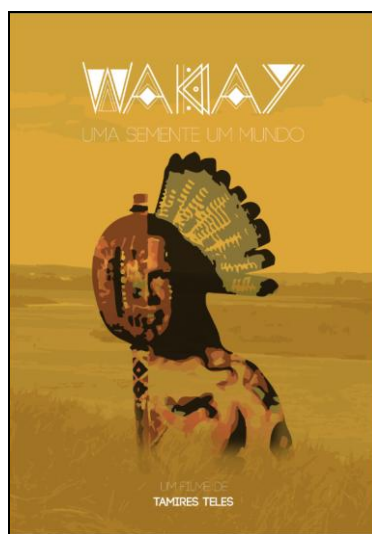


PROGRAMA DE MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DA ÁFRICA, DA
DIÁSPORA E DOS POVOS INDÍGENAS DO CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E
LETRAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA

**ARTE E MUSICALIDADE INDÍGENA KARIRI-XOCÓ E FULNI-Ô NA
ATUAÇÃO PEDAGÓGICA E SOCIAL DE UMA LIDERANÇA INDÍGENA DO
NORDESTE**

RELATÓRIO PARA A PRODUÇÃO DO DOCUMENTÁRIO “WAKAY:
UMA SEMENTE, UM MUNDO”

TAMIRES SANTOS TELES



Cachoeira – BA
2019

TAMIRES SANTOS TELES

**RELATÓRIO PARA A PRODUÇÃO DO DOCUMENTÁRIO
“WAKAY: UMA SEMENTE, UM MUNDO”**

Material elaborado pela discente Tamires Santos Teles para a fase de conclusão do Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas, sob orientação do Prof^o Dr. Fabrício Lyrio Santos e Co-Orientação da Prof^a Dra. Solyane Silveira Lima.

Cachoeira – BA
2019

Ficha Catalográfica: Biblioteca Universitária de Cachoeira - CAHL/UFRB

T269a Teles, Tamires Santos
Arte e musicalidade indígena Kariri-Xocó e Fulni-Ô na atuação pedagógica e social de uma liderança indígena do Nordeste: relatório para a produção do documentário "Wakay: uma semente, um mundo" / Tamires Santos Teles. – Cachoeira, 2019.
63 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Fabrício Lyrio.

Coorientadora: Profa. Dra. Solyane Silveira Lima.

Dissertação (mestrado profissional) - Programa de Pós-Graduação em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

1. Índios - História. 2. Índios - Brasil, Nordeste. 3. Índios - Kariri-Xocó. 4. Índios - Fulni-Ô. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Centro de Artes, Humanidades e Letras. Programa de Pós-Graduação em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas. II. Título. III. Título: Relatório para a produção do documentário "Wakay: uma semente, um mundo".

CDD: 980.1

Elaboração: Fábio Andrade Gomes - CRB-5/1513

Tamires Santos Teles

“Arte e musicalidade Kariri-Xocó e Fulni-Ô na atuação pedagógica e social de uma liderança indígena do Nordeste”

Relatório Técnico submetido à avaliação para obtenção do grau de Mestra em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Fabricio Lyrio Santos (UFRB) - Orientador



Prof. Dr. Francisco Alfredo Morais Guimarães (UNEB)



Prof.ª. Dr.ª. Jurema Machado de Andrade Souza (UFRB)

Cachoeira, 29 de março de 2019.

“Não deixamos de ser o que somos, se eu não vi aqui hoje com aquela pena que eu vim da outra vez, se eu não estou pintado como eu vim da outra vez, não é esses traços que vão me trazer a palavra Índio. Considerando que falo a língua portuguesa como forma de aprendizado, acredito que vou continuar aprendendo. Porque ainda falo o Ia-Tê, porque mantenho meu povo vivo, comigo; mas é um corpo contemporâneo, é um corpo que tem que entender a modernidade.”

(Wakay Cícero Pontes da Cruz)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao corpo coletivo que me ajudou a compor, não só este filme, ou todo o resto que é sua parte, mas quiseram e andaram de mãos dadas comigo por todos os caminhos complicados, mas maravilhosos, onde vivenciei e aprendi. À UFRB e ao Programa de Mestrado Profissional em História da Arte, da Diáspora e dos Povos indígenas, pela oportunidade concedida em conhecer pessoas dedicadas, politizadas e em prol de uma ideia comum, como a minha turma. Às minhas professoras e professores, muit@s deles vindos de um reencontro após a graduação, incluindo o meu orientador Fabrício Lyrio e minha Co-orientadora Solyane Silveira Lima, que edificaram ao meu lado uma parceria mantida sob responsabilidade, incentivo e conhecimento. E, também, aquel@s que se tornaram decisivos num processo de autoconhecimento, responsabilidade social e construção da pesquisa.

Este filme, assim como todo o meu trabalho, é dedicado aos povos indígenas do Nordeste, aos Kariri-Xocós, os Fulni-Ô e os Fulkaxó. É dedicado à Wakay e toda a sua família, que me acolheram e sempre demonstraram o respeito e a disponibilidade necessária para que ele fosse cumprido. Muito obrigada por cada noite estrelada vista do quintal de vocês e cada pé de planta medicinal apresentado a mim, além de todos os momentos de aprendizagem. Também Dedico este filme a Ubirajara Zeferino da Cruz, indígena Funi-Ô, de 21 anos, assassinado brutalmente pelo racismo e impunidade em Águas Belas, Pernambuco.

Agradeço à equipe incrível que se formou em volta deste filme, em todas as suas fases, que se dispôs a estar presente e assim o fez, desde a elaboração da arte do encarte, até que se chegasse propriamente à montagem dele. Rafael Lopes, também meu parceiro de vida, meu amigo Cássio Duarte e minha amiga Gabriella Fiais, Miguel Rohrmann, Vinícius Tirriu e Alexsandro Venas. A todas e todos que colaboraram, também, financeiramente nessa proposta; familiares, amig@s e @s que mal me conheciam, muito obrigada!

Por fim, agradeço às forças maiores, aos seres de luz, Deus, deusas. Aos meus pais, Jorge e Lene, minha avó Maria, meu irmão Lucas, e sobrinh@s Maria Hercília e Lucca por toda empenho, amor e ajuda vinda de vocês; minha família linda Cachoeirana, que junt@s há quase 10 anos, vem segurando um na mão d@ outr@; minhas amigas e amigos e de Cruz e os “Doidões”, que fecharam e fecham inúmeras parcerias, na música e na minha vida, obrigada!

RESUMO

Na última década observa-se um crescente número de produções historiográficas voltadas à História Indígena, reflexo das mudanças no campo da História e do fenômeno da etnogênese, que se propaga e se estabelece entre diversas populações indígenas. Como uma forma mais justa de se fazer História, o resgate pelo conhecimento da identidade étnica desses povos exerce grande influência nas novas temáticas de pesquisa, o que contribui para a renovação de novas fontes de suporte à aplicabilidade da lei 11.645/08. As populações indígenas do Nordeste, nesse cenário, assumem uma trajetória histórica peculiar, sobretudo no século XX. Este trabalho, direcionado a professores(as) e estudantes do Ensino Fundamental e Médio (e também acessível ao público de maneira geral), pretende evidenciar como se sucederam alguns dos processos relacionados a essas populações, indo desde o empreendimento colonial, até as diversas estereotipações e negações identitárias vivenciadas pelos povos indígenas no decorrer do processo histórico. Sob protagonismo de Wakay – artista, xamã, músico, multinstrumentista e educador indígena do sertão do Nordeste, são evocados então os esforços e estratégias educacionais empregadas por ele e seu povo no favorecimento da manutenção identitária e da sobrevivência das suas culturas e ancestralidades. Para a fundamentação historiográfica, foram buscados autoras e autores que oferecem novos conteúdos e novas possibilidades para a história indígena, tanto para caracterizar as fases da colonização (HOLLER, 2006; LEITE, 2006; WITTMAN, 2011), como para as décadas mais recentes (OLIVEIRA, 2016; ARRUTI, 1995). Por fim, os traços que caracterizam a musicalidade e os instrumentos musicais, parte essencial da tradição indígena, são dispostos no texto para contextualizar as simbologias tradicionais, preservadas à medida em que elas permaneceram nos muitos anos, entre as diversas tentativas de apagamento, caboclicização e incorporação à indústria e agricultura.

Palavras-Chave: História; Wakay; Povos Indígenas do Nordeste; Kariri-Xocó; Fulni-Ô.

SUMMARY

In the last decade, there has been an increasing number of historiographical productions focused on Indigenous History, reflecting the changes in the field of History and the phenomenon of ethnogenesis, which is propagated and established among several indigenous populations. As a fairer way of doing History, the rescue by the knowledge of the ethnic identity of these peoples exerts a great influence in the new thematic of research, which contributes to the renewal of new sources of support to the applicability of the law 11.645/08. The indigenous populations of the Northeast, in this scenario, assume a peculiar historical trajectory, especially in the 20th century. This work, aimed at teachers and students of Elementary and Middle School (and also accessible to the public in general), aims to highlight how some of the processes related to these populations have succeeded, ranging from the colonial enterprise to the various stereotypes and identity denials experienced by indigenous peoples in the course of the historical process. Under the leadership of Wakay - artist, shaman, musician, multi - instrumentalist and indigenous educator of the Northeastern sertão, the efforts and educational strategies used by him and his people to foster the identity maintenance and survival of their cultures and ancestry are evoked. For the historiographic foundation, authors and authors were found who offer new contents and new possibilities for indigenous history, both to characterize the stages of colonization (HOLLER, 2006, LEITE, 2006, WITTMAN, 2011) and the more recent decades OLIVEIRA, 2016; ARRUTI, 1995). Finally, the traits that characterize musicality and musical instruments, an essential part of the indigenous tradition, are arranged in the text to contextualize the traditional symbologies preserved as they have remained in the many years between the various attempts of erasure, incorporation into industry and agriculture.

Keywords: History; Wakay; Indigenous Peoples of the Northeast; Kariri-Xocó; Fulni-δ.

SUMÁRIO

1.	Introdução-----	09-13
2.	Estrutura do Relatório-----	13-14
3.	Musicalidade, cultura e ensino de História-----	14-20
4.	Os Instrumentos Musicais: uma relação entre a Colônia e a tradição Kariri-xocó e Fulni-Ô nos dias de hoje-----	20-25
5.	A nova historiografia indígena e a contribuição da etnografia-----	25-28
6.	Povos Indígenas do Nordeste: do “Tapuia” ao regime de tutela-----	28-34
7.	Reconhecimento Oficial e Processo de Demarcação-----	34-38
8.	A Emergência Étnica: estratégias e preservação-----	38-40
9.	Fulkaxó: emergência étnica Kariri-Xocó e Fulni-Ô-----	40-44
10.	Trajetória da Pesquisa e desenvolvimento do documentário-----	44-45
	10.1 Produção do documentário -----	45-50
11.	Ficha Técnica -----	50-52
12.	Considerações Finais-----	52-53
13.	Referências-----	53-55
14.	Anexos-----	55-63

1. Introdução

Sob forte influência das mudanças no quadro da História, no qual foi observado nas últimas décadas um crescente número de produções historiográficas voltadas à Nova História indígena (além da expansão da etnomusicologia entre diversos autores a partir da década de 90¹), iniciei e encaminhei o meu campo de estudo para a elaboração deste produto final no formato de um documentário (WITTMANN, 2011, p.25). O fenômeno da etnogênese, que vem se estabelecendo há cerca de 40 anos entre parte dos povos indígenas no Brasil e nas Américas, incluindo os do Nordeste, em busca do resgate e luta pelo reconhecimento de suas identidades étnicas, exerceu e continua exercendo forte influência para o crescimento de novos temas de pesquisas, se constituindo como uma forma mais justa do fazer História (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.24). Assim, muitas vezes, as mesmas fontes e documentos anteriormente analisados, quando condicionados por novos interesses e perspectivas geram outros conceitos e produzem novos entendimentos.

O início dessa pesquisa se fez bem antes à sua materialização, de fato. Em seu esboço, originalmente, a ideia era demonstrar de que forma os missionários jesuítas implementaram a musicalidade no cotidiano das suas missões, da mesma forma, como perceberam a música numa perspectiva de eficiência diante de outros métodos. Frente a um tema de tamanho interesse pessoal e pouco pesquisado no contexto da história do Brasil colonial, persegui pela ideia da musicalidade como um objeto no quadro da colônia. A Companhia de Jesus como maior influenciadora e portadora, no que tange seu apanhado documental, com maior volume de correspondência registrado e um trajeto mais definido por sua quantidade de relatos, dispondo boa parte desses documentos ao público civil laico, serviria como base para outras leituras.

Encontrei a necessidade de recomeçar por caminhos outros e contribuir para a quebra do derrotismo impregnado, até então, recorrentemente utilizado para contar a trajetória dos povos originários. Ao perceber a possibilidade da inversão de perspectiva – mencionada no primeiro parágrafo deste relatório – passei a encarar as fontes por seus lados inversos, no qual foi possível identificar o indígena colonial da América portuguesa como um agente fundamental de resistência e, maiormente, determinância nos rumos do processo missionário e explorador já no século XVI.

¹ BASTOS, 2007, p.294.

No ano de 2016, no período de labor do projeto para o ingresso no mestrado, me vi confrontada por meus próprios pensamentos, aqueles que tanto me fizeram acreditar em uma História para muito além da tradicional. E comungando com palavras de Arturo Escobar:

En particular, todas y todos debemos pensar seriamente en la rearticulación epistémica, económica y política de los procesos de dominación a niveles nacional, continental y global, y siempre debemos estar dispuestos a aceptar el llamado para renovar la pregunta por la praxis, incluyendo la relevancia del intelectual en la vida pública de nuestras sociedades. (ESCOBAR, 2015, p.56)

Para mim, foi então notório que adentrar o campo da pesquisa, especialmente da pesquisa em História, não era e nem seria uma tarefa fácil. Ser historiadoras não nos fazem assistidas pelos métodos exatos ou pelas fórmulas feitas que proporcionem caminhar rumo a uma pesquisa histórica consciente. Quando penso numa referência para essa História, me remeto àquela às quais julgo bem embasadas, mas antipositivistas, que perpassam décadas, ou mesmo séculos, correspondendo à fidelidade e respeito às suas fontes, sejam elas orais ou escritas, todas passíveis de reflexões, como objetos intactos que se transformam a partir das experiências adquiridas.

A ação de ressignificar fortalece a História, revestindo nosso próprio discurso através da reconstrução e renovação das pesquisas a se prospectar. O que por muito tempo trouxe as suas produções para o elitismo acadêmico dos “grandes” nomes, ou mesmo exerceu o posto de exautadores de “heróis” nacionais, foi responsável por corroborar para um passado/presente histórico carregado de agentes racistas, colonizadores e escravistas. Fernando de Azevedo (1950) é um desses exemplos, no qual trouxe em seus estudos sobre a História da Educação no Brasil, em *A Cultura Brasileira*, de maneira tendenciosa, a presença missionária jesuítica como parte de um avanço pedagógico, tornando irrelevante qualquer relação hierárquica de poder existente.

A interação cultural que reflete do contato, em um território reconhecido de imposição hierárquica, foi a chave para a compreensão da abordagem histórica inicial, tal qual se admitiu à arte e à emergência étnica, evocadas aqui e demonstradas no produto, na órbita dos povos indígenas do Nordeste, um caráter de influência e autoafirmação de símbolos, logo, uma parte estratégica em todo um processo. Tal processo, erguido a partir das interações entre os povos antes caracterizados “Tapuias”, segue

neste relatório, à posteriori, entre os séculos XIX, XX e XXI, marcando um percurso de enfretamento desses grupos tradicionais em estágios distintos e singulares, como por exemplo, no tocante da fenotípi e da identidade indígena.

A partir de um tema inicial, concernente à utilização de artefatos e métodos musicais no projeto missionador da Companhia de Jesus e voltado aos nativos da América Portuguesa entre os séculos XVI e XVII, busquei situar a importância e o caráter determinante, resistente, re-existente² dos indígenas coloniais – mormente àqueles dos quais recaíu, de forma equivocada, a alcunha de Tapuia. De acordo João Pacheco de Oliveira, criou-se um tipo de polarização para esses índios designados Tapuia e os índios Tupinambá, o que contribuiu no fortalecimento de uma espécie de clivagem histórica entre ambos os povos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.27).

João Pacheco de Oliveira foi um dos maiores referenciais consultados e citados neste escrito. Um dos motivos, em meio a tantos outros interesses pertencentes a este relatório, é a forma como o autor situa em uma de suas obras o processo de representação da História indígena no Brasil, a partir do que ele traduz por regimes de memória³. O termo serve para tratar as formas e os significados embricados nos avanços das cinco etapas que compõem os regimes. O primeiro deles traz o autóctone ainda como parte das nações indígenas, de uma maneira coletiva na qual se designa o nomadismo de forma genérica, característica do século XIX. O segundo faz justamente a cisão entre o índio manso e o índio bravo, posicionando cada um deles nos seus contextos de origem: nos aldeamentos missionários e o outro nas incursões militares ou sujeitados por desobediência e selvageria à escravidão. O terceiro regime de memória reporta ao ideal da indianidade presa ao passado, na literatura, no folclore e nos romances. O quarto abarca o indigenismo no panorama da República, retomando um comportamento do século XIX, que situa o indígena em zonas remotas simuladas às teorias da tradição dos descobrimentos (cf. PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 26-29).

A partir do quinto regime de memória, considerando-o como atual, se constituiu este trabalho. Nele, os movimentos indígenas e indigenistas, intentam refazer o caminho inverso do regime anterior, revalorizando os aspectos que caracterizam a extensa

² Catherine Walsh (2012) traz (Re) existência também no sentido de reinvenção, o mesmo que gostaria de me fazer entender.

³ “Regime de memória” é incorporado ao texto de João Pacheco de Oliveira para exprimir de que forma as etapas da formação do pensamento histórico limitado se sucederam. A expressão, utilizada por Johannes Fabian em 2001, permite de modo arquitetado uma composição dos acontecimentos.

variedade desses povos e a existência de muitos deles e de suas inserções no presente, seja pela tecnologia, pela música, pelas próprias produções acadêmicas ou literárias, ou mesmo à espiritualidade, desenvolvida pelos mais velhos e aprendidas/apreendidas pelos mais jovens. Logo, a representação para os povos indígenas não é mais aceita quanto vítima, mas como sujeitos.

Destarte, para a materialidade da pesquisa, o viés etnográfico foi incorporado sob a realidade da existência de uma tradição musical dos índios do Nordeste nos dias de hoje, no sentido de permanência e influência dessa musicalidade sob um plano de fusão, resistência e determinância dos seus dispositivos, que se sobressaem nas estratégias didáticas e pedagógicas desenvolvidas.

Para a criação do meu produto, apresentado sob o formato de filme documentário fui, inicialmente, de encontro aos povos do Nordeste Kariri-Xocó e Fulni-Ô, na Reserva Thá-Fene⁴, onde pude, posteriormente, chegar às aldeias situadas em Porto Real do Colégio (Alagoas) e Pacatuba (Sergipe). Na produção audiovisual em que consiste o produto, ambos os povos serão representados por meio da figura de Wakay, indígena da etnia Fulkaxó⁵, (FulniÔ de Águas Belas + Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio) cacique da reserva Thá-Fene, liderança espiritual, músico e artista que viaja o Brasil e o mundo para apresentar a sua arte em concertos, eventos culturais e educacionais.

A Thá-Fene concentra em sua totalidade dois povos indígenas vindos de aldeias situadas em Pernambuco e Alagoas: os Fulni-Ô e os Kariri-Xocó. No período que corresponde ao início e fim das festividades temáticas (fevereiro e abril), a reserva torna-se disponível para recepção do público externo nos rituais indígenas abertos. Nos meses seguintes, há uma série de eventos vinculados ao ecoturismo, o que reafirma os interesses educacionais⁶ e informativos voltados à comunidade do entorno e aos demais. A reserva Thá-Fene, em especial, foi o marco no desenvolvimento da pesquisa, sendo em 2017 o ano que, por meio dela, cheguei até Wakay e pude, tempos depois, conhecer e vivenciar os espaços em que ele e sua família estavam mais presentes: na área que tem

⁴ A Thá-fene está localizada na Região do Quingoma, em Jardim Castelão, estando muito próxima à área urbana da região metropolitana de Salvador;

⁵ Os Fulkaxó se estabeleceram num território próprio oficialmente, como uma nova etnia, em maio de 2017 ao tomar posse das terras da Fazenda Cadoz, em Pacatuba, SE.

⁶ De acordo o próprio Wakay e alguns membros da comunidade indígena que residem próximo à reserva em Lauro de Freitas e também em Alagoas, a Thá-Fene virá a se tornar uma Universidade Indígena, muito em breve.

como seu lar, em Porto Real do Colégio (Aldeia Kariri-Xocó), e no território comum da junção dos povos, em Pacatuba (Aldeia Fulkaxó). Através desses espaços participei de alguns dos aspectos fundamentais de suas culturas e pude adquirir materiais de muita relevância para a produção audiovisual.

2. Estrutura do Relatório

A estrutura histórica deste relatório consiste em uma abordagem acerca dos povos indígenas Kariri-Xocó, Fulniô e Fulkaxó e das ligações estratégicas estabelecidas entre eles ao longo de inúmeras décadas. Esta se organiza a partir de uma cronologia iniciada quando o Brasil ainda era América Portuguesa colonial, percorrendo momentos fundamentais para a compreensão da existência, migrações, junções e permanência destes em seus territórios.

A pesquisa que originou este relatório é parte fundamental de um produto criado com a função de ser um material, não só didático escolar – para professores e estudantes –, mas também dirigido a um público mais geral. Sua função principal é contribuir para que se perfaça a história indígena dos povos do Nordeste através dos diversos caminhos que lhes pertencem e se desdobram. Pensando e reafirmando a chegada de uma nova historiografia indígena, torna-se indispensável identificar e situar as estratégias empregadas pelos diversos grupos originários pertencentes a região Nordeste, que além de estarem concebidos dentro das hierarquias existentes e impostas pela colonização em todo o decurso do empreendimento colonial e projeto nacional, articularam-se de modo que ao longo dos séculos operaram estratégias de sobrevivência para a sua cultura e do seu povo.

Através da noção de uma fusão social e cultural proveniente dos desdobramentos da colonização e da interação posterior dos grupos do Nordeste nas ações de desenvolvimento da economia nacional, é preciso demonstrar como se deu o acesso mútuo às culturas externas, seu processo, e como estes puderam interferir na construção das relações e das possíveis novas formas a serem empreendidas para seu resgate e reafirmação. Pesquisar a partir da musicalidade indígena – um dos símbolos de sua cultura e tradição utilizada como mecanismo determinante, de resistência desde o

período catequético –, seus fatores de influência e as ações desenvolvidas, serviu para ratificar a imposição das culturas nativas frente às tentativas constantes de apagamento da existência de suas ancestralidades. Nesse sentido, a presença da figura artística e musical de Wakay toma um maior significado.

Ao realizarmos⁷ um filme documentário de curta metragem, temos como parte do seu objetivo personificar os pontos apresentados anteriormente a partir da figura de uma liderança indígena, que além de nordestino, é um músico, xamã, artista educador e comunicador ao público externo. Ademais, busquei reiterar a solidez nas tradições ritualísticas, sonoras e artísticas dos povos que são parte de um contexto contemporâneo, para além das representações do Descobrimento, do plano nacional desenvolvimentista brasileiro e da imposição da tutela. A construção da narrativa fílmica, no estilo documentário, intenta alcançar os reflexos da problemática histórica destas populações, desenvolvidas a partir das soluções encontradas para re-construir, conservar e continuar suas tradições.

3. Musicalidade, cultura e ensino de História

A musicalidade está situada numa dimensão materializadora da história, e, no caso dos povos indígenas, é preciso tornar relevante a consciência das implicações desse fenômeno não só como um marcador cultural, mas um fragmento essencial no resgate e na reafirmação da presença e existência indígena frente a uma sociedade impregnada de racismos, que nega a existência desses grupos. Neste caso, nas regiões do sertão do Nordeste, se permeia de maneira muito comum o questionamento: “mas há presença indígena aqui?”

Sua pertinência também está na necessidade de descortinar um novo panorama para história desses povos originários, reconstruindo-a através de uma nova História. A alteração da lei 10.639/03, por meio da lei 11.645/08, também é um ponto de pertença, já que o ensino de História Indígena, assim como História da África, ainda não é

⁷ Quando me porto no texto na terceira pessoa do plural, me coloco como um fragmento numa obra coletiva. Mesmo que o trabalho tenha sido cunhado por minhas mãos, a sua elaboração se constrói de maneira coletiva, junto aos Fulkaxó (Fulkaxó é a união formada por povos Fulni-Ô e Kariri-xocó) e com os demais colaboradores;

aplicadoo corretamente em muitas das instituições escolares do país, o que reforça a necessidade de criação de novos materiais voltados a tal proposta no próprio Nordeste, sinalizando para jovens e adolescentes a presença e a tradição indígena na região.

Sendo o ensino de História um dos principais elementos da formação da identidade dos estudantes em fase escolar, Adriano Toledo Paiva (2015) aponta que é preciso oferecer novos projetos a serem desenvolvidos em sala de aula, a partir de outras formatações, não só para esses estudantes. Os estudos acerca da diversidade cultural, étnica e de gênero precisam caminhar em paralelo com seus docentes e, especialmente, com as instituições de ensino (PAIVA, 2015, p.20).

A utilização do recurso audiovisual como uma parte fundamental do produto, assim como a música, para mim é de uso indispensável na desmistificação dessa arte puramente como entretenimento. Ela também pode se constituir como ferramenta didática e multidisciplinar, um aparato informativo, oportuno não só ao ambiente escolar, mas à sociedade, de maneira geral. Bill Nichols afirma que:

[...] os documentarios podem representar o mundo da mesma forma que um advogado representa os interesses de um cliente: colocam diante de nós a defesa de um determinado ponto de vista ou uma determinada interpretacao das provas. Nesse sentido, os documentarios não defendem simplesmente os outros, representando-os de maneira que eles proprios nao poderiam; os documentarios intervem mais ativamente, afirmam qual e a natureza de um assunto, para conquistar consentimento ou influenciar opinioes. (NICHOLS, 2005, p.30)

Sobre os movimentos artísticos e a oralidade de povos originários, estas representam um tipo de linguagem que pode dizer tanto quanto uma fonte escrita. Se a tradição das artes foi um fragmento importante da história indígena por si só, além do contexto da catequese e de seus reflexos, valorizo-a como merecedora de atenção e aprofundamento. No quadro colonial, a música representou uma linguagem de dominação, conflito e negociação entre jesuítas e indígenas aldeados.⁸

Os povos indígenas na América Portuguesa no século XVI, embora caracterizados por uma ampla diversidade étnica, linguística e cultural, foram agrupados nas fontes coloniais, subdivididos entre as populações tupi-guaranis e tapuias. Os tupi-guaranis

⁸ Luisa Tombinni Wittmann, na tese *Flautas e Maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII)*, do ano de 2011; Marcos Tadeu Holler na sua tese *Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa*, 2006.

estendiam-se por quase toda a costa brasileira, desde pelo menos Ceará até Lagoa dos Patos, no extremo Sul. Os tupis, também denominados tupinambás, cumpunham a faixa litorânea, do Norte até Cananéia, que atualmente localiza-se no sul do atual Estado de São Paulo; os guaranis, por sua vez, localizavam-se na bacia Paraná-Paraguai e no trecho do litoral entre Cananéia e extremo sul do que viria a ser o Brasil. Apesar dessa localização geográfica diversa dos tupis e dos guaranis, falamos em conjunto tupi-guarani⁹, dada a semelhança da cultura e da língua (FAUSTO, 1996, p.20).

Em 1549 os povos originários já eram alvo e parte fundamental do processo expansionista de fé da Companhia de Jesus, propagadora do catolicismo. Não se restringindo somente aos portugueses, aos membros jesuítas também se atribuiu parte na exploração indígena, na qual foram, por muitas vezes, responsáveis pelo encaminhamento desses nativos para o trabalho exploratório e escravo em favorecimento da expansão mercantilista. De acordo Maria Hilda Paraíso “as formas explícitas de escravidão legalmente reconhecidas podem remontar ao ano de 1500 quando Pedro Álvares Cabral enviou índios como presentes a Gaspar de Lemos. A sua primeira interrupção efetiva ocorreu em 1755, quando da promulgação do Diretório Pombalino.” (PARAÍSO, 1994, p.181).

O incentivo para a exploração era “justificado” pela necessidade de sobrevivência e manutenção social da colônia. A importância da educação e “conversão para a salvação desses indígenas” descrita nas cartas enviadas a Portugal narram essa urgência, mesmo porque, na catequese estava a base de toda a colonização (PAIVA, 2007, p.50).

A história da Companhia de Jesus, trazem relatos descritos através das cartas ânuas¹⁰ enviadas à Metrópole e inventários da época. O ponto central da educação na colônia nesse contexto não poderia ser discutido sem que fosse assimilado no meio em que foi idealizado e estabelecido – fazendo detectar a interferência indígena – assim como o seu caminho ao longo dos períodos, partindo do século XVI, diante das suas necessidades para alterações e adaptações, estabelecidas pelo contato com a cultura dos povos indígenas e seus símbolos – como ponto alto a sua notável musicalidade.

⁹ A maior parte deste trabalho tratará sobre os povos tupi-guaranis. Caso haja menção a indígenas do sertão, ou mesmo aqueles denominados no período como “tapuias”, estará localizado;

¹⁰ As cartas ânuas eram a maneira mais completa de se encontrar descrições mais consistentes sobre os trabalhos feitos pelos jesuítas nas missões. Por serem cartas enviadas, geralmente, de forma anual (o que explica a nomenclatura “ânuas”) para tratar de assuntos diversos, se faz uma boa fonte de descrições mais detalhadas;

A música, constituída como recurso religiosa de conversão e educação utilizada como um instrumento pela Companhia de Jesus no período colonial, tendo o seu valor para a criação e manutenção da doutrina cristã, é incorporada como estratégia religiosa para povos de oralidade e tradição musical. “Educar” os indígenas era um dos principais e mais eficazes meios, um facilitador numa tantariva de imposição para aderência à cultura europeia, de Portugal, onde a cultura da língua detinha poder, marcada num contexto de fusão entre as línguas indígena e européia (PAIVA, 2007, p.44).

A “língua brasílica”, ou língua nativa tupi/tupi-guarani, era de aprendizado necessário, mesmo que associada à influência dos costumes europeus. Fez parte do cotidiano de portugueses das vilas e foi comumente utilizada em intervenções dos padres jesuítas, que tentavam a educação dos índios e das crianças índias no modo de folgar ao estilo de Portugal. Mesmo diante dos danos causados nas tentativas de tolher os costumes dos povos nativos, saliento a importância da interação entre as línguas, as tradições e seus significados. As cantigas indígenas passaram a ser traduzidas para o português, assim como os autos e contos, até que fosse criada a primeira gramática de língua indígena, feita por José de Anchieta no ano de 1595 (HOLLER, 2010, p.87) – o que dá sinais de sua determinância.

A oralidade, como princípio da existência das relações entre povos originários e sua cultura constituiu um dos aspectos motivacionais para a busca de artifícios correspondentes a ela. O projeto ideal para transposição do modelo europeu catequético, arraigado na retórica e na escrita, ainda que fizesse parte do empreendedorismo colonizador, não exercia tamanha eficácia frente ao modo de vida do indígena. A implementação de um padrão não se deu de forma pura e simples, o que gerou a necessidade para adaptação em um novo espaço, refletindo na incorporação da cultura a ser combatida, numa busca constante de reafirmação de poder e domínio eurocristão.

A música, como um dispositivo universal, se comportou diferente quando atrelada à língua. Inicialmente, a língua Tupi, restringiu a interação entre indígenas e os religiosos até que em 1549; os primeiros quatro padres e os dois irmãos que chegaram à Bahia – O padre João de Azpilcueta e seu irmão Pedro Correia – dotavam de certo domínio, fazendo-se entender, segundo seus próprios relatos contidos em cartas da Bahia, no ano

de 1550. Isso tornou possível que se vertesse dogmas do cristianismo para a língua, como ensinar o *Padre Nosso*¹¹ no estilo de cantoria indígena (TINHORÃO, 2000, p.27).

Para todos os missionários estava a incumbência de aprender e dominar, de algum modo, a língua brasílica, necessária para que a transmissão das dogmáticas cristãs fosse bem-sucedida. A criação de dicionários, inclusão das artes e a educação musical aconteciam com intuito de expandir didaticamente a fé, conferindo, a partir dessas manifestações, a troca e o diálogo entre essas culturas (RUIVO, 2010, p.17).

No diálogo, mesmo que sob um regime de poder e imposição de hierarquias, dos quais os jesuítas encenavam todo um valor europeu e cristão na musicalidade sacra, se tornara cada vez mais difícil ceifar dos nativos seus próprios cânticos e ritos (CARDIM, 1997, pp.534-535). É possível notar que a predominância de um único tipo de música – fosse ela sacra ou indígena – não aconteceu.

Os jesuítas buscaram a implantação de suas estimas religiosas, mas careceram também da cultura e da língua nativa para a conversão dos nativos. Sendo impossível evitar o uso da língua Tupi nos diálogos – para os autos de devoção e missas, também foi impraticável a eliminação da tradição sonante indígena, existente muito antes da chegada dos povos luso europeus na América Portuguesa. A adaptação e busca de meios de interação persistiam.

As crianças índias foram alvos detectados para as tentativas do sucesso catequético, e assim que os inacianos se atentaram à facilidade para o trato com elas, puderam constatar que eram “ideais para a conversão” e perpetuação de sua doutrina, percebidas como uma tela em branco. A inserção dos índios pequenos nos rituais era sempre muito comum: De acordo com o Padre José de Anchieta, “Os Jesuítas ensinavam os filhos dos índios a ler e escrever, cantar e ler português, que tomam bem e o falam com graça, e a ajudar às missas; desta maneira os fazem políticos e homens.” (MOREAU, 1997, p.197).

As crianças costumavam estar presentes nos diversos festejos preparados para a chegada de visitantes, como a de Cristovão Gouveia, em meados do século XVI. Na recepção foram introduzidos elementos cristãos aos costumes nativos, a exemplo dos rituais comoventes de limpeza e saudação. Assim, quando desembarcada a comitiva do

¹¹ O que hoje conhecemos como “Oração do Pai Nosso”;

visitador à aldeia de Espírito Santo, próxima a Salvador, logo foi recebida por flautistas e farta comida, também acompanhada por outros músicos tupis (MONTEIRO, 2011, p.72). Fernão Cardim, jesuíta da comitiva de Gouveia, descreve assim os meninos índios: “cantavam várias cantigas devotas enquanto comemos, que causavam devoção, no meio daqueles matos, principalmente uma pastoril feita de novo para o recebimento do padre visitador seu novo pastor” (CARDIM, 1997, p.221).

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem motivou: para converter, primeiro civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; antes que o simples pregar da boa nova, a polícia incessante da conduta civil dos índios. Reunião, fixação, sujeição, educação. Para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.90).

Eram os aldeamentos – diferentemente dos Seminários e Colégios – espaços fundamentais para que os nativos pudessem praticar seus cultos, sua musicalidade e seus rituais, interferindo no processo à sua maneira, com sua própria instrumentação, ainda que às vistas e com os missionários. O projeto ideal para transposição do modelo europeu catequético, arraigado na retórica e na escrita, ainda que fizesse parte do empreendedorismo colonizador, não exercia tamanha eficácia frente ao modo de vida do indígena. A tradição oral como princípio de existência desses povos, sempre encaminhou práticas indígenas, fossem elas na imposição de suas tradições, ou na forma como se relacionavam entre os seus. Para Helsa Camêu a função da música no meio indígena está diretamente ligada à vida do agrupamento, não sendo compreendida como manifestação individual (Camêu, 1962, p.30).

Da presença da musicalidade e o dos seus desdobramentos fundou-se o caráter da instrumentação e das práticas instrumentais. Nesse sentido, sob a luz de uma das principais referências que compõe o texto histórico deste relatório, assim como uma de suas motivações, está a obra de Marcos Holler (2006), dividida em dois volumes, intitulada *Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*¹².

Holler reúne vasta documentação da sua pesquisa feita ao longo de anos, fazendo uma análise acerca da presença da música na história da Companhia de Jesus, no seu cotidiano e na catequese, além de seus reflexos e impactos nas tradições indígenas,

¹² Tese de doutorado do ano de 2006;

concentrando grande parte na atuação dos missionários quanto agentes praticantes da música, em confluência com os nativos e os instrumentos musicais, de caráter europeu, ou indígena.

Os missionários apresentaram um volume de correspondências significante entre cartas ordinárias e cartas ânuas. Esse tipo de escrita, de caráter mais específico e detalhado, trouxe informações sobre a prática musical na Companhia de Jesus, que diferente de outras Ordens religiosas, tem o seu acervo documental disponível ao público laico. De acordo Holler, durante sua pesquisa feita em 32 acervos em 7 localidades diferentes, sendo duas destas na Europa, foram encontradas 120 Cartas ânuas, das quais 86 mencionaram a música, incluindo cerimônias musicadas e instrumentos.

Ao fazer uma leitura de parte dessas cartas, sucita-se que o fato dos jesuítas não terem, supostamente, reputado a descrição da música de maneira direta, bem como suas implicações nas formas de relacionamento entre catequizador e autóctone, à ideia de que o relato dirigido a ela tenha sido muitas vezes evitado, o que a inseria num formato polêmico de catequese. Segundo documentos descritos por Holler (2006), esse era o motivo para ela ter se tornado um tanto escassa nos relatos, dada a quantidade de relatos e crônicas sobre outros diversos assuntos, e a ideia de “desimportância” que ela deveria carregar.

4. Os Instrumentos Musicais: uma relação entre a Colônia e a tradição Kariri-xocó e Fulni-Ô nos dias de hoje

Marcos Holler (2006) disponibiliza um inventário da Fazenda Santa Cruz¹³, datado em 1768, e nele compreende-se uma constante impossibilidade na distinção de instrumentos musicais indígenas e ibéricos, podendo os instrumentos carregar o mesmo nome e características semelhantes.

As flautas são frequentemente mencionadas nos textos do séc. XVI até o início do séc. XVII, sempre como “fautas”; foram os instrumentos mais utilizados no princípio da atuação dos jesuítas junto aos índios, não somente pela semelhança com seus

¹³ Inv.FazSCruz, 1768, in: HOLLER, 2006, p.90;

instrumentos, mas também pela facilidade na sua construção e execução. Surgem em várias situações, tanto sacras, como missas, ofícios e procissões, quanto profanas, como recebimentos e festas; porém, o termo refere-se tanto a instrumentos dos portugueses como dos índios e a distinção nem sempre é clara. Os textos tampouco fazem distinção entre flautas transversais e doces; a única exceção são as duas flautas doces mencionadas no inventário da Fazenda de Santa Cruz (HOLLER, 2006, p.90).

A identificação de quem os tocava também se percebe como difícil, sem a especificação quanto índio ou europeu, e do mesmo modo, há uma certa confusão pela semelhança entre nomes em tipos de instrumentos diversos. Contudo, dificilmente será encontrado um relato, sobretudo um documento oficial religioso, que descreva qualquer atividade indígena como interferente de modo direto e decisivo na catequese, todavia a caracterização de fusão cultural não seria afirmada em nenhum desses documentos oficiais.

Ao reconhecer o valor fundamental da diversidade da tradição e das simbologias que envolvem os povos originários, o apanhado histórico, vide o projeto catequisador, se ergueu de maneira tal, onde o fenômeno da transculturação se reforçou por meio da materialidade oferecida pelos instrumentos musicais presentes nos momentos ritualísticos indígenas, e que puderam marcar presença expressiva nos primeiros séculos de contato¹⁴.

Não cabe ao indígena, no sentido de atribuição, um padrão único que o tente adequar musicalmente conforme normas preestabelecidas. Há uma série de particularidades que não se enquadram às generalizações. A música indígena primária que soava em terras brasileiras não deve ser encarada como a parte de um projeto religioso que deu certo. Para Camêu (1962), eram em suas particularidades, carregadas de condenações da Igreja, que a música indígena se mostrava nos primeiros séculos da

¹⁴ A respeito da criação dos formatos póstumos aplicados às missões pelos jesuítas referentes à música é preciso introduzir a respeito das burocracias empregadas, que se estruturaram através de uma série de regulamentos incorporados à bula papal. O primeiro deles chamado *Societatis IESU Instituti Summa* já mencionara a música num episódio de proibição do órgão e do canto nas cerimônias sacras. O exagero das restrições contidas no dito documento se explica pela preocupação com o abandono das causas religiosas em função das atividades musicais – além do fato de sua criação no período da Reforma, no qual o protestantismo fazia seu uso com êxito na atração de seus fiéis. Só após a readmissão dos cânticos e instrumentos estes voltaram a ser permitidos com algumas reservas durante uma longa jornada, até que fossem escritas e corrigidas regras “definitivas” que contemplaram com segurança sua inclusão na liturgia (WITTMANN, 2011, p.38);

América portuguesa (CAMÊU. 1962, p.35). Mesmo à maneira apologética descrita pelos Jesuítas em suas cartas, é impossível que a mensagem musical dos indígenas não tenha marcado sua forma de interpretar as próprias músicas, sobretudo nas execuções locais. Mesmo julgados praticamente inexistentes os registros em notações musicais sobreviventes, ainda é possível que o caminho dessa história seja refeito (WITTMANN, 2011, p.24).

Assim como Wittmann e de forma mais detalhada, Holler faz menção aos instrumentos musicais encontrados em toda a sua documentação. Os mais observados foram: o Órgão (trazido da Europa), os Maracás (de caráter percussivo e indígena) e as Flautas, ou Frautas (essa nomenclatura designava tanto um instrumento específico indígena quanto um instrumento europeu).

Fazendo um levantamento de todos os instrumentos presentes nos documentos, Holler trouxe os relatos e crônicas pesquisadas, dividindo, por categorias, todos os instrumentos musicais. Mais do que trazer os pormenores que caracterizam a educação e os instrumentos musicais, ou seus graus de referência e menção (também importantes), tenho como maior significado a reflexão do que a descrição desses instrumentos nos documentos e correspondências podem promover, transformando-o num marcador cultural. Conteí 38 instrumentos mencionados, sendo a maior parte instrumentos de sopro, seguidos dos de percussão, instrumentos de cordas e de teclado. Segue abaixo as categorias e denominações, das quais fiz uma simplificação em tabela e organizei de acordo maior popularidade e uso no período:

Instrumentos de Sopro	Instrumentos de percussão	Instrumentos de Cordas	Instrumentos do Teclado
Flautas	Tambores	Violas	Cravo
Fistulae	Tamboris	Harpas	Clavichordium
Tibiae	Pandeiro	Cytharae	Manicórdio
Charamelas	Sonajas	Lyrae	Orgão
Tubae	Nésperas	Barbiti	
Gaitas	Atabales	Descantes	
Baixões	Cascavéis	Rabecas	
Fagotes	Macarás	Rabecões	
Doçainas	Berimbau		
Oboés			
Sacabucha			
Clarim			
Trombetas			
Cornetas			
Requinta			
Buzinas			
Buzios			
17	9	8	4
			Total: 38

Fig.01. Instrumentos musicais nas fontes coloniais.

Fonte: Elabora por Tamires Santos Teles a partir da obra do autor Marcos Tadeu Holler (2006)

Em relação a dois tipos de instrumentos musicais – sopro e percussão -, especificamente as flautas e os maracás foram os que mais tiveram presença, não só nos relatos pertencentes ao contexto da Colônia, mas no recente processo de visitas, observações e imersão desta pesquisa. Estes instrumentos fazem parte do universo tradicional de povos indígenas do Brasil de maneira geral, assim como entre os índios do Nordeste, neste caso, os Kariri-Xocó e Fulni-Ô, sendo executados em diversos espaços, indo dos rituais abertos, eventos e festejos, àqueles rituais sagrados e fechados.

Não só executados, esses instrumentos musicais de caráter percussivo são elaborados e fabricados por suas mãos, dispostos a uma variedade de tamanhos, cores e formatos distintos. Wakay, personagem principal do documentário, é músico e multi-instrumentista, além de artesão e fabricante de boa parte dos seus instrumentos musicais, sobretudo as flautas. Pude ver e apreciar a sua coleção, além de escutá-lo fazendo uma das coisas que mais gosta, que é tocar reverenciando os seus sagrados.

Como já foi dito, as flautas costumavam ser mencionadas nos textos do séc. XVI até o início XVII, e apareciam como “fautas”; eram os mais utilizados da atuação dos jesuítas com os índios, as facilidades proporcionadas por ela, tanto à maneira de executar, como de construir, justificam a frequência de seu uso em diversos momentos,

fossem sacros ou profanos. O que ocorre muitas vezes é uma indistinção, já que o termo se refere tanto aos instrumentos indígenas, como portugueses. Em alguns textos jesuíticos em latim um outro termo associado às flautas é “fistulae”, que significa no seu sentido literal “cano” / “tubo” ou “canhão”, e nos dicionários musicais modernos também estão relacionados (HOLLER,2006, p.90).

Wakay possui aproximadamente 10 flautas, dos mais diversos tipos e formatos. Parte delas foram feitas por ele e outra parte adquirida ao longo das muitas viagens que fez pelo mundo. Vi e registrei¹⁵ todas as que estavam disponíveis em sua casa e ouvi as histórias memoráveis vividas ao lado delas. Wakay me contava com estima que os seus parentes, também músicos, faziam diversas apresentações, e aqueles instrumentos, na companhia de cantores famosos ganhavam as mais variadas versões. Ele fez questão de me mostrar uma delas, “Jesus Cristo”, do Roberto Carlos, e de como ela podia ser diferente quando trocadas as flautas.

Um outro componente sagrado que faz parte do acervo de Wakay é o maracá. O maracá é um instrumento muito comum entre comunidades indígenas e sendo parte das suas origens é um componente fundamental nas simbologias e rituais.

Historicamente, a descrição de Castagna para maracá o coloca como o instrumento musical mais comum nas culturas descritas primitivas. Um chocalho de anatomia simples e de fácil construção, constituído apenas por uma cabaça com pedras pequenas ou sementes (CASTAGNA, 1991, vol. 2, p. 197; apud Holler, 2006, p.127). Para a cultura indígena, segundo Wakay, a anatomia do maracá representa o universo, e cada pedrinha ou semente contida no interior de sua circunferência, é um mundo representado pela união de muitos outros.

De acordo com Wittmann (2011), o maracá foi também executado durante as diversas guerras entre as populações indígenas na América portuguesa, para rememorar antepassados e ancestrais. Os índios impunham o macará com seus corpos repletos de pinturas e plumas, cantando e dançando “e ouviam os espíritos moradores das cabaças, que eram consultados até mesmo antes dos combates. O maracá é descrito como “uma configuração material dos espíritos, que se comunicavam diretamente com o xamã

¹⁵ As imagens estão contidas no anexo deste relatório

através de performances rituais. A cabaça que não possuía cabo, mas apresentava fisionomia, recebia oferendas para comer e beber” (WITTMAN, 2011, p.128).

O maracá é instrumento muito espalhado em toda a América, onde se reveste, sobretudo, do caráter de um objeto sagrado. (...) O maracá servia de receptáculo ao espírito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça na qual se introduziam sementes ou pedras. (...) A veneração pela qual era tido o maracá, assim como o seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos. (...) O maracá não era uma coisa sagrada por si mesmo. Os espíritos não se manifestavam por seu intermédio senão quando o instrumento era antecipadamente (WITTMAN, 2011, P.128).

Como afirma Métraux, o maracá ocupava toda a América, logo, assim como hoje, ele é parte da rotina tradicional e simbólica dos povos indígenas. A representação do maracá se associa à conexão com o mundo dos espíritos e ao universo sagrado, sendo um dos elos entre o passado e o presente dos povos originários, um instrumento de herança do seu povo e da sua espiritualidade (MÉTRAUX, 1979, p.144).

5. A nova historiografia indígena e a contribuição da etnografia

Sendo importante a caracterização dos instrumentos descritos no tópico anterior colocados entre o passado colonial e o presente mais atual, a escolha dos povos indígenas do sertão do Nordeste a partir de Wakay, como personagem colaborador neste filme, justifica-se pela necessidade de produções que reconheçam os seus esforços e feitos estratégicos, empregados por essas populações durante todos estes séculos para assegurar a permanência e sobrevivência de suas culturas e ancestralidade.

É preciso enxergar o indígena para além de um quadro estático de dominação ou selvageria, concebido de forma estereotipada ao longo dos tempos, assim como as tentativas de anulação destes nos territórios pertencentes à região Nordeste. Sendo assim, as bases para a edificação do material didático caminham junto ao protagonismo da trajetória dos povos indígena do sertão do Nordeste, sob perspectiva Kariri-Xocó e Fulni-Ô – Fulkaxó.

Neste sentido, a fundamentação histórica para realização deste trabalho centra-se em obras que podem oferecer novos conteúdo e novas possibilidades para a história indígena, desde o empreendimento da colonização. Uma das mais antigas e completas

obras sobre o processo de missionação a partir do século XVI é *A História da Companhia de Jesus no Brasil*, de Serafim Leite. Escrito entre 1930 e 1950 o livro reúne documentos, cartas e descrições acerca da catequese e seus desdobramentos, sob diversos aspectos. Serafim Leite (1930-1950) trouxe um ponto crucial para a composição do corpo textual, trazendo a presença da fonte documental sob uma forma primária e completa. As cartas e os relatos contidos nela permitem que se desvende inúmeros aspectos da Companhia de Jesus a partir de diversos recortes, dado o enorme quantitativo de temas dispostos nestes escritos apesar do autor ser bastante tendencioso na defesa da ordem jesuítica, à qual ele mesmo pertencia.

John Manuel Monteiro também produziu conteúdos importantes que serviram como base para a pesquisa, a exemplo do artigo *Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios*, de 1999, e a tese, também de sua autoria, *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*, de 2001, trabalhos nos quais Monteiro traça os caracteres da religiosidade colonial através dos povos que compunham tal contexto, descrevendo as atividades musicais e seus produtores, os tipos de composições para cada ocasião.

Também no ano de 2001 Maria Cristina Pompa publica sua tese de doutoramento *Religião Como Tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Sua abordagem que começa no século XVI, seguindo ao XVII, expõe o encontro da religião cristã e do universo simbólico indígena, para além de um jogo de imposição catequética e anulamento dos nativos. Ela sugere um processo de tradução recíproca, no qual os símbolos de ambos estabelecem uma linguagem de mediação.

Como componente de uma nova historiografia indígena, apesar de mais focada nos jesuítas, também há a tese de doutorado de Marcos Holler, já citada neste trabalho, publicada em 2006, dividida em dois volumes, intitulada *Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*. Na sua primeira parte, Marcos Holler reúne vasta documentação, fazendo uma análise acerca da presença da música na história jesuítica e dos reflexos e interações entre os agentes missionários e os povos originários habitantes da América portuguesa entre os séculos XVI e XVII.

Com relação às obras direcionadas especificamente à trajetória povos indígenas do Nordeste, as referências historiográficas são mais recentes, ao julgar por aquelas relacionadas aos povos indígenas de outras partes do Brasil, o que justifica pela iniciação tardia nos estudos relacionados à temática indígena no Nordeste entre os historiadores, apesar dos estudos etnográficos que já existem há mais tempo. Como podemos ver na coletânea recém-lançada de João Pacheco de Oliveira (2016), *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, que contém diversos textos produzidos ao longo da sua carreira, abodando momentos distintos da História indígena no Brasil, desde da colonização, passando pelo regime de tutela e ascensão étnica.

Seguindo uma linha semelhante, porém direcionada especificamente ao indígena do Nordeste, José Maurício Andion Arruti (1995), em *Morte e Vida do Nordeste Indígena: A Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional* tece os percursos de enfrentamento dos povos indígenas da região Nordeste e os acontecimentos que marcaram esses processos, das tentativas de imposição e apagamento, até os fenômenos crescentes de emergência étnica, reconhecimento oficial e demarcações.

Na coletânea organizada por Manuela Carneiro Da Cunha (1992) *História dos Índios no Brasil* com participação de texto de quase trinta autores, em produções que sublinham as características de momentos históricos diversos, desde o empreendimento colonial religioso, devemos destacar o capítulo “Os Povos Indígenas No Nordeste Brasileiro: um esboço histórico” que é uma produção conjunta, feita por Beatriz G. Dantas, José Augusto L. Sampaio e Maria Rosário G. de Carvalho e como o próprio título diz, é dedicada aos acontecimentos, mudanças e avanços na História desses grupos.

Como parte do aporte teórico e metodológico lancei mão de diversas referências, até então novas para mim, que ao longo desses meses se fizeram vitais para a produção deste relatório e de seu produto, tornando-se parte de um processo contínuo de auto-reflexões. Catherine Walsh é uma delas, a partir da obra organizada *Pedagogías Descoloniales: prácticas insurgentes de resistir (re) existir y (re)vivir* (2012). Os artigos reunidos nesse livro são fragmentos de um “novo” e válido caminho para uma escrita e pensamento revolucionários, nos quais atravessam a história para o alcance de um tipo de crítica da sociedade e histórica humana sob o percurso da de-colonialidade.

Já no cenário da Antropologia, Clifford Geertz é aqui evocado em duas obras de sua autoria, *A Interpretação das Culturas (1989)* e *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa (2009)*. Na primeira delas, como o próprio nome sugere, são esboçados os caracteres na hermenêutica das diversas culturas como um tipo de ciência, cunhada por meio da etnografia e das as formas que ela pode tomar no desenvolver de pesquisas. O segundo título, *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa (2009)*, é composto por ensaios de temas interligados, porém distintos, como parte da disciplina Antropologia. A sua teoria social, as ligações estabelecidas em disciplinas como a literatura e o pensamento em volta do senso comum da modernidade intelectual são pontos que convergem para a compreensão de aspectos da Antropologia de maneira abrangente, tornando-se uma leitura obrigatória para se imbrica a ela.

Sob organização de Carmem Lúcia Guimarães de Mattos e Paula Almeida de Castro, *Etnografia e Educação: conceitos e usos (2011)* é um título necessário para pensar a forma como nós, que ansiamos ser parte de uma nova educação, ou mesmo aqueles que já estão inseridos, compreendamos a Etnografia em um campo diverso de prática e estudo da educação, sendo acadêmica – como fonte de pesquisas e produções que refletem nas instituições escolares –, ou de maneira direta, no próprio sistema e corpo escolar.

Por fim, *A História Indígena em Sala de Aula (2015)*, de Adriano Toledo Paiva, vem como um complemento no quadro prático dessa educação contemporânea, necessário, mormente no ponto da inclusão dos povos indígenas a partir da lei 11.645/08 - e de seus percursos históricos, fazendo-as compreender por seu real valor. De modo prático, o autor faz um apanhado dos percursos dessas populações na história da História e através de um manual propõe auxiliar educadores no trato destas questões, adequando-as à realidade escolar, tanto em atividades escritas e práticas, como na promoção de pontos de reflexão.¹⁶

6. Povos Indígenas do Nordeste: do “Tapuia” ao regime de tutela

¹⁶ O material de apoio que acompanha este filme foi planejado para professores a partir das sugestões de atividades encontradas nesse livro.

Quando das terras do Brasil ainda se imputava “América Portuguesa” para denominação de seu território, a partir do século XVI, embora os povos indígenas fossem caracterizados por uma ampla diversidade étnica, linguística e cultural, foram agrupados genericamente nas fontes coloniais em dois grandes blocos que subdividiram sua população, alcunhados como tupis-guaranis e tapuias.

Os indígenas ocupantes do sertão, ou interior da região Nordeste, eram os chamados “Tapuia” numa distinção rasa para todos aqueles grupos que habitavam a região. Esta designação servia para diferenciá-los dos indígenas falantes da “língua geral” Tupi, ocupantes das áreas litorâneas, de acesso mais comum que compunham o tronco linguístico Jê (LOWIE, 1946, p.553). A atribuída diferenciação feita para os referidos grupos, habitantes, muitas vezes, de territórios ainda inexplorados, logo se fez sob uma visão de impedimento do progresso do empreendimento colonial, dada a selvageria que lhes era associada, diferentemente da apreciável “docilidade” Tupi. De acordo John Monteiro,

Há, desde longe, um binômio clássico que opõe um tipo de índio resistente a um outro tipo de índio colaborador. Quando, na primeira metade do século XVIII, Sebastião da Rocha Pitta escreveu em sua História da América Portuguesa que foi necessário ganhar a palmos aquilo que havia sido doado em léguas, tamanha era a resistência dos índios bárbaros no Nordeste, ele se reportava à imagem da muralha indígena, aquela massa informe de selvagens que se opunham tenazmente a qualquer avanço da colonização européia. O lado inverso dessa imagem encontrados no amável e hospitaleiro Tupi, que não apenas concedia mulheres aos colonizadores para o crescimento populacional da América portuguesa, como também fornecia um suporte militar para a destruição dos inimigos internos e externos dos portugueses (MONTEIRO, 2006, p.239-240).

Na história dos povos indígenas, na qual a colonização, atrelada ao imaginário da conquista absoluta foi erguida, é possível compreender como se arrolou o cenário que assolou/assola a construção identitária de grupos indígenas, principalmente os que habitam o Nordeste.

O pensamento da extinção destes grupos é responsável por fazer sombra na construção do curso do seu reconhecimento quanto parte da história e do seu presente. Sendo o Nordeste a região com mais tempo de presença européia desde o século XVI pelas ocupações do litoral, o século seguinte foi favorável à expansão de novas

ocupações, sendo possível uma nova penetração no seu território ante um novo ponto, a partir do desbravamento dos sertões, pelo Rio São Francisco.

Os jesuítas, em contraposição às guerras justas, foram responsáveis pela estratégia de conquista de terras e populações por meio da catequese na localidade. Teriam sido os primeiros a fixar os aldeamentos no século XVII, no intuito de realizar o movimento já iniciado anteriormente na região amazônica, nos rios do Maranhão, Paraguai, Uruguai e Paraná. Ou seja, um modelo de aldeamento que se mantivesse afastado dos centros coloniais para que fosse evitado o fracasso na missão do litoral. Contudo, no São Francisco, isso se exibia de forma muito mais complexa, porque era no rio que se estava concentrado o eixo da colonização sertaneja (Hornaert, 1982, p.54.).

Em pouco menos de duzentos anos se firmava a partir um assentamento colonial outras terras para desenvolvimento da sua dinâmica econômica. Os contornos que são conhecidos por serem da região só foram expostos como parte do projeto empreendedor colonial e da emergência da nacionalidade brasileira a partir do século XVIII, o que marca um processo histórico de marginalização deste a constituição da região apoiado na descoberta das minas que fizeram deslocar os empreendimentos para a região Sudeste. De acordo Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) é importante chamar a atenção para um aspecto: segundo os autores, “marginal”, assim como “residual”, enquanto categorias, foram escolhidas para classificar e polarizar todos os povos sul-americanos, entre estes e aqueles pertencentes à região Nordeste.

Porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992, p.431).

José Maurício Arruti (1995), refazendo os caminhos percorridos pelo avanço colonial, sinaliza que por seus desdobramentos foi fertilizado na História dos povos indígenas do Nordeste a visão de extinção total, sendo esta tida como encerrada, partilhando-se da ideia de que tais grupos teriam sido exterminados de forma física, ou incorporados à sociedade local num processo de assimilação social que os fizeram conhecidos como os típicos sertanejos e caboclos.

Tal linha de representação erguida na história dos indígenas do Nordeste a partir da metade do século XIX – no qual foram tratados, tanto pelos pensadores sociais, como pelo Estado – como grupos extintos, fomentou para o século seguinte o interesse de entidades de pesquisa para trazer, por meio dos séculos iniciais da colonização a compreensão dos fenômenos presentes nos seus trajetos sociais e históricos (ARRUTI, 1995, p.57). Através da reconstrução desses regimes é que se pretende chegar aos aspectos que os movem. O que se deseja salientar aqui é a indianidade numa zona de diversidade, que implica na revalorização de povos do sertão nordestino.

No século XIX a concepção dualista das populações ameríndias toma outra conotação. Aos Tupis, impõe-se o ponto de convergência da mestiçagem européia indígena, marcando o início de uma nova sociedade brasileira, uma sociedade luso-tupi. Destarte, é desenvolvido um novo projeto de criação da identidade nacional, referenciado na mistura, descambando num ciclo contínuo de invisibilização dessas populações indígenas, relegando-os somente ao passado.

Para os pensadores do Império brasileiro aos indígenas devia ser dado o reconhecimento quanto criadores de um novo modelo de nacionalidade, assim como da língua geral recém adotada para representar a brasilidade – o inhegatu –, o mesmo reconhecimento que, fertilizou o ideal de um Brasil de indígenas inexistentes no quadro da nova composição nacional. Ao mesmo tempo, diferentemente dos Tapuias, condicionados ao pensamento de oposição do avanço, tidos como selvagens dos sertões, os Tupis asseguraram, de algum modo, até o século XIX, a sua sobrevivência (MONTEIRO, 2001, p. 241).

Assim como no século XX, no século XIX, a configuração dos aldeamentos indígenas se fez, em boa parte, através de um percurso irregular desenvolvido, principalmente pelo São Francisco e os seus afluentes – Panema, Moxotó e Pajeú. Através dessa movimentação colonial, antes concentrada pela Zona da Mata, que se alcançou o agreste, penetrando pelo Sertão e fazendo uma revisão das rotas de abertura para o sertão do interior do Nordeste (ARRUTI, 1995, p.63).

Para Manuela Carneiro da Cunha (1992), no Nordeste é dado início à política de reunião, a partir da afirmação de que em diversos aldeamentos havia apenas uma pequena população sobrevivente. Dessa forma, o grupo era dado como extinto e

transferido para aldeamentos mais numerosos, o que proporcionava novas terras a serem exploradas por fazendeiros e empresas fundiárias.

A Lei de Terras de 1850 foi responsável por iniciar uma política fundiária mais ríspida comparada aos aldeamentos, junto à lei que obrigava a incorporação dos “próprios nacionais” àquelas terras das aldeias dos índios que já estavam agregados ao restante da população. “Depois de quebrada a resistência militar dos indígenas e de serem introduzidos na lógica colonial pelas missões, foi possível partir para mestiçagem, estratégia mais eficaz de encaminhá-los ao desaparecimento (ARRUTI, 1995, p.66).

A extinção dos aldeamentos indígenas no Nordeste, e especificamente em Pernambuco, não pode ser pensada apenas como desenvolvimento de uma série de ações que poderíamos ordenar cronologicamente sob a ideia de uma política indigenista com lógica própria. Mas, antes, ela deve ser compreendida dentro desse quadro de alterações que compõem a reordenação dos padrões de intervenção e controle sobre a população rural pobre nordestina num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo.

Do estatuto do índio de 1973, por exemplo, é possível compreender de que forma – materializada – foi apresentada a existência de populações indígena no Brasil, deixadas à exterioridade depurada de uma vida em isolamento, ou na mais completa inserção assimilada em sociedade. Ambos os caracteres fundados nos séculos antecessores, firmaram à concepção do índio assimilado na indianidade somada a mestiçagem, na qual, esta última, se fortificou como uma marca em destaque. A mistura como um atributo dos indígenas ditos integrados tinha por objetivo transformá-los. O que antes se tinha como reserva de terra e mão-de-obra, seriam agora trabalhadores nacionais livres.

Os estudos voltados a essas populações tomaram um rumo crescente desde que começou a se constituir a ideia do índio em apagamento e extinção, até ganhar novas margens da História num processo de retomada identitária. Para João Pacheco de Oliveira, no entanto, o desvio do foco dos pesquisadores antropólogos/historiadores em suas investigações ao longo dos anos para esses grupos, tidos como resíduos de populações indígenas – como havia afirmado Darcy Ribeiro nos anos 70 – se dava por não “se oferecerem” como “entidades descontínuas e discretas”, delongando a se projetar (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.196).

Para Gilberto Ferreira (2009), houveram tensões seculares que marcaram o contato entre as populações indígenas e os brancos, reduzindo esses grupos a trabalhadores nordestinos, semelhantes àqueles que sobreviveram nas fazendas de cana-de-açúcar que alimentavam as usinas do estado de Alagoas, ou de outros estados. No entanto, isso nunca significou perda de identidade ou “aculturação” (FERREIRA,2009, p.87).

A Constituição brasileira de 1920, até então, permitia apenas um pequeno contingente de eleitores, fazendo questionar e chegar à conclusão de que entre os grupos de poder e autoridades políticas havia o favorecimento total aos grupos sociais privilegiados. Na época a Constituição se eximia completamente em relação à participação de povos indígenas, o que realçaria o imaginário de desaparecimento e total absorção dessas comunidades ao restante da população.

Segundo Antonio Carlos de Souza Lima (1995), no início do século XX, entre os anos de 1920 e 1950 o Estado junto ao SPI¹⁷ inicia a tecitura de diversas estruturas de promoção à inclusão e interação do indígena à sociedade nacional, no intuito de encobrir os contrastes culturais através da imposição dominante às instituições oficiais estatais, como à igreja. O uso da tutela como estratégia cresce em paralelo com a luta política de direitos manifestada pelos próprios indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 196).

A tutela serviria como uma forma disciplinadora que, além de criar maneiras de desenvolvimento econômico dentro do mercado das terras, mediava a relação entre índios e as demais populações que já estavam na área. Naquele período, índios do Nordeste se caracterizavam sem muita dissemelhança às demais populações pobres da região, eram sertanejos, sem posses ou acesso à terra. Tal a pouca contrastividade, vivendo num formato econômico agrário/rural em uma área de antiga colonização há mais de dois séculos, o órgão indigenista SPI atuava com mínima frequência nas localidades, suprindo apenas as demandas mais graves, e ainda sim, sob severas justificativas ao Estado, para que fosse atestada a realização do trabalho com “índios verdadeiros” e não apenas resíduos populacionais sobreviventes (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.201).

¹⁷Antigo Serviço de Proteção ao índio, extinto em 1967, dando lugar à Fundação Nacional do índio (FUNAI).

O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar com os “índios do Nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes), e que tinham uma cultura manifestamente diferente daquela dos não índios (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.200).

A partir dos anos 70, em algumas capitais do país, universidades públicas – a exemplo da UFPE e da UFBA – desenvolveram nos seus grupos de pesquisa estudos voltados às populações indígenas do Nordeste. O que antes se observava na Antropologia e na Arqueologia numa abordagem ligada ao passado das representações culturais indígenas e à sombra das populações amazônicas, ganhou novos desdobramentos a partir de 1975 com a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, Bahia, com apoio da UFBA e da Funai – Fundação Nacional do Índio.

Além de promover o aparecimento do primeiro grupo de trabalho sobre povos indígenas do Nordeste, esta ação refletiu em grupos indígenas que mesmo reconhecidos como ativos, até então, não dispunham de demarcação e proteção de suas terras. Como resultado da mobilização dessas frentes de trabalho, criou-se o Programa de pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) e também a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai - BA), que através das produções acadêmicas e coleta de dados, pôde desenvolver argumentos favoráveis às suas condições e também às diversas demandas existentes (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.198).

Este novo contexto foi o pontapé inicial para que fosse dado o impulso à caracterização dos povos indígenas do Nordeste numa unidade diferente da que costumavam descrever outros povos, na qual os aspectos regionais de habitantes do sertão nordestino formavam o sentido principal, como um conjunto de povos frutificados a partir dos contatos pastoris e catequéticos, em que a “mistura”, associada à esses grupos desde o século XIX, fosse tratada como uma marca plantada na história de forma ideologicamente distorcida. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.199).

7. Reconhecimento oficial e processos de demarcação

O SPI vinha estabelecendo um novo modelo de colonização entre as regiões Norte e Centro-Oeste, tornando como espaços nacionais os territórios ainda não

alcançados. Quando da gênese de sua criação o órgão, que antes atendia pelas siglas SPILTN¹⁸ e vinculava-se ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, estava responsável pelos interesses nacionais de duas formas, tanto na captação de mão-de-obra indígena para o setor agrário, como para homogeneização da população brasileira a fim de interromper a ideia de presença selvagem em sua composição (MAGALHÃES,1940, p.106). “A criação do serviço fez parte da construção burocrático administrativa que caracterizou a Primeira República, marcada pela transição que o Estado brasileiro operava entre o trabalho escravo e as novas formas de trabalho juridicamente livres (ARRUTI,1995, p.59)

Padre Alfredo Pinto Dâmaso foi uma das figuras essenciais na luta indígena do sertão do Nordeste enquanto agente externo e mobilizado junto aos Fulni-Ô de Águas Belas, no século XX, e também, mais adiante, em 1944, mediando a fixação de um posto indígena pelo SPI em Porto Real do Colégio, Alagoas, reunindo no território os povos Kariris-Xocós (ARRUTI,1995, p.73), num fenômeno caracterizado por João Pacheco de Oliveira como movimento de territorialização (ARRUTI, 1995, p.206).

Deisiane Bezerra (2018), em sua dissertação de mestrado, traz a figura do Padre Dâmaso para refazer o percurso desses povos nos anos cruciais que marcaram o seu reconhecimento oficial pelo SPI como Povo indígena entre 1920 e 1921, período no qual a tutela ainda era parte do controle dessas populações. Os Carnijós, conhecidos como Fulni-Ô, habitam parte da área de Pernambuco no território de Águas Belas (BEZERRA, p.22), e é o único povo indígena que mantém preservada a sua língua de origem, a Ia-tê.

Os indígenas desenvolveriam estrategicamente mecanismos de diálogo para lidar com o SPI e à forma que o órgão, sob controle do Estado, organizava a tutela e as suas funções. As emergências étnicas, quanto fenômeno, começa a se intensificar, fazendo parte deste processo de organização indígena, onde à transição entre as décadas de 20 e de 30 tiveram forte impacto.

Uma série de acontecimentos importantes se sucederam nos anos 20 no país, tanto no contexto político como social, a exemplo do nascimento do Partido Comunista, o Movimento Tenentista, a sucessão do presidente e o aniversário de 100 anos da Independência. As intensas transformações econômicas, responsáveis por influenciar

¹⁸Serviço de Proteção ao índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.

inúmeros contextos sociais também refletiram fortemente em diversas esferas. A queda do preço do café no exterior, influenciando o seu mercado produtor aqui, fez o campo financeiro em território nacional oscilar de modo significativo no crescimento da inflação e numa crise fiscal (, p.393).

O Brasil, até então, essencialmente agrário e voltado de maneira quase que exclusiva para a produção de café – por decisão do governo – sofreu diversas perdas no mercado internacional, o que atinou para o início da industrialização. Surpreendentemente, o setor cafeeiro e os demais relacionados entram em expansão, até que em 1929 é deflagrada a grande depressão econômica. Era imprescindível que a economia fosse diversificada pelos novos investimentos de base na indústria, bem como na agricultura, assinalando a transição na qual o país estava por atravessar (FERREIRA; PINTO, 2008, p.393).

Os indígenas na região entre os anos de 20 e 30, em sua maioria, não tinham acesso à educação formal. Isso se explicava através da precariedade da educação no país, que diante do fim recente da escravização das populações negras, trouxe como reflexo uma alta taxa de analfabetismo entre os mesmos. O estado de Alagoas possuía altas taxas de analfabetismo no período, o que tirava as oportunidades de acesso à educação e crescimento, restringindo muitas vezes os povos indígenas da região às dinâmicas do trabalho pesado e exploratório em países como o Paraguai e a Bolívia, que ofereciam empregos para o corte da lenha utilizada para abastecer siderúrgicas. Ou seja, estes povos precisavam divergir dos seus ideais comunitários de proteção da natureza para sobreviver (FERREIRA, 2009, p.83).

No Nordeste, o SPI não mantinha atuação, tendo em vista a total integração do território. Nos anos 30 torna-se mais evidente o distanciamento acentuado entre o órgão e a região, até que em 1934, após quatro anos (1930-1934) “depois de ter passado pelo Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, ele é absorvido pelo Ministério da Guerra como parte da Inspetoria Especial de Fronteiras e, em 1936, é aprovado o seu regulamento, enfatizando a "nacionalização dos silvcolas". O Estado, além de controlar as populações indígenas, também precisava garantir a proteção das suas fronteiras nacionais, tornando-os também “guardas de fronteiras” (ARRUTI, 1995.p.61).

Como dito anteriormente, as primeiras considerações feitas acerca dos povos indígenas do Nordeste não fugiram muito à temática da história colonial, partindo-se do pressuposto de inexistência destes na contemporaneidade. Nos anos 40 surge uma nova forma de produção de estudos voltados a temática indígena do Nordeste e as pesquisas passam a se constituir a partir da observação mais direta, na qual há certa curiosidade no aprendizado sobre assuntos voltados aos conhecimentos folclóricos e culturais da região – momento em que se compreende a ideia de um apagamento vindouro dessas populações (ARRUTI, 1995, p.61).

É sob essa inspiração, além das preocupações de mapeamento lingüístico, que Carlos Estevão de Oliveira, Max Boudin e Mário Melo visitam e escrevem pequenos trechos sobre os pankararus, os fulni-ôs e os xucurus, publicando artigos circunstanciais com mitos, cantigas, elementos de parentesco e considerações sobre seu artesanato e algumas festas. Nestes casos sempre se fez presente a preocupação de distinguir, em meio aos hábitos já miscigenados aos dos regionais, o que aqueles remanescentes mantinham da cultura tradicional (ARRUTI, 1995, p.61).

Apesar de a década de 40 ter significado um aumento dos casos de emergência étnica, ainda foi preciso avançar algumas delas para que houvesse mudanças mais significativas, tanto nas pesquisas – que permaneceram, ainda a partir do tema da extinção de maneira mais sofisticada, mesmo na década de 1970, abordando grupos como os Kariri numa perspectiva de comunidade rural – como para o reconhecimento/autorreconhecimento oficial de mais populações indígenas na região.

Na gestão do SPI no Nordeste entre os anos de 1924 e 1967, ao longo desses mais de quarenta anos, foram 12 os grupos que iniciaram as movimentações para garantia do estatuto legal do índio e demarcação das suas terras reservadas; a sua maioria alcançando reconhecimento oficial, conquistando a efetivação das suas demarcações entre os anos 30 e 40, em terras pertencentes aos locais dos antigos aldeamentos desses grupos (ARRUTI, 1995, p.71).

Nos anos 70, que ficaram conhecidos como período do milagre brasileiro, foi traçado um plano viário que ligava a capital federal às cidades fixadas às zonas de fronteira. Esse projeto estava ligado à criação de colônias do Incra, Instituição Nacional de Colonização e Reforma Agrária, onde os lavradores sem-terra, principalmente do Nordeste, estavam sendo assentados. A execução desse plano modificou de maneira significativa as condições de vida dos povos indígenas, “no plano interno, a agência

indigenista, sob o argumento de se antecipar aos impactos desse planejamento, conseguiu mobilizar alguns recursos para estabelecer uma infraestrutura mínima e se tornar mais presente na Amazônia (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.180).

Uma conjuntura política mais favorável, nos anos 1980 e 1990, trouxe para os indígenas melhores perspectivas. Sob a realização de diversos estudos históricos e antropológicos foi possível que se iniciasse o processo de identificação de terras indígenas, o que viabilizou a definição de limites territoriais, antes parte do auge da borracha e receptivos às frentes seringalistas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.180).

8. A emergência étnica: estratégias e preservação

Nos anos de 1980 os povos indígenas no sertão de Alagoas – por mediação dos Fulni-Ô e do Pe. Alfredo Dâmaso, que reivindicaram a sua legitimação oficial nos anos 20 – organizaram-se junto ao movimento indígena do estado, sob liderança dos Xucuru-Cariri de Palmeira dos índios, os Wassu-Cocal de Joaquim Gomes e os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, com apoio do CIMI, o Conselho Indigenista Missionário, e deram início a uma série de mobilizações, entre reuniões e encontros para reinvidicarem o seu reconhecimento étnico. Vale ressaltar que “o reconhecimento de um grupo indígena pelo SPI (e também pela FUNAI) significa a construção de uma identidade entre um etnônimo e um recorte territorial.

Essa organização proporcionou algumas formas de benefícios concedidos pelo Estado para esses povos, o que teve importância significativa, já que o sertão do estado de Alagoas possuía um histórico de doenças e fome. Do ponto de vista cultural, esses benefícios também fizeram significativos, já que a partir dele seria possível desencadear uma transmissão de conhecimentos tradicionais de maneira mais livre, sendo muito difícil, até então iniciar e manter crianças nos rituais, havendo uma distância física entre o Povo do Ouricuri – Fulni-Ô e Kariri-Xocó – E o povo Pankararu (FERREIRA, 1995, p.39).

Diferentemente do que se observava num passado mais recente, hoje a identidade indígena, tanto para lideranças tradicionais espirituais e políticas, como para aqueles/aquelas mais jovens, reflete em grande autoestima, resultados dos tempos mais

atuais, paralelos aos fenômenos da globalização. As identidades de grupos indígenas são consequência de suas coletividades e origens culturais, que fazem pontes afetivas e intelectuais no presente. O resgate desses valores ancestrais alcança não somente aqueles/aquelas que nem sempre fizeram parte de uma unidade social externa às terras e postos indígenas; pelo contrário, as gerações criadas nas reservas e aldeias, que descendem diretamente dos indígenas coloniais, pleiteiam-nas de modo igual (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.183).

Muitos grupos surgidos ao longo destas últimas décadas, desde os anos 80, intencionaram, para além de uma identidade própria, também individualidade política, buscando o resgate de ligações ancestrais com grupos de “troncos velhos”. Os troncos velhos atendem como uma reserva de memória, tradição, religiosidade e cultura, seja no seu passado real, ou numa criação do imaginário, tornada uma parte do presente, não apenas um resgate ou lembrança, mas organizado, justificado e informado. Os troncos velhos, ante a idéia de ramificação ancestral, são como a herança original dos antepassados. (ARRUTI,1995, p.77)

Em contraposição, mas na mesma cadeia de ramificação, estão as “pontas de rama”, que simbolizam o distanciamento entre os grupos indígenas tidos como índios puros – antepassados – e os mais novos, no que se refere tanto não somente às tradições, mas também à aparência física. A ponta de rama foi a classificação criada por eles como fenômeno identitário para tratar a mistura, “a expropriação simbólica e a perda de sinais diacríticos evidentes.” (ARRUTI,1995, p.77).

A ideia do tronco velho e da ponta de rama sublinham a dificuldade da relação entre “a construção cultural da política e a construção social da memória” (ARRUTI, 1995, p.77). O sentido de família pode ser colocado pelos povos indígenas em dimensões várias, seja para definir grupos menores, com relações mais próximas de parentesco, como para representar os laços entre uma aldeia inteira. Ou seja, “cada grupo étnico repensa a “mistura” e se afirma como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.226).

Mais além, a frase "a gente é tudo parente", é frequentemente acionada não só para o círculo mais amplo da aldeia, mas também para indicar uma identidade supratribal, referida à origem indígena, servindo como recurso que mantém aberto os laços de identidade e,

através deles, a possibilidade de laços políticos (ARRUTI, 1995, p.78).

O sentido de parentesco pode estar associado mesmo entre grupos distintos, políticos ou territorialmente, por meio de ancestrais em comum – reais ou imaginários, ou até de modo mais extenso, sendo considerados entre eles/elas o parentesco entre todos os povos indígenas, em oposição ao mundo dos brancos. Também, nesta direção, há o elemento “enxame”, que se liga a ideia dos troncos velhos e pontas de rama somando sobrenomes, dando mobilidade a todas as metáforas relacionadas à emergência étnica.

Estando o sentido de “enxame” aliado ao mundo animal, toda a sua compreensão gira em torno da ideia de movimento, divisão e expansão para a formação de novas unidades. O que remete de maneira direta aos aspectos territoriais dessas emergências (ARRUTI, 1995, p.80).

Para que a emergência alcance alguma inteligibilidade, é preciso percebê-la em seu aspecto simbólico, buscando o que ela significa para aqueles que a vivem, fechando o foco sobre uma situação particular de forma a alcançar nela o sistema de relações e nomeações que regem seus diferentes aspectos, assim como os diferentes pontos de comunicação que a ligam a outras emergências (ARRUTI, 1995, p.76).

Similarmente, num quadro estratégico de sobrevivência, diversos grupos indígenas foram reunidos no passado em um mesmo território, o que faz pensar hoje, que com a mesma finalidade, diversos grupos puderam/podem se unir, dando origem a outros para que se multipliquem, assim como os seus territórios (ARRUTI, 1995, p.80). A partir do questionamento esboçado por José Maurício Arruti falaremos neste trabalho sobre os Kariri-Xocó, Fulni-Ô e a união dos dois grupos dando origem os Fulkaxó. A emergência étnica como um fenômeno de desdobramentos e significados vários para os povos indígenas do Nordeste é a chave para compreensão de suas engenhosidades, da representação de parte das suas lutas e dos esforços convertidos em estratégias para alcançar reconhecimento.

9. Fulkaxó: emergência étnica Kariri-Xocó e Fulni-Ô

A denominação Kariri-Xocó surgiu entre a fusão das etnias Kariri e Xocó, em 1898, aproximadamente, através de casamentos inter-étnicos, decorrentes da expulsão

de parte dos Xocó do seu território, no estado de Sergipe, na ilha fluvial de São Pedro, em Porto da Folha. Sendo parte na formação do percurso das missões catequéticas a partir da criação de aldeamentos e colégios, como povos indígenas do interior do Nordeste, os Kariri (ou Kirirí) se caracterizam pela fusão entre história e vida de povos que remontam cerca de 100 anos num território que ocupa o litoral da Bahia até o Maranhão; já a origem dos Xocó (ou Ciocó) são identificadas a partir o século XVIII e se atrela aos povos indígenas habitantes de Porto Real do Colégio, em Alagoas.

A partir de 1944, quando por intermédio do Padre Alfredo Dâmaso é estabelecido um posto indígena em Porto Real do Colégio, como mencionado anteriormente, na versão pela memória tribal, os Kariri-Xocós já reivindicavam terras de um aldeamento de índios Kariris que havia se estabelecido no século XVIII a partir de uma missão jesuítica.

Então, numa viagem para cachoeira de Paulo Afonso o imperador teria ido visitar Porto Real do Colégio e assim, tomado conhecimento dos problemas e demandas do grupo, concedendo-os novas terras. Os Xocós que habitavam uma região mais acima do Rio São Francisco e nesse momento viviam um período de expropriação violenta, migraram cada vez mais para perto dos Kiriris, o que originou a “nova” etnia composta Kariri-Xocó. A demarcação de suas terras só ocorre cinco anos após o seu reconhecimento oficial, em 1949 (ARRUTI, 1995, p.73).

É possível perceber, a começar pelos Kariri-Xocós, constituídos pela junção de dois povos, o processo da emergência que virá anos mais tarde pela associação aos Fulni-Ô. Isso aponta para uma tendência na formação de vínculos, justificada pela necessidade frutificada ao longo de todos esses séculos.

Alguns autores têm o fenômeno da emergência étnica como independente das ações indigenistas ao logo das últimas décadas. A emergência étnica então, seria movida por pequenos desdobramentos ocorridos no próprio seio das comunidades ao buscar a renovação e a continuidade de suas tradições e espiritualidade, como um “reencantamento do mundo”. O simbolismo e as emergências étnicas de tantos povos carregam suas especificidades e, por isso, deve-se compreendê-las na diversidade e unicidade que as caracterizam, ainda reconhecendo os pontos em comum que as tornam inteligidas com as outras (ARRUTI, 1995, p.78). Então, o sucesso e manutenção das

novas gerações indígenas depende das novas gerações e do modo como elas assumem o comprometimento político e cultural contido na emergência (p.84).

A natureza histórica admitida por antropólogo e historiadores permitiu que fosse desenvolvida uma continuidade histórica do tempo nas produções escritas sobre povos indígenas do Nordeste ao longo dos anos. A junção de relatos missionários, cartas de viajantes e criação de uma cronologia, tem possibilitado o resgate da unidade histórica e etnológica, “de um lado marcada pelo indelével signo da marginalidade, outro fundada em fatores ecológicos e históricos, ligados ao seu prolongado contato com frentes de expansão”. (p.86)

A unidade entre indígenas do Nordeste foi estabelecida por meio dos muitos povos que faziam parte da caatinga e se ligavam aos padrões missionários e pastoris do século XVII e XVIII. Sob essa caracterização histórica e que é possível construir a unidade regional e etnológica dessas populações. Logo,

é importante frisar como o recurso à história nesse caso inverte o procedimento comum em se tratando de objetos etnológicos. Nesse caso, não é a partir de uma unidade prévia, de um conjunto de grupos ou etnias com características culturais comuns, que se passa a um investimento de natureza histórica, mas ao contrário, é a partir da caracterização de uma situação histórica que se torna possível o recorte dessa unidade etnológica e regional (ARRUTI, 1995, p.95).

Assim, a autoatribuição do nome Fulkaxó têm no seu significado em algo que vai muito além da junção dos nomes dos povos Fulni-Ô (Alagoas) e Kariri e Xocó (Sergipe). A união de três povos concebe o seu sentido numa caminhada de resistência e afirmação dos valores simbólicos já descritos, onde cultura, tradição, religiosidade e a conquista do território se fortalecem. A etnia Fulkaxó, aldeada, inicialmente, em terras Kariri-Xocó, em Colégio - AL, agrupava em torno de 80 famílias, formando um contingente de aproximadamente 2.500 indígenas. A questão da terra para os Fulkaxó, assim como para os demais povos indígenas do Brasil, remonta ao período da expansão mercantilista, numa disputa contínua na busca de ocupação territorial e reafirmação de suas posses, furtadas e despojadas desde a colonização.

De acordo Ulysses Fernandes (2013), o movimento Fulkaxó, além do que o próprio nome permite compreender, tem origem no interior da Família Cruz (Kariri-Xokó) criado no intuito de contemplar a todas as etnias que faziam parte da aldeia em

Porto Real do Colégio. A estratégia de dissolução de povos, bem como a incorporação a outros, é hoje uma característica muito peculiar de muitos grupos indígenas, assim como os Kariri-Xocó. A fusão de diferentes grupos, macados através de um mesmo nome, é uma estratégia de sobrevivência que refletiu na construção de uma rede de saberes e cosmologias características de sua diversidade.

O fortalecimento dos Fulkaxó, quanto unidade de povo, se ergue a partir da de um sistema de estruturas híbridas e de intensa transmissão de saberes sagrados que fazem surgir questionamentos a níveis de pluralidade, identidade, representação e totalidade de um patrimônio cultural. Mas, acima de tudo, é importante reconhecer no sentido de suas estruturas internas, que foram os aspectos de interação e conflitos entre lideranças, preservação e a relação com a coletividade que fizeram com que os Fulkaxó buscassem o reconhecimento pela terra em outra região, apenas como Fulkaxó e não mais como Kariri-Xocó Fulkaxó.

Os Fulkaxó, na qualidade somente de Fulkaxó, mediante solicitação feita ao Ministério Público Federal, na Procuradoria da República de Sergipe, no ano 2007, de Inquérito Civil Público nº. 1.35.000.000089/2007-18, pediu que lhes fossem concedidos o direito à terra própria, distante do território de Alagoas e do grupo Kariri-Xocó que com eles partilhavam a terra “Os Kariri-Xocó, não obstante as adversidades, lograram diversamente de outros povos da região, permanecer organizados enquanto coletividade etnicamente diferenciadas principalmente em razão do ritual do Ouricuri.” (MPF/SE, 2007).

Essas solicitações, não só se fizeram na intenção de autoafirmação de um “novo” grupo étnico, mas, também, para que fossem amenizados os inúmeros conflitos existentes, onde, de acordo carta do representante indígena Fulkaxó, já não era mais possível conviver, mesmo que isso levasse a fragmentação de seus aspectos sagrados, no qual relatou-se pelos índios,

[...]a impossibilidade de sobrevivência, desde o ano de 2006, nas terras em que nasceram e viveram, ou seja a TI Kariri – Xocó, tendo em vista o crescimento da etnia com muita mistura com brancos[...]. Que os índios ao invés de se prepararem para o Toré, estão saindo para a sociedade branca[...]. Que os Fulkaxós foram claros com a administração da FUNASA e disseram que se o índio não fosse convocado na forma da lei, buscariam o poder judiciário [...].Que o cacique Fulkaxó tenta levar trabalho para todos, bem como projetos para serem desenvolvidos na aldeia como a farmácia

natural, projetos para casas, que foi impedido, projetos culturais, etc, contudo nada é desenvolvido pelas lideranças. (MPF/SE, 2007, P.8)

Junto ao pedido e solicitação, os Fulkaxó manifestaram interesse em terras na região de Pacatuba, SE, numa Fazenda de nome Cadoz. Em 20 de maio de 2017, com apoio da prefeitura de Pacatuba, os Fulkaxó tomaram posse da terra, ocupando o território desde então. O Cacique Fulkaxó, de nome Thcydio, é tio de Wakay e ainda que tenha havido essa fragmentação entre Kariri-Xocós e Fulkaxós, eles se relacionam e se encontram para seus rituais sagrados.

10. Trajetória da Pesquisa e desenvolvimento do documentário

Como já dito, a trajetória desta pesquisa tem o seu início em 2017. Entre meados de 2017 e início de 2018 perdi o contato com Wakay por motivos que até então desconhecia. Entre meses consecutivos de ligações e mensagens não atendidas ou vistas e não retornadas, reiniciamos o nosso contato e o planejamento que havia construído caiu por terra.

Na primeira ligação que tive com Wakay, depois dos tantos meses passados, eu soube por ele que para continuar o meu trabalho teria que ir a Porto Real do Colégio, pois ele havia se mudado com toda a sua família e não mais voltaria para Lauro de Freitas. Soube também que boa parte da pesquisa a respeito do trabalho desenvolvido na Reserva Thá-Fene não mais faria sentido como enfoque principal, apenas como um fragmento. Esse foi um daqueles momentos que sempre lhe avisaram sobre o mestrado, mas que voce não dimensiona até ser parte dele: nem tudo que você planeja sai como o programado.

Durante o longo diálogo que tivemos, decidimos que muito em breve eu viajaria para Alagoas e seria acolhida, junto com meu companheiro, na aldeia e na casa de seus familiares. Assim foi feito e em setembro de 2018 visitei o estado de Alagoas pela primeira vez. Nunca havia visto o Rio São Francisco tão de perto, ou visto um céu de estrelas tão bonito quanto de lá.

A família de Wakay é numerosa, e entre filhas (Wykan, Samy e Rayra), esposa (Katsan), genro (Dudu) e neto (Wakayran) somam-se seis membros. Sua filha mais velha (Wykan), seu genro e o neto moram em outra residência, mas são parte cotidiana

da casa. Entre os que moram e sempre frequentam ainda há a sua sogra (Dona Chica), seu tio (Birrinha), a sua prima (Kawany) e muitos outros.

Wakay, de nome completo Wakay Cícero Pontes da Cruz, me mostrou seus álbuns de família e me apontou boa parte dos seus parentes. Ele me contou que saiu Águas Belas, Pernambuco, ainda muito jovem, na década de 80, foi estabelecido com ajuda de outra família quando ainda nem falava o português, somente a língua de origem, o Iatê. Enquanto olhávamos as fotos ele ainda disse “Eu tive foi muita sorte de ter encontrado umas pessoas que me ajudaram, praticamente me criaram como filho. Depois nós adquirimos por meio de doação o terreno da Thá-Fene, até que fomos construindo aos poucos, virando o que vocês já viram.”

Passados alguns dias acolhidos, firmamos uma parceria de amizade com Wakay e sua família. Da primeira vez, já havíamos conseguido coletar algum material, entre fotos, filmagens e gravações de áudio, e entre meados de setembro até dezembro – período em que retornei – eu e Wakay já havíamos nos encontrados em diversos eventos no qual ele estava presente em Salvador e em Lauro de Freitas, na Reserva Thá-fene, onde também pude coletar mais materiais de audiovisual. Retornando a Alagoas, já estabelecera mais parceiros colaboradores para o o documentário, e assim, entraríamos num processo final de gravações entre este mês e o de janeiro. Mais que isso, reafirmamos nossa parceria e falamos sobre o filme de forma definitiva.

Wakay sempre esteve inserido como pôde no projeto de seu filme, desde que ele ainda era só um esboço gráfico de ideias, nomes e sugestões para nome e capa. As minhas intenções para este documentário sempre existiram dentro de uma grande colaboração, num sentido de participação entre autora(eu), co-autor (Wakay) e todos os colaboradores adquiridos que compraram a ideia deste projeto junto comigo e aceitaram participar das tantas formas que puderam, indo desde as colaborações financeiras, textuais, o empréstimo de materiais (câmeras, tripés, gravadores, etc), até a forma participativa, colocando a “mão na massa”, ou me ensinando sobre como conduzir o roteiro de criação e a direção de um documentário.

10.1 Produção do documentário

A ferramenta audiovisual como um produto foi pensada entre mim e os meus orientadores como o melhor recurso para representação daqueles planos que a minha pesquisa do mestrado estaria buscando. Este filme, junto às instruções que o acompanham, foi produzido para promover uma compreensão e percepção de sua ideia política em níveis de acesso diverso, servindo para professores, estudantes e o público geral.

Em 1979, a respeito do documentário, o que ocorre é uma ausência de consenso entre teóricos do cinema sobre o que seja o gênero documentário. A priori, ele seria um gênero cinematográfico de não ficção com o intuito de informar o público telespectador sobre um tema determinado, geralmente de cunho social, científico ou/e histórico. No entanto, Leonor Arfuch (1995) sinaliza para as mudanças sofridas nos sentidos antes implicados para as produções documentárias, que na gênese do seu ideal era remetido às normas mais severas e concentrava o campo literário das poesias líricas, novelas e dramas.

As mudanças que trouxeram a renovação do documentário para um tipo de gênero discursivo só foram implementadas mais tarde, ao perceber a importância das discussões várias dentre aqueles que estavam-no fazendo na ampliação de horizontes (ARFUCH, 1995, p.32). Logo, o que se precisa sobre o documentário é que ele não possui um padrão característico para fazê-lo. Da mesma maneira, o gênero documentário não necessita se encaixar em um só lugar e contexto para uso, existindo na diversidade de estilos, modos e temas – inclusive sobre os espaços para sua aplicabilidade. Então,

[...] os documentarios podem representar o mundo da mesma forma que um advogado representa os interesses de um cliente: colocam diante de nos a defesa de um determinado ponto de vista ou uma determinada interpretacao das provas. Nesse sentido, os documentarios não defendem simplesmente os outros, representando-os de maneiras que eles proprios nao poderiam; os documentarios intervem mais ativamente, afirmam qual e a natureza de um assunto, para conquistar consentimento ou influenciar opinioes. (NICHOLS, 2005, p.30)

Essa tendência é absorvida a partir dos anos de 1990, período em que o documentário não se mostra tão preocupado em pensar fundamentos de suas formas. Esse mecanismo, encontrado como forma de expressão cultural, também das minorias, têm lugar na representação destes meios, expostos em sua veracidade, de maneira

planejada, com ou sem roteiro. “A tradição do documentário está totalmente enraizada na capacidade de ele nos transmitir uma impressão de autenticidade. E essa é uma impressão forte” (NICHOLS, 2005, p.20).

Dito isso, o filme foi pensado como um material didático relacionado a povos indígenas do Nordeste numa dimensão que permita o uso e aproveitamento dos valores artísticos, pedagógicos e de luta de uma liderança indígena nordestina – representada por Wakay – para que ele seja entendido na dimensão de um músico, que também é educador, mediador cultural, xamã e parte de uma extensa família. A sensibilidade evocada no filme intenciona salientar a figura do índio do Nordeste num plano de inserção e interação social em que ele se encontra, mas que não torna anulado por sua figura de indígena brasileiro.

Os personagens secundários que aparecem ao longo do filme, as crianças, são a representação do indivíduo em formação social e de como o sistema escolar, através do Estado, configurou os seus padrões de ensino no decorrer dos tempos. Não só isso, as crianças também representam um tipo de esperança que todas as suas falas demonstraram, ainda que de maneira muitas vezes confusas e questionadas por elas mesmas.

Wakay então, toma a forma de agente responsável e autoafirmado pela edificação de novos pensamentos para o ambiente social e escolar que, muitas vezes, o tentam tolher enquanto pessoa, indígena, nordestina e brasileira. Detentor de saberes diversos, Wakay é exposto nas entrevistas como representante de uma coletividade; num universo de conhecimento e vivência do seu povo, dos percursos enfrentados por ele e seus demais até ocuparem o lugar de constante enfiamento que estão e possivelmente continuarão a estar.

As diversas funções e espaços que Wakay ocupa foram agrupados em recortes que exibem desde o quintal da sua casa nas situações em família (figurando a imagem de pessoa comum, real), até as suas participações em eventos ecoturísticos – como mostrado na Thá-Fene em Lauro de Freitas –, até aqueles oficiais, promovidos pelo Governo do Estado, voltados ao Dia do Índio e transmitidos pela TV Câmara.

O impacto impresso nas falas deste filme, gerados entre a ligação expressa pela figura e vida tradicional e simbólica de Wakay, converge de forma direta com o

pensamento implicado nas narrativas das crianças. Ambas são situadas como ponto e contraponto de ideias sustentadas, seja por um ideal cultivado por extenso período de lutas, trabalhos e uma esfera consciente mais madura, ou àqueles mais crus, em formação, suscetíveis às mudanças biológica/física e, principalmente, educacional.

Os professores/professoras são mais um elo, que, mesmo não aparentes no filme, foram chamados a nele estar enquanto o sistema escolar foi puxado, indiretamente, pelos discursos das crianças e, diretamente, no de Wakay. Na intenção de convocar a responsabilidade e pôr à vista os meandros que compõem uma logística social, educacional e governamental, as imagens se inter-relacionam para essa composição de quadro.

Em relação a Lei 11.645/08, seu contexto é evocado pela voz de Wakay – parte da entrevista no quintal de sua casa – ao remeter à construção do imaginário social, relacionado à figura histórica de povos indígenas no senso comum. A Escola, o Estado e o livro didático ganham a sua parcela de exposição quando se trata da necessidade de re-contar e de-colonializar o pensamento¹⁹. Boa parte do pensamento colonizador assenta suas raízes nas falácias e heranças do Descobrimento quinhetista e das estruturas perpetuadas acerca dos povos indígenas. E, se tratando de índios do Nordeste, os questionamentos utrapassam o tempo histórico através de outros tantos eventos históricos.

As crianças, todas do Recôncavo Baiano, cachoeiranas, do bairro da Faceira – o mesmo onde houve a interlocução –, representam também as concepções apreendidas em um sistema público que é real em grande parte do Nordeste, dadas as observações dos livros didáticos utilizados pelo Estado e município entre os anos de 2016 e 2018. Todas em fase do ensino fundamental, sintetizam a problemática da inserção da temática indígena tardiamente no seio escolar. Ressalto o medo estampado e dito por boa parte dessas crianças ao terem suscitado à possibilidade de aparecimento de um indígena no local da entrevista.

A composição dos elementos textuais contidos nos cortes do filme, à exemplo das cidades (Lauro de Freitas-BA e Porto Real do Colégio-AL, Cachoeira-BA), as locações (Reserva Indígena Thá-Fene, Casa de Wakay e família, Aldeia Kariri-Xocó e Bairro da Faceira), têm a função de situar o telespectador nos espaços gravados. Todas são

¹⁹ Referência ao discurso da de-colonialidade de Catherine Walsh.

idades do Nordeste. Ademais, o documentário contém legendas e está adaptado para uso de crianças, professores e indivíduos com surdez que acessam a escrita em língua portuguesa.

Ainda a respeito das locações indicadas no parágrafo anterior, sublinho a não aparição da Aldeia Fulkaxó, Pacatuba, Sergipe, comentada nos tópicos diversos do relatório. Foi feita visitação à aldeia, mas nela não havia a presença de nenhum Fulkaxó, pois todos estavam recolhidos para o ritual do Ouricuri. Em uma nova ida para Porto Real do Colégio, Wakay, em comum acordo comigo ante a proposta do documentário, dispensou uma nova visita até lá. Ressaltando a asserção deste filme, voltado à história dos povos indígenas do Nordeste, na figura de Wakay, optamos por continuar no lugar que para ele fosse mais confortável estar, gravar e tratar da temática argumentada.

Os Fulkaxó aparecem na forma do texto, principalmente, para contextualizarmos a emergência étnica, o parentesco e envolvimento entre eles e Wakay, que se vê como Fulkaxó, mora na aldeia Kariri-Xocó e tem os seus familiares em Águas Belas, neste caso os Fulni-Ô.

11. Ficha Técnica

- ❖ **Título:** Wakay: Uma Semente, Um Mundo
- ❖ **Formato:** Documentário (poético/expositivo)
- ❖ **Tempo de duração geral:** 25 minutos
- ❖ **Roteiro, Criação, Direção e Fotografia:** Tamires Santos Teles
- ❖ **Colaboradores Técnicos:**
 - Rafael Santana Lopes – **Arte Principal**
 - Cássio José Duarte dos Santos – **Direção de produção e montagem**
 - Maria Gabriella Fiais Santana – **Produção local/ Cachoeira**
 - Miguel Rohrmann - **Fotografia**
 - Alexsandro Venas - **Fotografia**
 - Vinícius Tirriu – **Som**
- ❖ **Trilha Sonora:** Wakay Cícero: O Caminho de Todos/ Todos os direitos reservados a Wakay e à Reserva Indígena Thá-Fene

❖ **Equipamentos básicos utilizados:**

- 4 Câmeras (distribuídas entre viagens e recortes diferentes)
- 2 Tripés
- 1 Tascam
- 1 Kit Boom
- 1 Microfone Lapela

❖ **Autorizações e direitos de imagens concedidas mediante suporte legal**

- Autorização via vídeo
- Autorização de uso de voz e imagem.

12. Considerações Finais

Este relatório foi edificado através da pesquisa sobre populações indígenas do Nordeste e pela construção do material audiovisual didático na mesma abordagem, alinhado à história e vivências artísticas e educacionais do seu personagem, Wakay. O corpo textual que abrange teoria, história e relatos etnográficos foi regido pelo tempo histórico que marcaram a historiografia de povos indígenas – inicialmente de maneira mais geral, quando tratada a colonização e a catequização – até as décadas decisivas que interligam estes indígenas do Nordeste a dias mais atuais.

Os traços relativos à musicalidade e aos instrumentos musicais, relacionados tanto entre os séculos XVI e XVIII, como na continuidade argumentada para muito mais tarde, visaram contextualizar as simbologias tradicionais, preservadas à medida em que elas permaneceram nos muitos anos, entre tentativas de apagamento, caboclicização e incorporação à indústria e agricultura.

A emergência étnica aparece como uma ponte entre o passado colonial e o mais recente, atentando para a resistência e as determinâncias indígenas, que os seus muitos embricamentos atestaram para a sobrevivência e manutenção de suas raízes. Os Fulni-Ô, a esse respeito, são representados pela resistência da sua língua mãe – Ia-Tê, como uma das poucas populações indígenas do Nordeste que a mantiveram na essência; Os Kariri-Xocó, altamente implementados na urbanização mesmo na aldeia, mantiveram seus próprios rituais, junto aos Fulni-Ô, além do ritual secreto e sagrado do Ouricuri,

burlando os ensaios que há décadas tentam descaracterizá-los. Os Fulkaxó, então, aparecem como fechamento no sentido da emergência étnica, assinalando à criação de um novo povo para a produção de novas experiências culturais, conquista territorial e conservação.

Wakay, na maioria das suas entrevistas e palestras, inicia tocando um instrumento, geralmente a flauta, e canta em sua língua de origem. Logo depois, discursa na língua, até que refaça o mesmo texto em português, dizendo “Imaginavam que eu não falasse português?”. Suas falas estão sempre voltadas aos questionamentos externos sobre a sua indianidade e do seu povo; e de que modo tentaram-lhes apagar ou diminuir culturalmente diante dos demais povos brancos e da cultura européia, isso em meio a séculos de opressão que ainda não cessaram.

Por fim, encerro este relatório com uma das falas²⁰ de Wakay, do ano de 2014, que sintetiza satisfatoriamente a ideia deste filme: “Não deixamos de ser o que somos, se eu não vi aqui hoje com aquela pena que eu vim da outra vez, se eu não estou pintado como eu vim da outra vez, não é esses traços que vão me trazer a palavra Índio.” E ele continua “considerando que falo a língua portuguesa como forma de aprendizado, acredito que vou continuar aprendendo. Porque ainda falo o Ia-Tê, porque mantenho meu povo vivo, comigo; mas é um corpo contemporâneo, é um corpo que tem que entender a modernidade.”

Referências

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **A escrita no Brasil colônia. Um guia para leitura de documentos manuscritos**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Ed. Massangana, 2003.

ANDRADE, Mário de. **Dicionário musical brasileiro**. Brasília: Ministério da Cultura; Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

ARFUCH, Leonor. **La entrevista, una invención dialógica**. Barcelona: Ed. ediciones Paidós, 1995.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

²⁰ Câmara de Vereadores de Camaçari, 21 de maio de 2014

AZEVEDO, Fernando de. **A Cultura brasileira**. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, Editora USP, 1971.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo** / Deisiane da Silva Bezerra. – Campina Grande, 2018.

BINDER, Fernando; CASTAGNA, Paulo. **Trombetas, clarins, pistões e cornetas no século XIX e as fontes para a história dos instrumentos de sopros no Brasil**. Música Hodie, Goiânia, vol. 5, n. 1, pp. 11- 20, 2005.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**. Hildesheim: Georg Olmos Verlag, 2002. Edição fac-similar do original de 1712-1721.

BOUDIN, Max Henry. **Aspectos da vida tribal dos índios Fulniô**. Cultura, Rio de Janeiro : Ministério de Educação e Saúde, v. 1, n. 3, 1949.

CÂMEU, Helza. **Música Indígena**. REVISTA BRASILEIRA DE FOLCLORE. Ano 02, N°4, Setembro/Dezembro, 1962. Disponível em http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio:cameu-1962/musica/cameu_1962_musica.pdf. Acesso em novembro de 2018.

CAMPUS, Carla Siqueira. **Os Fulni-ô e suas Estratégias de Sobrevivência e Permanência no Território Indígena**. Dissertação apresentada à banca examinadora da Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**/Fernão Cardim; [Introdução de Rodolfo Garcia]. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

CASTAGNA, Paulo Augusto. **A música como instrumento de catequese no Brasil dos sécs. XVI e XVII**. Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1997, pp. 275-290.

DA CUNHA, Manuela Carneiro (organização) **História dos índios no Brasil** / — São Paulo : Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura : fapesp.sp. 1992
Enciclopédia BARSÁ, Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica Editores Ltda, 1979.

DE MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães, DE CASTRO Paula Almeida (Organizadoras). **Etnografia e educação: conceitos e usos**./ – Campina Grande: EDUEPB, 2011

FAUSTO, Boris. **Histórias do Brasil**. 2. ed. São Paulo. Edusp, 1995.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas**. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal de Alagoas: Maceió, 2009. p. 168.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República a Revolução de 1930**. v. 1. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008, p.387-416.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

HOHENTHAL JÚNIOR, W. D. **As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco**. Rev. do Museu Paulista, São Paulo : Museu Paulista, v. 12, n.s., 1960.

HOLLER, Marcos Tadeu. **Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa(1549-1759)** / Marcos Tadeu Holler. -- Campinas, SP : [s.n.],2006. <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000382848>>. Acesso em Agosto de 2018.

HOORNAERT, Eduardo e outros. **História da Igreja no Brasil**, SP/Petrópolis, Paulinas/Vozes, tomo II/1, 4ª ed., 1992.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Vol. 201 e 202/ Tomo I, século XVI – O Estabelecimento. Tomo II, Século XVI – A Obra; Belo Horizonte; Editora Itatiaia; Edição Fac-Símile, 2006.

LOWIE, Robert H. The ‘Tapuya’; **The Cariri; The Pancararú; The Tarairiu; The Jeicó**. In: STEWARD, Julian H. (Editor). Handbook of South American Indians. Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology, 1946. v. 1. p. 553-567.

MAGALHÃES, General Couto de. **O selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional; EDUSP, 1979.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. 2011, 235p.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: annablume, 2003. 356p.

MPF – Procuradoria da República em Sergipe. Aracaju/SE, 27 de junho de 2012. Disponível em. <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/acao-civil-publica-1/acoes-civis-publicas-1/terra-1/acao-civil-publica-do-dia-27-de-junho-de-2012-pr-se>. Acesso em setembro de 2018.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**/Bill Nichols; tradução: Mônica Saddy Martins. – Campinas, São Paulo; Papirus, 2005. Coleção Campo Imagético.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades** / João Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro : Contra Capa, 2016.

PAIVA, Adriano Toledo. **História Indígena na Sala de Aula**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012.

PAIVA, José Maria de. **Educação jesuítica no Brasil colonial**. 500 Anos de Educação no Brasil - 3ª Ed. 2007.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

RODRIGUES, Chris. **O Cinema e a Produção - Para Quem Gosta, Faz ou Quer Fazer Cinema** - 3ª Ed. 2007

RUIVO, Ana Lucia Farinha. **Corpo e Cultura: o indígena brasileiro nos relatos portugueses da segunda metade do século XVI**, 2010. Disponível em <http://docplayer.com.br/8197565-Corpo-e-cultura-o-indigena.html>. Acesso em agosto de 2018.

SALLES, Vicente. **A música e o tempo no Grão-Pará**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1980.

SOARES, Sérgio José Puccini. **Documentário e Roteiro de Cinema**; da pré-produção à pósprodução/ Sérgio José Puccini Soares. – Campinas, SP: [s.n.], 2007.

TINHORÃO, José Ramos. **A Festa no Brasil colonial**, São Paulo, Editora 34, 2000, p.176.

WALSH, Catherine (Ed.). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WITTMANN, Luisa Tombini. **Flautas e Maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII). 266 f.** Tese (doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000802385>>. Acesso em setembro de 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.** Revista de Antropologia. São Paulo, Edusp, n. 35, 1992.

ANEXO I
CADERNO DE FOTOS



Fig. 01 - Maracas Kariri-Xocó. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig. 02 - Maracas Fulxaxó: AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig. 03 - Sementes que compõem a maraca. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig. 04 - Pé de cabaça do Abaeté. A cabeça da maraca é feita a partir do seu fruto. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.5 - Pequenas flautas Fulkaxó. AL, Setembro,2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.06 - Flauta Fulkaxó. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig. 07 - Flauta Fulkaxó 2. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.08 - Flauta Fulkaxó colorida. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig. 09 - Flauta Fulkaxó de duas pontas. AL, Setembro, 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.10 - Flauta esférica Fulkaxó. AL, Setembro,2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.11 - Cacique Wakay Cícero e instrumentos musicais de sua origem. Lauro de Freitas, Agosto de 2017. Foto: Tamires Teles.



Fig.12 - Wakay e eu. Ao fundo, parede de pinturas e padrões Fulkaxó. Lauro de Freitas, Agosto de 2017. Foto: Tamires Teles



Fig.13 - O cacique Tchydio, da aldeia Fulkaxó cumprimenta o prefeito de Pacatuba no dia da posse das terras da Fazenda Cadoz, em Pacatuba, SE. Maio de 2017. Fonte: Jornal o Dia, Sergipe.



Fig.14 - Entrada principal da Aldeia indígena Kariri-Xocó. Porto Real do Colégio, AL. Setembro de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.15 - Estrutura central da Aldeia Fulkaxó. Pacatuba, SE. Setembro de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.16 - Aldeia Fulkaxó, Pacatuba, SE. Setembro de 2018. Foto: Tamires Teles



Fig.17 - Da esquerda pra direita: Eu, Birrinho, Wakay e Dudu Fulkaxó. Área da Aldeia Fulkaxó, antiga Fazenda Cadoz. Setembro de 2018. Foto: Rafael Lopes.



Fig.18 - Aldeia Fulkaxó, Setembro de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.19 - Foto com Wakay e sua família. Porto Real do Colégio, AL. Setembro de 2018.



Fig.20 - Wakay e Eu na Aldeia. Setembro de 2018. Foto: Rafael Lopes.



Fig.21 - Birrinha e Wakay cantando e tocando suas maracas. Setembro, de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.22 - Família de Wakay em sua casa, Aldeia Kariri-Xocó. Porto Real do Colégio, AL. Dezembro de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.23 - Entrevista para o filme com a equipe colaboradora. Aldeia Kariri-Xocó, AL. Dezembro de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.24 - Aldeia Kariri-Xocó, AL., Dezembro de 2018. Foto: Rafael Lopes.



Fig.25 - Entrevista com Wakay para o filme, AL. Dezembro de 2018. Foto: Tamires Teles.



Fig.26 - Crianças do filme, eu e um dos colaboradores. Cachoeira – BA, janeiro de 2019. Foto: Alessandro Venas.