p. 343-348, 1965.
- ANTUNES, Ticiane de Oliveira. **Índios arengueiros: senhores da igreja? Religião e cultura política dos índios do Ceará Oitocentista**. 2016. 258f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- ANTUNES, Ticiane Oliveira. 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. **Revista Aedos**, Porto Alegre, v. 4, n. 10, 2012.
- BARBOSA, Maria Edivani Silva. Os agentes modeladores da cidade de Aracati-CE no período colonial. **Geotextos**, Salvador, v. 7, n. 2, p. 13-43, 2011.
- BARBOSA, Nonato Lucas Freitas. **Trabalho e educação na vida das famílias produtoras do artesanato de palha de carnaúba em Itaíçaba-CE**. 2020. 137f. Dissertação (Mestrado em Educação e Ensino) – Universidade Estadual do Ceará, Limoeiro do Norte, 2020.
- BANDEIRA, Arkley Marques; SILVA NETA, Virginia Marques da; SOARES, Leonardo Silva. Um saber ancestral: a produção ceramista artesanal na comunidade quilombola de Itamatatua, Alcântara – MA. **Humana Res**, Teresina, v. 1, n. 5, p. 39-58, 2022.
- BARROS, Geovana Mendes. **Questão indígena do Vale do Jaguaribe: aldeamento, massacre e destino da etnia Paiacu**. 2021. 86f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Limoeiro do Norte, 2021.
- BARROS, Paulo Sérgio. Cultura e resistência indígena na historiografia da conquista. **Revista de Pesquisa Histórica – Clio**, Recife, v. 1, n. 14, p. 187-212, 1993.
- BARROS, Paulo Sérgio. Idolatrias, heresias, alianças: a resistência indígena no Ceará colonial. **Ethnos - Revista Brasileira de Etnohistória**, Recife, n. 2, p. 97-129, 1998.
- BEZERRA, Antônio. **Algumas origens do Ceará: defesa ao Desembargador Soares Reimão à vista dos documentos do seu tempo**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009.

BRAGA, Renato. Um capítulo esquecido da economia pastoral do Nordeste. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, v. 61, 149-162, 1947.

CARDOSO, João Batista. Hibridismo cultural na América Latina. **Itinerários**, Araraquara, n. 27, p.79-90, 2008

CASCUDO, Luís Câmara. **A carnaúba**. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1991.

CASCUDO, Luís Câmara. **Redes de dormir**: um estudo etnográfico. São Paulo: Global, 2012.

CASTELLO BRANCO, João Olímpio. **Caminhada Eclesial Jaguaribana**: respingando fases, passos, metas, textos e estruturas marcantes para a história em mutirão da Diocese de Limoeiro do Norte – Ceará (1938-2013). Limoeiro do Norte: Genérico, 2015.

CAVALCANTE, Peregrina Fátima Capelo. **Matadores de gente**: como se faz um pistoleiro. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

CAPUCHO, Taís Cristina Jacinto Pinheiro. Pregadoras e guerreiras invisíveis: mulheres indígenas e a colonização do Brasil. **Revista Ars Histórica**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 1-17, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 28, n. 1/2, p. 105-114, 1994.

CRUIKSHONK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da História Oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2006. p. 149-165.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. *In*: MINAYO, Maria Cecília (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 21. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 51-66.

CRUZ, Carlos Henrique Alves. **Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte**: conflitos, contatos e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761). 2018. 317f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

D’ALVA, Oscar Arruda. **O extrativismo da carnaúba no Ceará**. 2004. 186f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

DIAS, Reinaldo. O turismo religioso como segmento do mercado turístico. *In*: DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson (Org.). **Turismo religioso**: ensaios e reflexões. Campinas: Alínea, 2003. p. 07-37.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. Os vocábulos toponímicos básicos no "vocabulário na língua brasílica" e sua relação geográfica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 31, p. 95-111, 1990.

DURHAM, Eunice Ribeiro. A dinâmica cultural na sociedade moderna. *In*: DURHAM. Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura**: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 229-235.

IBGE. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes adaptado do mapa de Curt Nimuendajú (1944)**. Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1987.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 12 ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FERRAZ, Socorro; BARBOSA, Bartira Ferraz. **Sertão**: fronteira do medo. Recife: UFPE, 2015.

FERREIRA NETO, Cicinato. Indígenas e negros no Vale do Jaguaribe: entre o cativeiro e a liberdade. *In*: SEMINÁRIO HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADE INDÍGENA, NEGRA E AFRO-BRASILEIRA, **Anais...** Morada Nova, 2011.

FERREIRA, Jerusa Pires. Cultura é memória. **Revista USP**, São Paulo, n. 24, p. 114-120, 1995.

FREIRE, Iuska. Primeiro museu indígena do RN é inaugurado em Apodi – Museu do Índio Luiza Cantofa. Agecom UERN, 2023. Disponível em: <<https://portal.uern.br/blog/primeiro-museu-indigena-do-rn-e-inaugurado-em-apodi-museu-do-indio-luiza-cantofa/>> Acesso em 29 de agosto de 2023.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). **Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas**: exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: Iepé, 2006.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 67-74, 1953.

GARDNER, George. **Viagens no Brasil**: principalmente nas províncias do norte nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (Org.). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. Os índios Paiacu: primeiros habitantes de Pacajus. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, t. CV, p. 161-168, 1991.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. As charqueadas. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, t. CX, p. 71-92, 1996.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. **Um escandaloso teatro de horrores: a capitania do Ceará sob o espectro da violência**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2010.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. *In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 95-119.

IBAMA, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. **Diagnóstico da carcinicultura no Estado do Ceará**. Fortaleza: IBAMA, 2005.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2020.

JERONIMO, Anairan; ALMEIDA, Carlos Henrique Lopes de. Gritos e sangue entre paredes mudas: memória e silenciamento de locais traumáticos. **Revista de Literatura, História e Memória**, Cascavel, v. 16, n. 27, p. 12-27, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Cia das Letras, 2020.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005

LEITE NETO, João. **Índios e Terras 1850-1880**. 2006. 242f. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. São Paulo: Editora 34, 1993.

LIMA, Lauro de Oliveira. **Na ribeira do rio das Onças**. Fortaleza: Assis Almeida, 1997.

LIMA, Luiz Cruz. Produção do espaço, sistemas técnicos e divisão territorial do trabalho. **Scripta Nova**, Barcelona, v. 6, 2002.

LIMA, Luiz Cruz. **A geografia humana do Ceará: espaço, técnica e tempo**. Fortaleza: EdUECE, 2020.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da História Oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2006. p. 15-25.

MEDEIROS FILHO, Olavo. Os Tarairiús, extintos Tapuias do Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (Org.). **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Maceió: EDUFAL, 1999. p. 241-257.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; GOMES, Suely Ferreira Deslandes Romeu (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-29.

MIRANDA, Janira Sandre. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, n. 7, p. 1-16, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupi, Tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Campinas: UNICAMP, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A toponímia indígena artificial no Brasil: uma classificação dos nomes de origem tupi criados nos séculos XIX e XX. **Revista Letras Raras**, Campina Grande, v. 9, n. 2, p. 252-267, 2020.

NOGUEIRA, Gabriel Parente. Um porto do sertão, um centro regional: a vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII. **Revista Porto**, Natal, n. 4, v.3, p. 2-26, 2016.

OLIVEIRA, Vinicius Duarte de. **As resistências ao etnocídio na aldeia Tekoa Paranaçuã**. 2020. 119f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Travessia – Revista do Migrante**, Florianópolis, n. 24, p. 5-9, 1996.

OLIVERA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao povo que avance**: movimento indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013.

PAULA, Davis Pereira de *et al.* A influência da expansão pastoril e dos portos fluviais no processo de litoralização do Ceará. *In*: PEREIRA, Silvia Dias *et al.* (Org.). **O homem e o litoral**: transformações na paisagem ao longo do tempo. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2017. p. 136-149.

PAIACU DE PARIPUEIRA. **Aldeco**, 2018. Disponível em: <<https://adelco.org.br/centro-documentacao/terra-indigena-paiacu-de-paripueira/#:~:text=O%20povo%20Paiacu%20de%20Paripueira,2015%20do%20MPF%2FCE>>. Acesso em 29 de agosto de 2023.

PISO, Guilherme, MARCGRAVE, George. **História Naturalis Brasiliae**: in qua non tantum plantæ et animalia, sed et indigenarum morbi, ingenia et mores describuntur et iconibus supra quingentas illustrantur. Amsterdam: Elsevier, 1648. p. 300

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **A Guerra dos Bárbaros**: resistência e conflitos no Nordeste colonial. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1990.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial**: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas. 2004. 284f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

PONTES, Lana Mary Veloso de; ALBUQUERQUE, Emanuel Lindemberg; MEDEIROS, Cleyber Nascimento. **A questão dos limites municipais do Estado do Ceará**. Fortaleza: IPECE, 2012.

POMPA, Cristina. **Religião com tradução**: missionário, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. 2001. 453f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Tapuias do Nordeste. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, Ano LIII, Tomo LIII, 1939.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman. **Revista Instituto do Ceará**, Fortaleza, Tomo 48, 1934.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII**: aspectos demográficos da "cultura do contato". São Paulo: Hucitec, 1993a.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, n. 2, p. 213-225, 1993b.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Arte e ofício de artesão**: história e trajetórias de um meio de sobrevivência. 239f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Mãos de mestre**: itinerários da arte e da tradição. São Paulo: Maltese, 1994.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Etnicidade e mudança cultural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 27, n. 1, p. 136-142, 1996.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Quatro desafios e um dilema da História indígena. *In*: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (Org.). **Índios do Nordeste**: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 1999.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Jenipapo-Kanindé. **Povo indígena no Brasil**, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Jenipapo-Kanind%C3%A9> . Acesso em: 15 de novembro de 2022.

PUNTONI, Pedro Luis. **A guerra dos bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec, 2002.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1970.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAFFESTIN, Claude. A produção das estruturas territoriais e sua representação. *In*: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular. 2009. p. 17-35.

RAMALHO, João Pedro Galvão. "Capitania do Siará". *In*: BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Capitania_do_Siar%C3%A1. Data de acesso: 27 de janeiro de 2023

RIBEIRO, Berta Gleizer. **Arte do trançado dos índios do Brasil**: um estudo taxonômico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985.

ROCHA, Limério Moreira da. **Russas**: 200 anos de emancipação política. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2001.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**: teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora UNB, 2010.

SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, v. 19, n. 19, p. 121-150, 2002.

SANTOS, Frank Paula. **Turismo de raiz em Itaíba**: desafios econômicos da pequena cidade do Baixo Jaguaribe. 2019. 160f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2019.

SAQUET, Marcos Aurelio; BRISKIEVIC, Michele. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, São Paulo, n. 31, v. 1, p. 4-16, 2007.

SAQUET, Marcos Aurelio. Por uma abordagem territorial. *In*: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 73-93.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande**: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. 2005. 274f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SILVA, Sanja Sandy Oliveira da. **Crescença**: linha de produtos em palha de carnaúba desenvolvida colaborativamente com a comunidade de Cabreiro-CE. 2020. 111f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Design) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

SOUSA, José Josberto Montenegro. Olhares sobre natureza e cultura em comunidades sertanejas do Vale do Rio Jaguaribe-Ceará. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: HISTÓRIA E MULTIDISCIPLINARIDADE – TERRITÓRIO E DESLOCAMENTOS, XXIV, **Anais** [...]. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. *In*: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

SOUZA, Marcelo Lopes. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. *In*: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 57-71.

STUDART FILHO, Carlos. Notas históricas sobre os indígenas cearenses. **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, Fortaleza, v. 45, p. 54-103, 1931.

STUDART FILHO, Carlos. Notas históricas sobre os Baiacus do Ceará. **Revista Instituto Ceará**, Fortaleza, t. LXXII, p. 15-34, 1958.

STUDART FILHO, Carlos. Os aborígenes do Ceará. **Revista Instituto do Ceará**, Fortaleza, p. 5-73, 1962.

SWAMINATHAN, Monkombu Sambasivan. Agricultural Growth and Human Welfare. Accra: Ghana Universities Press, 1992.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. **Tradições políticas de resistência indígena**: a organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos

de desenvolvimento em seus territórios. 2015. 340f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

TAVARES, Elaine. Darcy Ribeiro e os povos indígenas: acertos e equívocos. **REBELA**, n. 1, v. 8, p. 156-164, 2018.

THEBERGE, Pedro. Esboço histórico sobre a província do Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, p. 76-87, 1969.

TOLEDO, Víctor, BASSOLS, Narciso Barrera. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VALVERDE, Orlando. Geografia da pecuária no Brasil. **FINISTERRA, Revista Portuguesa de Geografia**, Lisboa, v. 2, n. 4, p. 244-261, 1967.

VICENTE, Marcos Felipe. **Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaçu nas fronteiras da colonização**. 2011. 160f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

VICENTE, Marcos Felipe. Territorialização e territorialidades indígenas Paiaçu na implantação do diretório dos índios nas capitanias do norte do Brasil. **História**, São Paulo, v. 40, p. 02-22, 2021.

VIDAL, Lux Boelitz; SILVA, Aracy Lopes da. o sistema dos objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC, 1995. p. 369-402.

VIDAL, Lux Boelitz. **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: EdUSP, 2000.

XAVIER, Maico Oliveira. **Extintos no discurso oficial, vivos no cenário social: os índios do Ceará no período do império do Brasil – trabalho, terras e identidades indígenas em questão**. 2015. 304f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

APÊNDICE A – RELATO DE CURSO DE EXTENSÃO

Durante o mês de abril tem ganhado destaque por uma série de movimentos, articulações, eventos e debates que contemplam as temáticas referentes as lutas e resistências indígenas, resultando numa série de atividades realizadas no âmbito do chamado “Abril Indígena”. Esses povos, mesmo vivendo à margem, com políticas e decisões que ameaçam seus direitos, terras e modos de vida, nas últimas décadas iniciaram um processo para ocupar espaços importantes, para que assim possam aumentar sua visibilidade e valorização. Mas diante desse processo de retomada e, também, de reemergência, em alguns territórios os debates voltados para a temática das questões indígenas ainda são tímidos ou ausentes, como acontece no Vale do Jaguaribe.

Com base nisso, visando trazer conhecimentos sobre as populações indígenas que estiveram nesse território e que, direta ou indiretamente, influenciaram sua formação, realizamos um curso de extensão no município de Itaiçaba, o qual teve como título: “Itaiçaba é território indígena’: resistências e permanências dos povos originários”. Essa atividade teve por objetivo estimular o debate sobre a questão indígena na região jaguaribana, mais especificamente no município de Itaiçaba. Para além disso, essa atividade foi uma iniciativa para que a comunidade busque promover ações que valorizem essa tradição que atravessa gerações.

A divulgação do curso ocorreu por meio virtual, em que foi construído um card (Figura 37) para publicação nas redes sociais da pesquisadora, como o Instagram, Facebook e WhatsApp. Além disso, esse curso contou com diversos parceiros, os quais destacamos: Grupo de Pesquisa Territórios do Semiárido (SEMIAR); Programa de Pós-Graduação em Geografia (Geoceres); Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Pró-Reitoria de Extensão (PROEX); Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); Associação das Artesãs de Itaiçaba (ARTI); EEMTI João Barbosa Lima e EEFTI Padre Abílio Monteiro Neto.

Figura 37: Card produzido para divulgação do curso de extensão em Itaiçaba/CE



Fonte: Elaborado pela autora.

Ocorrido nos dias 26 e 27 de abril de 2023, e dividido em dois momentos, esse curso de extensão levou para as escolas públicas itaiçabenses e para as artesãs da palha de carnaúba um debate ainda inédito nesse município. O primeiro momento se deu a partir de um circuito realizado nas escolas públicas EEFTI Padre Abílio Monteiro Neto e EEMTI João Barbosa Lima, contemplando um público estimado em 350 pessoas, constituído por alunos, professores e funcionários. Na Figura 38 podemos observar os registros referentes ao circuito nessas duas escolas:

Figura 38: Mosaico com registros do curso de extensão nas escolas públicas de Itaiçaba/CE



Fonte: Elaborado pela autora.

Esse momento contou com um apanhado geral sobre a contextualização da formação socioespacial do município de Itaíçaba, em que a pecuária foi a peça-chave da ocupação. Também abordamos aspectos dos povos originários que estiveram nesse território e que foram cruelmente violentados e colonizados pelos comerciantes de gado, missionários e paulistas, resultando em um massacre no final do século XVII, em um local que ainda é uma incógnita, mas que estudos apontam para a Serra do Ereré, um dos principais cartões postais do município. Além disso, falamos das formas como esses indígenas resistiram e como a comunidade itaíçabense possui influências dessas populações, principalmente, no que diz respeito aos costumes, hábitos e práticas tradicionais, a exemplo do artesanato de palha.

O segundo momento do curso consistiu em uma roda de conversa com as artesãs da palha da carnaúba, intitulada “Memória cultural: territorialidades, resistências e permanências”. A roda de conversa aconteceu na comunidade Cidade Nova, em Itaíçaba, e contou com a participação de artesãs e outros membros da comunidade, como podemos observar na Figura 39:

Figura 39: Mosaico com registros da roda de conversa na comunidade Cidade Nova, em Itaíçaba/CE



Fonte: Elaborado pela autora.

Nesse momento, conversamos com essas mulheres sobre as origens indígenas do artesanato, experiências e a importância da memória cultural para a difusão dessa prática e das identidades, tanto das mulheres, quanto do próprio

território. Para iniciar a roda de conversa, uma das artesãs, que possui talentos para compor canções, abriu o momento cantando uma música saudando as artesãs e as carnaubeiras, de onde retiram sua matéria prima. Logo no começo, as mulheres mostraram timidez para falar das suas experiências, mas, ao longo do tempo, quando o ambiente se tornou confortável para elas, as artesãs começaram a contar as suas experiências de vida e sobre o que entendiam sobre memória cultural.

Até a articulação dessa atividade, essas mulheres ainda não tinham tamanha noção da importância que eles possuem ao serem as guardiãs de um legado ancestral. Parte delas, sequer havia refletido o sobre o artesanato a partir da visão cultural, e principalmente pela visão da memória. É tanto que, durante as falas, todas perguntas que foram feitas ou os assuntos que surgiram, sempre retornavam para o valor econômico que essa tradição possui para o município e para as artesãs. Mas acreditamos que nessa roda de conversa, muitas coisas se revelaram: os sujeitos da comunidade que não são artesãos, conheceram uma realidade vivida por muitos, mas conhecida por poucos; já as artesãs, tiveram a oportunidade de expor suas experiências e serem ouvidas, bem como puderam refletir sobre uma prática que é ensinada há gerações, mas que elas, até então, não sabiam qual era o ponto de partida.

Além de toda essa discussão, que envolveu temas como ancestralidade, memória cultural e sustentabilidade, os sujeitos que estiveram presentes na roda de conversa puderam ouvir das próprias mulheres os riscos e ameaças que essa tradição enfrenta nos últimos anos com o desmatamento dos carnaubais e a expansão da carcinicultura. Esse momento, além de informativo, também foi reflexivo, pois a partir do que as artesãs colocaram e apontaram, as pessoas presentes puderam pensar em como elas se portam perante o mundo, ao município, à sociedade e à natureza que os envolvem. Por fim, esse momento nos ensinou como os ancestrais estão tão próximas de nós, nos dando sinais a todo momento que resistem e existem em um território, cuja raízes são indígenas.