



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

SHERYDA JANUÁRIO LISBOA

PSICOLOGIA E BEM VIVER INDÍGENA: PRÁTICAS DE BEM VIVER E
SUAS RELAÇÕES COM A (RE)EXISTÊNCIA DE IDOSOS DA ETNIA PITAGUARY
DE MONGUBA (CE)

FORTALEZA

2025

SHERYDA JANUÁRIO LISBOA

PSICOLOGIA E BEM VIVER INDÍGENA: PRÁTICAS DE BEM VIVER E SUAS
RELAÇÕES COM A (RE)EXISTÊNCIA DE IDOSOS DA ETNIA PITAGUARY DE
MONGUBA (CE)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Psicologia da Universidade Federal do
Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de
Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e
vulnerabilidades sociais.

Orientador: Prof. Dr. James Ferreira Moura Jr

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L749p Lisboa, Sheryda Januário.
Psicologia e Bem Viver Indígena : Práticas de Bem Viver e Suas Relações com a (Re)existência de Idosos da Etnia Pitaguary de Monguba (CE) / Sheryda Januário Lisboa. – 2025.
101 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. James Ferreira Moura Jr.
1. Bem Viver. 2. resistência. 3. Pitaguary. I. Título.

CDD 150

SHERYDA JANUÁRIO LISBOA

PSICOLOGIA E BEM VIVER INDÍGENA: PRÁTICAS DE BEM VIVER E SUAS
RELAÇÕES COM A (RE)EXISTÊNCIA DE IDOSOS DA ETNIA PITAGUARY DE
MONGUBA (CE)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social.

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e vulnerabilidades sociais.

Aprovada em: 22/05/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. James Ferreira Moura Jr. (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Maria Zelfa de Souza Feitosa
Centro Universitário Fametro (Unifametro)

Profa. Dra. Nara Maria Forte Diogo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Agradecimentos

Aos Encantados que, desde tempos imemoráveis, habitam a Serra da Aratanha, em suas matas, águas e animais, por permitirem que eu estivesse em seu chão.

Ao povo Pitaguary por sua hospitalidade, sua gentileza e sua abertura.

À Liduina, Valdira, Fátima Andrade, Fátima Adriano, Vilauta, Zeca, Vera, Toinha, Antônio, Nita, Lúcia, Quinha, Cleide, Alba, Maria das Dores, entre tantos outros Troncos Velhos, por confiarem seus saberes tradicionais, suas experiências de vida, suas histórias de luta e resistência a mim e aos meus colegas.

À Pajé Francilene e Rosa Pitaguary por abrirem os caminhos e confiarem no trabalho.

À minha família pela paciência e pela força. Vocês são a espinha dorsal de tudo o que faço, o alicerce que sustenta a minha estrutura e o lugar mais seguro do mundo pra mim.

À Adalgisa Nara, minha sherpa, que em nenhum momento deixou de acreditar no meu potencial e sempre me trouxe de volta ao eixo quando tudo parecia muito fatal.

Aos melhores amigos do mundo Gabriela, Davi, Samara e Marília, que com o poder da amizade e memórias antigas me mostraram a leveza de que tanto senti falta durante o caminho. Vocês me deram força, orientação, acolhimento e cuidado. Obrigada. Viva a rataria!

À amiga Larissa pelo suporte, pela paciência e partilha. Obrigada por ter sido a minha “dupla de pesquisa” em inúmeros momentos. Obrigada por ter sido minha mentora em tantos outros. Obrigada por ter sido minha amiga o tempo todo. Sem você, eu não teria conseguido.

Ao meu orientador James Moura, por sempre acreditar que eu iria conseguir, por estender sua mão quando precisei, por fazer um trabalho tão potente e me levar junto.

Aos amigos Ailton, Marina, Patrícia, Emanuel e Estela pelas trocas, risadas, conselhos e cuidado comigo. Vocês foram muito importantes para que eu continuasse firme.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

*“Quem deu esse nó não soube dar,
Esse nó tá dado e eu desato já,
Ô desenrola essa corrente,
Deixa o índio trabalhar.”*

RESUMO

Este texto refere-se ao processo de uma pesquisa de mestrado em Psicologia, a qual investiga os enlaces entre Psicologia, resistência e Bem Viver indígena. A pesquisa tem o intuito de investigar as práticas de bem viver em grupo e suas relações com estratégias de resistência de idosos da etnia Pitaguary de Monguba (CE). São utilizadas referências teóricas acerca da construção da Psicologia enquanto saber, a compreensão de violência colonial em suas múltiplas facetas, além da Bem Viver como ferramenta de resistência e (re)existência para o povo indígena Pitaguary. A pesquisa, de abordagem qualitativa e caráter exploratório, é organizada em diferentes rotas metodológicas. Foi realizada imersão em território, mediante observação-participante na aldeia Pitaguary de Monguba (CE), como estratégia de criação de vínculos no processo de inserção, proporcionando aprendizado a partir do contato com as práticas que circulam na comunidade. A partir disso, foi iniciada a construção de diário de campo como estratégia para relatar a processualidade, o contato com o território e participantes, registrando informações e mapeando experiências dos encontros. Além disso também foram realizadas atividades em grupo mediante círculos de cultura, com o objetivo de compreender as concepções de Bem Viver e resistência que circulam no território Pitaguary, considerando as trajetórias e narrativas de vida dos mais velhos da aldeia. Diante das narrativas partilhadas foi possível acessar as memórias de luta e resistência do movimento de levante do povo Pitaguary, além de conhecer as estratégias de (re)existência frente às opressões históricas, tais como a oralidade, a ancestralidade e a coletividade como as principais práticas de Bem Viver na comunidade.

Palavras-chave: Bem Viver, resistência, Pitaguary.

ABSTRACT

This text refers to the process of a Master's research project in Psychology, which investigates the links between Psychology, resistance and Indigenous Well-Living. The aim of the research is to investigate the practices of living well in a group and their relationship with resistance strategies of elderly people from the Pitaguary ethnic group in Monguba (CE). It uses theoretical references about the construction of Psychology as knowledge, the understanding of colonial violence in its multiple facets, as well as Well-Living as a tool of resistance and (re)existence for the Pitaguary indigenous people. The research, which has a qualitative approach and is exploratory in nature, is organized into different methodological routes. Immersion in the territory was carried out through participant observation in the Pitaguary village of Monguba (CE), as a strategy for creating links in the process of insertion, providing learning from contact with the practices that circulate in the community. As a result, a field diary was started as a strategy for reporting on the process, contact with the territory and participants, recording information and mapping experiences from the meetings. Group activities are also being carried out through culture circles, with the aim of understanding the conceptions of Well-Living and resistance that circulate in the Pitaguary territory, considering the life trajectories and narratives of the village elders. Through the narratives shared, it was possible to access the memories of the struggle and resistance of the uprising movement of the Pitaguary people, as well as to learn about the strategies for (re)existence in the face of historical oppression, such as orality, ancestry and collectivity as the main practices of Well-Living in the community.

Keywords: Well-Living, resistance, Pitaguary.

Lista de figuras

Figura 1	– Chuva e oração	43
Figura 2	– Mãos à obra	43
Figura 3	– Forró pé-de-serra	44
Figura 4	– Trançando palha	44
Figura 5	– Adoçando a vida	45
Figura 6	– Encontros e reencontros	45
Figura 7	– Bordando histórias	46
Figura 8	– Celebração	46
Figura 9	– Iniciando os trabalhos	47
Figura 10	– Ouvidos atentos	47
Figura 11	– Remédios da terra	48
Figura 12	– Orgulho e identidade	50
Figura 13	– Árvore dos Troncos Velhos Pitaguary	51
Figura 14	– A mãe da aldeia	52
Figura 15	– Professor Zeca	53
Figura 16	– Dona Valdira	55
Figura 17	– Pajelança Pitaguary	57
Figura 18	– Faca cega	62
Figura 19	– Mangueira Sagrada	64
Figura 20	– História inesperadas	68
Figura 21	– Fátima Pitaguary	70
Figura 22	– Tronco Velho e Curumim Pitaguary: avó e neto	74
Figura 23	– Pajé Fran	78
Figura 24	– Cocar Pitaguary	80
Figura 25	– UBSI Pajé Barbosa	83
Figura 26	– Casa da vacaria	84
Figura 27	– Cacique Madalena Pitaguary	85
Figura 28	– Trançando a palha	91

Sumário

Introdução	9
Fundamentação Teórica	13
Opressão aos povos indígenas, colonização e colonialidade	13
Povos Indígenas no Ceará: tecendo marcos históricos	15
<i>Contextualização do povos indígenas no Ceará</i>	15
<i>Povo Pitaguary: memorando vivências de luta</i>	17
Resistência e (Re)existência indígena	18
Itinerários de (Re)existências e Cuidado: Bem Viver	21
Envelhecimento em contextos indígenas	23
Método	27
Percurso	27
Tipo de Pesquisa	30
Participantes	33
Técnicas	34
Análises	39
Considerações Éticas	41
Resultados e Discussões	42
Troncos Velhos e o Bem Viver Pitaguary: a sustentação da aldeia	49
As histórias de um povo: memórias de luta e resistência Pitaguary	66
Considerações Finais	93
Referências	96

Introdução

Abro este trabalho com máximo respeito a todos os povos originários latino-americanos, os quais enfrentaram, e seguem enfrentando, violências e opressões que demandam a ocupação de um lugar de resistência constante em seus modos de vida. Com a bênção das lideranças indígenas que me acolheram em seus territórios, me propus a construir em diálogo com elas uma relação pautada em seus saberes ancestrais, tecendo alianças aos conhecimentos teórico-metodológicos da Psicologia.

Enquanto mulher afro-latina, passei por um processo de reorganização da minha subjetividade a partir da compreensão dos marcadores étnico-raciais que me atravessam. Neusa Santos (1983) afirma que tornar-se negro é uma parte essencial do processo de transformação do sofrimento provocado pelo racismo, buscando a afirmação de si como projeto de autonomia, construção de identidade e reorganização de subjetividade. Foi a partir do momento em que me tornei negra, reconhecendo o modo como meu corpo sempre foi lido e a conexão com diferentes experiências que tive, que pude repensar minha posição no mundo e, deste outro lugar, repensar minha maneira de compreender a Psicologia.

A partir dos processos de investigação de pesquisa, pude aproximar tal compreensão ao fato de que tornar-se indígena diz também de uma identidade étnico-racial que, devido a violências históricas, herdadas da colonialidade, reorganiza a construção de subjetividade de povos originários a partir de um lugar de resistência e (re)existência.

Conforme a intelectual e ativista guarani Geni Nuñez (2023), os povos originários foram vítimas do processo de etnogenocídio histórico, categoria que nos orienta para nomear as especificidades das violências sofridas por comunidades indígenas durante a invasão do território hoje conhecido como América. Tal processo não foi finalizado, considerando que ainda hoje as opressões se atualizam em suas diversas formas, seja na deslegitimação das

identidades étnicas, no apagamento das práticas culturais, seja na negação de direitos à vida e à terra, ou com o extermínio de pessoas indígenas para ocupação ilegal de seus territórios.

Entretanto, mesmo diante dessas violências, as comunidades originárias seguem resistindo pela preservação de suas terras e seus saberes. Segundo Krenak (2020, p. 111-112), “os povos originários ainda estão presentes neste mundo não porque foram excluídos, mas porque escaparam”. O autor nos aponta que, em diversas regiões do planeta, comunidades originárias seguem buscando preservar seus saberes e práticas ancestrais como estratégia de (re)existência diante do modo capitalista utilitário de vida imposto pelas sociedades moderno-coloniais e pertencentes à cultura norte-hegemônica, as quais buscam homogeneizar a pluralidade étnico-cultural desses povos.

Dentre as estratégias de (re)existência, Acosta (2016) nos convida a pensar o conceito de Bem Viver, compreendido como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida, pautada no equilíbrio entre homem e natureza enquanto unidade, utilizando a sustentabilidade e modos de vida em pequena escala como garantia de sobrevivência da espécie humana e do planeta. As práticas de Bem Viver recuperam saberes presentes nos modos de vida dos povos originários, os quais consideram a natureza como sagrada e a coletividade como parte primordial da existência. Portanto, pensar o Bem Viver é considerar uma filosofia de vida pautada em “valores, experiências e práticas que sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial” (p. 21).

A presente pesquisa é fruto de questionamentos referentes aos lugares que a práxis da Psicologia vem ocupando frente aos desdobramentos de tais violências históricas para povos originários. Aqui propõe-se pensar como se dão as práticas de Bem Viver comunitárias na aldeia Monguba como estratégias de (re)existência “encarnadas” nos idosos do povo indígena Pitaguary, considerados guardiões da memória e ancestralidade deste povo.

O povo Pitaguary possui uma trajetória de luta e resistência frente às disputas de território. Conforme Feitosa (2019), esta etnia é descendente dos Potiguaras, e deu início ao movimento de busca por reconhecimento, demarcação e posse de suas terras na década de 1990, tendo essa demarcação sido realizada apenas em 2024, durante a construção desta pesquisa. As quatro aldeias que compõem a etnia Pitaguary do Ceará - Olho D'água, Santo Antônio, Monguba e Horto - estão situadas nas divisas dos municípios de Pacatuba e Maracanaú, a 25 quilômetros da capital Fortaleza, e possuem uma estimativa de cerca de 6.000 indígenas da etnia residindo na região (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022).

A inserção no território ocorreu gradualmente, mediante participação em eventos que contam com a participação das lideranças indígenas Pitaguary, e também mediante atividades realizadas pela Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (ReaPODERE/UNILAB). A aproximação junto ao território Pitaguary ocorreu a partir da finalização da pesquisa "Detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental em povos indígenas e quilombolas no Ceará" financiada pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) do Programa de Gestão do SUS. As lideranças comunitárias Pitaguary solicitaram a criação de espaços de escuta pela equipe da ReaPODERE junto às pessoas da comunidade.

Embora a comunidade tenha alcançado a garantia de alguns direitos como a Unidade Básica de Saúde Indígena e uma escola de educação diferenciada - a Escola Indígena Itá-Ara -, o povo Pitaguary ainda enfrenta dificuldades cotidianas relatadas por suas lideranças, as quais expõem a comunidade à condições de vulnerabilidade. Tal exposição demanda da comunidade uma postura de enfrentamento às opressões históricas e resistência contra as violências coloniais que atravessam seus modos de vida, saberes e tradições.

A partir de atividades em grupo, organizadas enquanto círculos de cultura com os Troncos Velhos, foi possível estabelecer uma relação de vínculo com os idosos, os quais são considerados os guardiões da memória da aldeia e referências ancestrais da (re)existência viva em território. Dessa forma, esta pesquisa tem como objetivo geral investigar as práticas de Bem Viver entre idosos Pitaguary e suas relações com práticas de (re)existência dessa comunidade, tendo como objetivos específicos compreender as noções de Bem Viver e de resistência para estas pessoas, além de investigar as práticas grupais como estratégia de (re)existência para os idosos do povo indígena Pitaguary.

Fundamentação Teórica

Opressão aos povos indígenas, colonização e colonialidade

Para nos localizarmos diante da temática, primeiramente é importante discorrer a respeito do processo de colonização ao qual foram submetidos os povos originários que habitavam o território que hoje compreende a América Latina. Os interesses de países europeus, durante o final do século XV, visavam a conquista de novos territórios, os quais foram colonizados com o intuito de explorar recursos. Para alcançar este feito, os colonizadores impuseram, mediante extrema violência, seus modos de cultura, política e economia aos povos que aqui habitavam originalmente (Battestin, 2019).

Os relatos a respeito da invasão da América partem do momento em que o projeto de colonização foi iniciado, com a chegada dos europeus ao continente, desconsiderando os conhecimentos, as experiências, as tradições e as cosmovisões das civilizações que já habitavam esta terra. A exemplo dessa opressão, foi imposto sobre o território o nome de América em homenagem a Américo Vespúcio, colonizador europeu, desconsiderando os diferentes nomes atribuídos pelos habitantes do território, como Abya Yala, termo do povo Kuna para se referir à América Latina. Conforme Feitosa e Bonfim (2020), a perda do nome dos próprios territórios demonstra apenas uma das tantas tentativas de apagamento de identidade e negação da história dos povos indígenas e de seus antepassados, deixando uma grande marca de violência e opressão em todos os latino-americanos.

Battestin (2019) afirma que, ao se deparar com a vastidão de recursos existentes nestes territórios, os colonizadores utilizaram da violência para reorganizar os povos indígenas e explorar sua força de trabalho para extrair recursos de suas terras e levá-los às metrópoles, estabelecendo uma relação de dominação e subordinação, e aqueles que apresentavam resistência foram vítimas de forte genocídio. Etnias inteiras foram dizimadas

pela brutalidade do colonizador europeu, tendo seus saberes e identidades ceifados pela violência dos invasores.

Núñez (2023) nos provoca a pensar além, a partir do conceito de etnogenocídio, apontando que

Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas é nossa própria identidade, é nossa vida (Núñez, 2023, p. 6).

O conceito pode ser compreendido como um processo atravessado pelo racismo e que busca dar continuidade à invasão de territórios - também subjetivos - objetivando deslegitimar existências indígenas (Núñez, 2023). Tal processo ocorre até os dias de hoje, uma vez que comunidades originárias seguem sendo violentadas concreta e simbolicamente.

É importante também compreendermos que a colonização se encerrou enquanto relação de dominação explícita de um território sobre outro, porém as consequências dessa relação se desdobraram no que se entende por colonialidade. Quijano (2009) aponta que, a partir da invasão do continente americano, o poder capitalista se tornou global, sustentando-se a partir da imposição de classificações sociais, étnico-raciais e de gênero de países do norte do mundo, atualizando as formas de dominação. A colonialidade passa a estabelecer configurações societais pautadas na invenção de diferenças, as quais estabelecem hierarquias e segregação entre sujeitos - indígenas, negros, brancos - e seus saberes.

Os países do Norte Global se colocaram como superiores e como modelo a ser seguido, noção que parte do princípio da racionalidade do sujeito branco, europeu e cristão, e que serviu como justificativa para o ocultamento das formas de vida plurais que viviam em terras originárias, além do cruel massacre dessas comunidades até os dias atuais. É importante destacar que a colonialidade perdura e opera em uma perspectiva cognitiva, e “em

cada um dos planos, meios e dimensões materiais e subjetivos” (Quijano, 2009), uma vez que a violência colonial naturalizou tais classificações como dadas, sem que pudessem ser questionadas.

Dito isto, compreendo a colonialidade como vivência múltipla do campo do real, uma construção que se atualiza, transformando-se em si mesma a todo momento, e consequentemente, mobilizando sujeitos em seus contextos. A colonialidade se ramifica enquanto ideia, ideologia, concepção, violência, relações de poder, realidade experienciada, possuindo diferentes formas de compreensão e de vivência, se capilarizando na vida e nas subjetividades, em um arranjo rizomático, tal qual conceito proposto por Deleuze e Guatarri (2014).

Povos Indígenas no Ceará: tecendo marcos históricos

Contextualização do povos indígenas no Ceará

Conforme Antunes (2012), no ano de 1863, o então presidente da província cearense José Figueiredo Junior produziu um documento oficial onde afirmava que a população indígena estava extinta no Ceará:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribus de Tabjaras, Cariris e Potiguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que os Jesuitas no principio do seculo passado formaram em Villa Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedicto com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara. Com a extinção dos Jesuitas, que os governavam theocraticamente, decahiram esses aldeamentos, e ja em 1818 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os indios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um celebre hospicio no lugar denominado Villa

Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome. E nelles que ainda hoje se encontram maior numero de descendentes das antigas raças; mas andam-se hoje misturados na massa geral da população (Relatório Provincial de 1863, Ceará).

O trecho acima é um recorte de um extenso relatório produzido pelo governo cearense como resultado da gestão do ano de 1862 e enviado no dia 09 de abril de 1866 para a Assembleia Legislativa. Neste documento, José Figueiredo afirmou, a partir de errônea e cruel homogeneização, e partindo de interesses políticos e econômicos da elite social da época, que não existiam mais pessoas indígenas na província cearense devido à “dizimação, migração e, por fim, decadência com descaracterização de identidade e miscigenação ao restante da população” (Antunes, 2012, p. 12).

Conforme o autor, este documento, mesmo um século depois, ainda era referência do registro de legitimação do discurso de “desaparecimento” desses povos. Este relatório provincial possuiu durante muito tempo o peso de um decreto de lei, desencadeando inúmeros processos sociopolíticos que induziram a ideia de que os indígenas cearenses estavam aculturados e apartados de sua ancestralidade e que, portanto, não possuíam direito às suas terras. O documento foi amplamente utilizado para legitimar as invasões e tomadas de territórios indígenas, sob o argumento da construção do estado nacional brasileiro e controle da situação fundiária para a produção agrícola (Antunes, 2012).

Partindo dessa realidade, o movimento indígena cearense demandou a reparação deste grave erro em audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará, no dia 14 de maio de 2012, onde esteve presente um “elevado número de representantes de populações indígenas, trajados com cocares, indumentária de palha e colares de contas e sementes” (Antunes, 2012, p. 8) em ato político pela luta indígena. Como resultado desta audiência, foi realizado um levantamento documental para comprovar a existência de povos indígenas no território

cearense antes e depois do ano de 1893. Ainda como desdobramento da reivindicação do movimento indígena, no ano de 2020 foi sancionada pelo governo estadual a lei nº 17.165 de mesmo ano, a qual reconhece a existência, a contribuição e os direitos dos povos indígenas no estado do Ceará.

É importante constatar que, de acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em 2022, são reconhecidas 14 etnias indígenas no estado do Ceará, divididas entre 56 mil indivíduos que se autoafirmam indígenas. Esse número é reconhecido pela Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Ceará (Fepoince) e pela Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido (Adelco), as quais atuam na luta pela garantia de direitos das comunidades indígenas no Ceará. Tal quantitativo demonstra que muitas dessas pessoas vivem em comunidades que, nos últimos anos, passaram a se autoidentificar como aldeias. Tais números apontam para uma realidade de etnogênese no Ceará, enquanto um processo contínuo de sobrevivência de diferentes culturas, tendo suas origens neste território e suas estratégias de (re)existência (Feitosa & Bomfim, 2020).

Povo Pitaguary: memorando vivências de luta

O movimento indígena cearense ganhou força institucional a partir da década de 1970 com uma mobilização social iniciada pelos povos Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé para exigir a garantia de direitos destes povos. O movimento de retomada - designação dada pelas comunidades indígenas ao movimento de reaquisição de terras e direitos - ganhou força em 1984, quando a Arquidiocese de Fortaleza se engajou na causa (Paulino, 2023). Em conversa com lideranças comunitárias que fizeram, e ainda fazem, parte do processo de retomada, os relatos trazem menção à burocracia de reconhecimento étnico e como as retomadas são estratégias para evitar o desaldeamento (Diário de Campo, 2024).

No ano de 1991, iniciou-se o processo de demarcação do território indígena Pitaguary, hoje composto por quatro comunidades: Santo Antônio, Olho D'água, Horto, localizadas no município de Maracanaú, e Monguba, localizada no município de Pacatuba. É importante ressaltar que, apesar das demarcações geográficas municipais, estes territórios compõem um só povo, onde todos os sujeitos podem representar todas as aldeias e constituem uma só família, uma vez que seu percurso histórico antecede a criação dos municípios de Maracanaú e Pacatuba (Feitosa, 2019).

Na luta pela garantia de seus direitos, o povo Pitaguary teve importantes conquistas como a Escola de Educação Diferenciada Ita-Ara, inaugurada em 2009. Antes, era a Casa de Apoio da comunidade que funcionava como espaço educacional (Paulino, 2023). Foi conquistada também a Unidade Básica de Saúde Indígena, a qual esteve sediada junto à Unidade Básica de Saúde da Monguba, e passa agora a funcionar no território de retomada da Pedreira. Além disso, o povo Pitaguary vem ocupando maior expressividade no cenário sociopolítico a partir de suas lideranças comunitárias, com o intuito de persistir na garantia e manutenção dos direitos de seu povo. Durante o percurso de pesquisa, foi possível aprofundar as compreensões dessa trajetória de luta e resistência, a qual será relatada e discutida ao final deste trabalho.

Resistência e (Re)existência indígena

Neste ponto do percurso, é importante que seja estabelecida uma relação entre termos e seus significados para uma melhor compreensão teórico-prática da discussão. Durante a construção deste texto, são utilizadas duas nomenclaturas, as quais aqui elaboro a partir de significados complementares, sendo elas a resistência e a (re)existência.

Martin-Baró (1989) nos convida a pensar resistência a partir de uma perspectiva crítica à Psicologia, afirmando que “o fazer (*que hacer*) da Psicologia latino-americana, salvo

algumas exceções, não somente tem mantido uma dependência servil ao definir problemas e buscar soluções, mas permaneceu à margem dos grandes movimentos e inquietudes dos povos latino-americanos” (Martin-Baró, 1989, p. 181). O autor nos provoca a questionar se a ciência psicológica é capaz de contribuir efetivamente para a transformação social, considerando as diferentes realidades e culturas latinas, uma vez que, durante muito tempo, a Psicologia mimetizou modelos cientificistas vigentes nos Estados Unidos, aceitando acriticamente uma realidade que não é universal.

Tal dependência de saberes saxônicos positivistas e pretensamente neutros impede que a Psicologia se relacione diretamente com uma práxis que seja mais válida e útil, ou até mesmo a criação de novas posturas de construção de conhecimento. O autor afirma que é necessária uma redefinição da bagagem teórica e prática da Psicologia latino-americana, valendo-se da trajetória de nossos próprios povos, de seus sofrimentos e suas lutas (Martin-Baró, 1989).

Considerando esse cenário, há que se pensar um novo horizonte para a Psicologia latino-americana, visando ocupar-se da realidade, e não de suposições dos problemas dos próprios povos. A necessidade objetiva das maiorias latino-americanas é a libertação histórica de estruturas sociais de opressão e violência, e portanto, é para possibilidades de resistência que a Psicologia deve se voltar. Para tanto, é necessária a construção de uma nova forma de buscar conhecimento, pautada não no presente de opressão, mas no amanhã de liberdade (Martin-Baró, 1989).

Complementarmente a essa noção de resistência às opressões, Sawaia (2010) nos provoca a pensar, com base na filosofia espinosana, que as opressões e desigualdades são imobilizadoras, direcionando as potências de vida apenas para a reação, limitando as possibilidades de perseverar na existência. Segundo a autora, a relação entre as consequências das desigualdades sociais e as respostas afetivas dos sujeitos a elas expostos compõe um

processo psicológico-político poderoso à reprodução da desigualdade, conceituado por ela como sofrimento ético-político (Sawaia, 2010).

Trata-se de sofrimento/paixão, gerado nos maus encontros caracterizados por servidão, heteronomia e injustiça, sofrimento que se cristaliza na forma de potência de padecimento, isto é, de reação e não de ação, na medida em que as condições sociais se mantêm, transformando-se em um estado permanente da existência (Sawaia, 2010, p. 370).

A autora nos convida a pensar que viver é mais do que sobreviver, uma vez que, para além de necessidades básicas e fisiológicas, as pessoas também necessitam bons encontros que potencializem os afetos de liberdade, felicidade e criação. Dessa forma, a busca pela emancipação é um ato político que busca a transformação social pelo caminho da afetividade, e que deve partir de uma decisão autônoma dos sujeitos, e não da submissão e obediência a comandos externos. Para Sawaia (2010), o desejo de resistência às opressões parte do sentimento de indignação, quando deveria partir de uma ação coletiva e favorecida pela percepção dos bons afetos como úteis nos processos de transformação social.

Dito isso, é importante considerar que os povos originários, frente às violências históricas que sofreram, e ainda sofrem, possuem em seus modos de vida uma relação de cultivo destes afetos que parte da ancestralidade de suas culturas. Esta pode ser considerada uma estratégia de sobrevivência que não diz apenas da reação à opressão, mas da artesanania de novos modos de existir, pautados na atualização de modos ancestrais de se relacionar com a terra e com tudo o que há nela (Feitosa & Bomfim, 2020).

Tal estratégia pode ser compreendida como uma postura de (re)existência frente às desigualdade psicossociais, a qual diz respeito à capacidade dos indivíduos se reorganizarem coletivamente para a construção de novas e criativas formas de existir diante dos desafios e violências impostos pela colonização e colonialidade. Falar de (re)existência é reconhecer

que ao longo da história, os povos originários precisaram forjar suas próprias estratégias para preservar seus modos de vida e suas culturas, se reinventando dentro das possibilidades que encontraram em cada cenário (Feitosa, 2019).

Em contextos marcados pelas violências coloniais, as muitas mobilizações comunitárias de povos originários brasileiros na contemporaneidade podem ser compreendidas pela perspectiva da decolonialidade. Em consonância com Bernardino-Costa et. al. (2023, p. 9), a decolonialidade pode ser descrita como um movimento de “luta, resistência e (re)existência das populações africanas, afro-diaspóricas, indígenas e terceiro-mundistas” onde grupos marginalizados estão se articulando e dialogando pela emancipação das diferenças e transformação social de seus contextos, construindo estratégias decoloniais de resistência e (re)existência.

Os povos indígenas resistem às violências e opressões históricas por meio do engajamento no movimento de luta política pela garantia de seus direitos à vida, à terra, à educação diferenciada, à saúde e necessidades específicas de suas comunidades. E para além disso, também (re)existem por meio da perseverança na valorização de suas culturas, práticas, línguas, saberes, histórias, oralidades, cosmovisões, tendo a coletividade e ancestralidade como principais ferramentas destas empreitadas.

Itinerários de (Re)existências e Cuidado: Bem Viver

Conforme apontado, pensar resistência diz respeito não apenas ao enfrentamento de opressões e violências coloniais, mas também à arteficialidade de estratégias baseadas na atualização de modos ancestrais de se relacionar com a terra e com tudo o que há nela, aqui compreendidas como (re)existência (Feitosa & Bomfim, 2020). Para pensar sobre tais estratégias, é importante considerar as práticas coletivas de cuidado em comunidades indígenas, as quais podem ser compreendidas como Bem Viver.

Acosta (2016) nos convida a pensar o Bem Viver como um termo em construção que aponta para uma compreensão dos processos comunitários de povos que vivem em harmonia com a Mãe Terra, considerando os valores, experiências e práticas indígenas que sintetizam uma civilização viva, a qual segue demonstrando capacidade de enfrentamento à colonialidade dentro de suas diferentes culturas e saberes. O Bem Viver tem sido utilizado enquanto conceito que se refere aos processos de (re)existência nos contextos de povos originários, onde novas formas de conviver forjam um novo mundo, sustentado pela ideia de uma convivência harmônica entre seres humanos e Natureza, a partir do reconhecimento da diversidade cultural do planeta (Acosta, 2016).

O autor afirma que o Bem Viver, além de abranger diversas filosofias de vida indígenas, deve ser considerado um compromisso histórico-político, de forma a tornar-se parte das propostas de transformação social não apenas do âmbito comunitário, mas também do Estado e suas instituições. Acosta (2016) também aponta que, diante do antropocentrismo historicamente imputado ao Ocidente, as relações comunitárias e com a Natureza tornaram-se cada vez mais distantes, o que demanda a superação de modos de vida eurocêntricos e capitalistas, e o reconhecimento dos modos de Bem Viver presentes nas comunidades de povos originários (Acosta, 2016).

O autor também afirma que é importante que seja considerada a distinção entre o Bem Viver indígena e o bem-estar ocidental. O Bem Viver se trata de uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora - e que deverão ser repensados a partir de posturas sociobiocêntricas e que não serão atualizados simplesmente mudando seus sobrenomes (Acosta, 2016, p. 84).

Feitosa e Bomfim (2020) nos convidam a pensar o Bem Viver indígena como uma proposta de reconexão com a ancestralidade e modos de vida solidários e éticos, que remetem à uma organização comunitária intercultural pautada em relações horizontais e coletivas presentes em comunidades de diferentes povos originários. As autoras apontam que o Bem Viver implica a participação na vida coletiva do povo por meio de ações de cooperação cotidianas “como parte de um compromisso transcendente ao indivíduo e inerente aos modos de ser indígena” (Feitosa & Bomfim, 2020, p. 727). Diante disso, as autoras afirmam que, pela permanência da concepção de Bem Viver, da relação com o território e da preservação de sua cultura, os Pitaguary engendraram seu processo de etnogênese, configurando a identidade indígena.

Dito isso, durante o processo de inserção tem sido possível observar a importância dos vínculos comunitários e das atividades em grupo para o povo Pitaguary, demonstrando a ancestralidade, a oralidade e a coletividade como eixos essenciais que fazem parte do Bem Viver indígena presente nos modos de vida do povo Pitaguary. Tais saberes são resguardados pelas pessoas mais velhas, conhecidas na comunidade como Troncos Velhos.

Envelhecimento em contextos indígenas

O envelhecimento é um processo natural e inevitável da vida, marcado por mudanças não apenas físicas, mas psicológicas e sociais, as quais afetam todos os indivíduos. O neoliberalismo contribui para uma falsa compreensão deste processo como sendo universal e homogêneo, considerando apenas aspectos onde envelhecer diz respeito apenas à perda de independência e autonomia. Dentro desta perspectiva, a velhice é vista como declínio, onde os indivíduos são estigmatizados e suas identidades reduzidas a estereótipos que menosprezam suas vivências (Diogo et. al., 2023).

Nogueira e Rabelo (2024) denunciam uma tentativa cientificista de generalização da experiência de envelhecimento, a qual demarca a dimensão biomédica como a principal característica de envelhecer. Para além disso, é importante ressaltar que, na contemporaneidade, esta compreensão da velhice está intrinsecamente ligada às lógicas capitalistas de relações sociais, que conduzem a experiência de envelhecer a uma busca incessante pela manutenção de um corpo funcional às expectativas do capitalismo.

Considerando este cenário, de acordo com o último censo do IBGE (2023), a população brasileira caminha para um crescimento populacional de pessoas com idade entre 65 e 69 anos, fato que aponta para a longevidade como a projeção do curso de vida no Brasil. Estas informações nos convidam a pensar o envelhecimento para além do indicador etário, uma vez que considerar a velhice como sendo apenas um aspecto cronológico da vida invisibiliza outros modos de viver e as diferentes potencialidades existentes nesse processo.

Isto posto, a noção ocidental e cientificista de sujeito universal mascara as interseções que estruturam a formação da sociedade brasileira, a qual está permeada por desigualdades sociais que determinam diretamente quem e como se envelhece no Brasil. É importante que sejam considerados fatores como raça, etnia, gênero, classe, deficiência, moradia, acesso à saúde e saneamento básico, para uma compreensão historicizada e localizada de velhice (Nogueira e Rabelo, 2024).

Para que possamos aprofundar esta discussão, é importante recorrer à lente da interseccionalidade. Crenshaw (2004) conceitua metodologicamente uma compreensão que mulheres negras do movimento negro já tinham sobre o cruzamento dos eixos de opressão, como raça, gênero, classe e globalização, o qual materializa efeitos violentos em diferentes níveis. A autora cria a imagem de avenidas identitárias para pensar o cruzamento desses eixos em diferentes grupos de pessoas. Isto implica também questionar como estas avenidas foram

produzidas ao longo da história, compreendendo que estão na base de uma hegemonia que se mantém a partir da aniquilação de determinadas vidas, corpos, culturas e saberes.

De acordo com Pellicer et. al. (2024), apesar de ter sido desenvolvido a partir do movimento feminista negro, a discussão interseccional nos auxilia a alcançar uma compreensão crítica das estruturas que sustentam as violências e opressões que estão encruzilhadas, atravessando a existência singular de cada pessoa subalternizada em diferentes contextos sociais, como o de envelhecimento nas comunidades de povos indígenas. Em contraponto à noção ocidental, capitalista e universal, a compreensão de velhice para comunidades originárias gira em torno da sabedoria, da memória e da trajetória de resistência de seus povos.

De acordo com Diogo et. al. (2023, p. 267) “o olhar sobre envelhecer para os povos indígenas está relacionado à luta e resistência que marcam suas histórias, pois os idosos e idosas são responsáveis pela transmissão de diversos saberes, pela organização social e sobrevivência da comunidade”. Atravessados por diferentes marcadores como etnia, regionalidade e cultura, a resistência de povos originários não se trata unicamente de conflitos armados, mas de práticas cotidianas que subvertem a dominação colonial e visam manter vivas as histórias e tradições de seus ancestrais (Silva, 2010).

Essa resistência cultural é mantida viva através dos saberes e práticas transmitidos pelos idosos e idosas indígenas, os quais transmitem a cultura de seus povos por meio da oralidade. Segundo Diogo et. al. (2023, p. 271) “a memória oral é desvalorizada em favor de conhecimentos considerados mais condizentes com os valores civilizatórios que partem do referencial colonizador”. Entretanto, os anciões indígenas utilizam a oralidade como estratégia de construção de conhecimento e fortalecimento de suas identidades e saberes ancestrais, mantendo vivas tradições ligadas às ervas medicinais, danças, músicas, histórias, rituais e festas.

O povo Pitaguary carrega e transmite sua história e identidade através dos chamados Troncos Velhos, sendo esta uma “forma indígena de conceber as pessoas mais velhas de um povo, reconhecendo sua sabedoria, autoridade e o fato de que descendemos deles, que usufruímos e devemos dar continuidade a sua sabedoria antiga” (Feitosa, 2019, p. 16). Em metáfora ao sistema arbóreo, a noção de Tronco Velho está ligada a um ecossistema e ao modo de vida indígena, onde são as pessoas mais velhas da aldeia, consideradas as raízes do povo, que sustentam a árvore, ou a comunidade (Diogo et. al., 2023).

Portanto, esta pesquisa parte da compreensão indígena do processo de envelhecimento, a qual pode ser lida como decolonial e interseccional, considerando a heterogeneidade e a diversidade cultural presentes nos encontros com os Troncos Velhos do povo Pitaguary, sendo eles e elas os idosos que protegem e transmitem as histórias de luta e resistência às violências e opressões contra o povo Pitaguary, além de resguardar práticas ancestrais de cuidado e vínculos de respeito à Mãe Terra. Os Troncos Velhos são as raízes que sustentam a aldeia e o povo, possuindo o lugar de máximo respeito e autoridade, sendo parte dos processos de tomada de decisão e da centralidade dos rituais na comunidade.

Método

Percurso

A aproximação junto ao território da Monguba aconteceu a partir da pesquisa guarda-chuva “Detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental em povos indígenas e quilombolas no Ceará”, a qual teve como objetivo investigar as condições de vida e saúde mental, assim como a cobertura e qualidade da assistência ofertada na rede de atenção primária e psicossocial para populações quilombolas e indígenas. Como devolutiva do processo de pesquisa ao território, considerando as análises dos resultados e também as questões apresentadas pelas lideranças comunitárias e agentes de saúde indígena do território Pitaguary, de março a junho de 2023 a equipe de psicólogas(os) realizou momentos de plantão psicológico na Casa de Apoio Indígena com pessoas indígenas que tivessem interesse em participar destes momentos de acolhimento individual de suas demandas de sofrimento psíquico.

Após esse período, questões tutelares relacionadas ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará levantaram questionamentos desta instituição quanto à coerência das atividades e o prazo que havia sido aprovado na Plataforma Brasil, uma vez que as escutas não faziam parte da metodologia inicial da pesquisa e o prazo também já tinha encerrado. Dessa forma, foi exigida a suspensão das atividades junto ao território Pitaguary. Foi solicitada a suspensão imediata das atividades pela servidora pública do DSEI sem o consentimento prévio ou consulta das lideranças indígenas Pitaguary, ferindo a constituição 169 da OIT em que o Brasil consta como signatário. Essa ação institucional do DSEI gerou revolta entre as lideranças, mas serviu para criarmos novas coalizões e estratégias de resistências coletivas com a Aldeia Monguba.

Durante esse período de distanciamento, que ocorreu entre os meses de julho a setembro de 2023, houve um desgaste da relação com a comunidade, uma vez que o vínculo

foi interrompido abruptamente, caracterizando uma forma violenta de abandono, além de questões burocráticas externas à aldeia passarem a interferir na construção das atividades a serem realizadas no território, o que reforçou opressões históricas já experienciadas pela comunidade. Diante disso, buscamos a atualização das devidas documentações junto ao Comitê de Ética e à Plataforma Brasil para garantir a idoneidade, coerência e validade do trabalho a ser realizado.

Para restabelecemos as relações de confiança e abertura da comunidade, em outubro de 2023 convidamos as lideranças comunitárias do território Pitaguary para diferentes momentos de reunião, onde foi possível acolher as inquietações, as angústias e as demandas que estavam perpassando o território naquele momento. Mediante esses diálogos, foram desenhadas três frentes de atuação em grupo: Troncos Velhos, Juventude e Mulheres.

Inicialmente, fiquei à frente da realização de um grupo com mulheres, considerando os apontamentos levantados pelas lideranças Pitaguary em reunião com a equipe de Psicologia. A proposta era que fossem realizadas atividades com as mulheres Pitaguary, com o intuito de pensar práticas que possibilitassem o diálogo em psicoeducação, através de encontros em grupo onde se pudesse discutir questões de gênero, violência doméstica e sofrimento psíquico.

A ideia era construir coletivamente com as participantes, a partir de um planejamento participativo inicial, onde seriam dialogadas as demandas a serem trabalhadas e as atividades que poderiam ser realizadas. De antemão, foi pensada a proposta de oficinas de confecção de joias indígenas artesanais, as quais poderiam ser um meio de empoderamento, independência financeira e fortalecimento de uma prática tradicional do território. A proposta seria levada em um primeiro momento, e passaria pela aprovação, ou não, das participantes, a partir do interesse destas.

Entretanto, não houve adesão das mulheres da comunidade ao grupo. Dessa forma, foi necessário recalcular a rota, considerando que a persistência na realização do grupo seria adotar uma postura eurocêntrica e colonial de fazer pesquisa, o que reforçaria opressões e violências coloniais. Feitosa (2019) aponta que é importante deixar que a realidade se mostre, sem tentar aprisioná-la ou controlá-la, o que é uma proposta desafiadora, que nos convida a caminhar junto ao tempo e modos de viver dos indígenas.

Abrir-se aos caminhos que o território está oferecendo se mostra uma valiosa ferramenta para a construção não apenas das atividades de pesquisa, mas também das relações e vínculos com a comunidade. É necessário lidar com o tempo das demoras, saber esperar os convites, acolher os ‘nãos’, pois quando não respeitamos a temporalidade da criação de vínculos de confiança, o caminho que se segue é o de reprodução do etnogenocídio aqui criticado (Feitosa, 2019).

A partir disso, e considerando o meu desejo de permanecer atuando junto à comunidade da Monguba, busquei o grupo de idosos como espaço para as trocas e construção desta pesquisa. A proposta de realização de atividades em grupo partiu de uma demanda das lideranças comunitárias Pitaguary e da pajelança - lideranças comunitárias e espirituais -, e a iniciativa de realização partiu dos colegas de pesquisa Larissa Niemann Pellicer e Antônio Ailton Lima, ambos profissionais da Psicologia Social Comunitária, integrantes da reaPODERE, que já estavam vinculados ao território anteriormente à minha inserção. Os primeiros encontros ocorreram em outubro de 2023 e a minha inserção junto ao grupo aconteceu a partir de dezembro do mesmo ano.

Destaca-se que os encontros foram promovidos com periodicidade quinzenal na Casa de Apoio Indígena, localizada na Aldeia Monguba, com o objetivo de promover a valorização da história oral, saberes e práticas tradicionais comunitárias, bem como criar espaços de cuidado e práticas em saúde mental para os guardiões da memória Pitaguary. Os encontros

apostaram na interação entre pesquisadoras e participantes, com o objetivo de compreender as concepções de Bem Viver e resistência que circulam no território Pitaguary, considerando as trajetórias e narrativas de vida dos mais velhos da aldeia.

Para construção das informações de pesquisa, estive presente no território e também nas reuniões com os colegas de pesquisa e lideranças para a construção coletiva das atividades a serem realizadas. Tais informações foram redigidas com caráter narrativo em diários de campo, os quais foram construídos mediante a fluidez da criatividade para redação dos eventos ocorridos, e conforme aconteceram as visitas à aldeia e a realização das atividades com os Troncos Velhos.

Tipo de Pesquisa

A presente pesquisa se instituiu enquanto uma pesquisa implicada (Romagnoli & Paulon, 2014), que parte do comprometimento com questões sociais, não sendo apenas um jogo teórico limitado à academia, mas uma produção de saber que contribui para a transformação social. Aqui foi proposta uma torção ético-política na maneira de construir conhecimento, considerando que o contexto de pesquisa produz efeitos na pesquisadora, sendo portanto necessária a criação de rotas possíveis que permitam acompanhar a processualidade da construção da pesquisa, com a qual se está implicada.

Além disso, a pesquisa se caracteriza como uma pesquisa-ação-participante, a qual propõe a participação de setores populares no processo de investigação e compreensão de sua própria realidade como parte essencial de sua organização para a transformação social. Conforme aponta Fals Borda (1978), o esforço de construir uma pesquisa desta forma partiu da necessidade de compreensão da situação sócio-histórica de grupos de trabalhadores, camponeses e indígenas colombianos, os quais estavam, e ainda estão, sujeitos às violências e opressões dos avanços capitalistas.

O autor afirma que, a partir de sua experiência, viu que a construção de uma pesquisa socialmente implicada deve acontecer mediante o estímulo da organização popular e, portanto, do trabalho coletivo organizado. Uma das principais características deste método é a forma coletiva como se produz o conhecimento e a coletivização desse conhecimento, onde o pesquisador não se detém à uma postura de observador externo e neutro, mas vinculado ao contexto e aos participantes de pesquisa, e implicado às questões presentes no território em que está inserido (Fals Borda, 1978).

Para o autor, promover a organização popular é uma ferramenta que permite construir um novo futuro, onde a organização social é uma meta e um instrumento. Dessa forma, o conhecimento se dirige a reformar essa organização, para construir conjuntamente as informações necessárias para as lutas (Fals Borda, 1978). Para esta pesquisa, foram considerados os conhecimentos ancestrais e coletivos do movimento de luta e resistência indígena Pitaguary, onde os participantes da pesquisa, mediante seus saberes e práticas comunitárias, foram os principais agentes do processo de construção coletiva de transformação social baseada em uma ciência popular.

Segundo aponta Fernandéz (2020), em uma pesquisa-ação-participante, um valor fundamental ao pesquisador é a compreensão de acompanhamento, a qual é descrita como um ato intencional de ser e experimentar condições sociais ao lado das pessoas impactadas pelos sistemas de opressão. Uma postura de acompanhamento propõe a construção de relações intencionais e mútuas de coaprendizagem com pessoas, pesquisadores e membros de comunidades para reconhecer e questionar as desigualdades de poder nos contextos de pesquisa.

A autora aponta ainda que esta práxis acompanhante “deve ser fundamentada, conduzida e determinada pelas comunidades afetadas pelos sistemas de opressão” (Fernandéz, 2020). Para autora, ao recentralizar as experiências e vozes de comunidades

oprimidas, uma pesquisa-ação-participante pode promover justiça transformadora, buscando reparar e romper violências sistêmicas e marginalizações em diversos níveis sociais, os quais podem impactar benéficamente um determinado contexto, construindo coletivamente junto aos agentes envolvidos no processo de pesquisa.

Em consonância à proposta de práxis de Martin-Baró de uma Psicologia da Libertação, a pesquisa-ação-participante se propõe a questionar e interromper as estruturas de poder, em um esforço de envolver as comunidades afetadas pelas violências capitalistas no processo de construção e cultivo de novas realidades possíveis, libertárias e transformadoras. Neste sentido, o papel do pesquisador é de agenciamento e facilitação de tais condições de possibilidade de transformação social (Fernandéz, 2020).

Esta pesquisa foi realizada mediante abordagem qualitativa, a qual tem o intuito de considerar os significados que os sujeitos de pesquisa atribuem às suas experiências. Uma pesquisa qualitativa atribui maior ênfase à interação entre os(as) participantes e a pesquisadora, sendo este o principal caminho para a produção e análise de informações. Dessa forma, uma abordagem qualitativa de pesquisa se direciona à compreensão dos fenômenos sociais que ocorrem no contexto de realização do trabalho em território (Pereira et. al., 2024).

Conforme Prodanov (2013) uma pesquisa de abordagem qualitativa considera a existência de uma relação indissociável entre objetividade e subjetividade, a qual não pode ser quantificada mediante números. As pesquisas qualitativas podem ser desenvolvidas mediante diferentes estratégias e métodos, uma vez que possuem caráter interpretativo e reflexivo, os quais devem dialogar com os marcos teóricos propostos na construção do problema de pesquisa. Ao adentrar ao território de pesquisa, podem ser utilizadas ferramentas que facilitem e estabeleçam uma comunicação horizontal entre pesquisadora e participantes,

dando ênfase ao ponto de vista dos(das) participantes e a maneira como compreendem o mundo (Pereira et. al., 2024).

Na Psicologia Comunitária, a pesquisa de abordagem qualitativa estabelece relação com a promoção de saúde e a ação social, onde se investigam os problemas das comunidades e grupos por meio de diferentes estratégias de construção e análise de informações (visitas domiciliares, entrevistas, observação, dentre outras). É um modo de pesquisa que visa o combate às desigualdades sociais estruturais e às opressões contra minorias, onde a pesquisa se torna uma ferramenta de produção de cuidado e autonomia para os participantes (Pereira et. al., 2024).

Desta forma, foi utilizada abordagem qualitativa e de caráter exploratório para esta pesquisa, permitindo a compreensão do que não está explícito, instigando assim um aprofundamento no cenário de investigação. Ao aprofundar o contato com as práticas e vivências do território, criaram-se as possibilidades de conhecer os discursos e saberes que ali circulam, de forma a criar espaços de discussão e de diálogo para pensar estratégias de cuidado existentes e possíveis (Severino, 2013).

Participantes

Os participantes da pesquisa foram idosos da etnia indígena Pitaguary, tendo como critério de inclusão pessoas idosas indígenas que residem na aldeia da Monguba, localizada no território indígena Pitaguary, no município de Pacatuba (CE), excluindo pessoas indígenas que não são idosas e também pessoas indígenas de outras etnias e territórios. Foram considerados riscos, tais como contato com temáticas sensíveis aos participantes; e benefícios, tais como: integração, trocas e reencontros entre os(as) mais velhos(as) como estratégia de fortalecimento da história e memória do povo Pitaguary, além de processo de

escuta terapêutica em grupo, alívio de demandas referentes a sofrimento psíquico, além de suporte psicológico individual em caso de necessidade.

As primeiras aproximações com as(os) participantes da pesquisa aconteceram de maneira gradual durante visitas à aldeia. Estive presente na festa junina dos idosos, em julho de 2023, à convite da liderança comunitária Rosa Pitaguary, onde pude auxiliar na organização e decoração do evento, além de participar da realização das atividades propostas como decoração de chapéus juninos, brincadeiras, partilha de comidas típicas e momento de espiritualidade.

Também estive presente na celebração natalina dos idosos, em dezembro de 2023. Nesta ocasião, a experiência se fez mais imersiva, uma vez que estive no território com antecedência ao evento para auxiliar na organização dos presentes, feitura das comidas, limpeza e decoração do espaço junto à equipe de saúde indígena e às lideranças comunitárias. No evento, todos os presentes receberam um simbólico presente natalino. Foi um momento de maior aproximação, também com momentos de espiritualidade facilitados pelo Pajé Alex Pitaguary.

Os idosos tinham idades variadas entre 58 a 85 anos, em sua maioria mulheres, e muitos vinculados à práticas de agricultura familiar e trabalhos realizados dentro do próprio território como fabricação de peneiras, colheres de pau, artesanato com sementes, construção de peças com argila, culinária e medicina tradicional. Todos consentiram o registro e uso de suas imagens, falas e nomes, sem necessidade de anonimato para esta pesquisa.

Técnicas

Com base nas informações discorridas acima, esta pesquisa se caracterizou como uma pesquisa de campo, que se trata de um método que permite construção de informações dentro do ambiente onde o fenômeno ocorre, possibilitando a observação, levantamentos e estudos

analíticos sobre a temática (Severino, 2013). O percurso metodológico da realização da pesquisa foi realizado por diferentes rotas: inicialmente foi realizada inserção no território e início da construção de diário de campo, mediante participação em atividades pelas lideranças comunitárias na aldeia; além disso foram realizados encontros em grupo com os idosos da Aldeia da Monguba, para que fossem construídos diálogos a respeito das categorias de pesquisa através de círculos de cultura com os Troncos Velhos Pitaguary da Aldeia Monguba (CE).

Para efetivação da primeira rota, foram realizadas visitas ao território Pitaguary de Monguba, localizado no município de Pacatuba (CE). Minha postura foi orientada pela observação-participante, a qual aposta na potência da criação de vínculos no processo de inserção, proporcionando aprendizado a partir do contato com as práticas que circulam no território. Araújo (1996) aponta que esta técnica diz respeito a um esforço de pesquisa que se volta à compreensão da diversidade de significados da vida social em determinado contexto. Para o autor, a observação-participante é fundamental para processos de pesquisa em Psicologia Comunitária, uma vez que orienta aos pesquisadores a busca pela inserção na comunidade de maneira a ultrapassar os limites da relação sujeito-objeto do método cartesiano (Araújo, 1996).

Entretanto, Spink (2007) ressalta a importância dos limites éticos da técnica. A autora nos recorda de que a observação-participante é uma ferramenta das Ciências Sociais que teve seu uso associado à curiosidade ocidental, onde o observador-pesquisador colocava os participantes de pesquisa em posição de outro exótico em relação ao seu habitat cultural. Portanto, é importante questionar o que é a observações dos pesquisadores e os problemas éticos que podem estar relacionados à essa inserção. Para a autora, a observação como estratégia de pesquisa em um método cartesiano preza a distância entre sujeito e objeto, demandando do observador uma postura de suposta neutralidade. Entretanto, a participação

propõe a construção de vínculo, a partir de uma atitude empática, o que rompe com a possibilidade de uma observação neutra (Spink, 2007).

Para a construção desta pesquisa, não considerei as pessoas como objetos, e sim como sujeitos ativos e envolvidos no processo da pesquisa. Dessa forma, a observação-participante só ocorreu em espaços e momentos em que fui convidada por esses sujeitos. Além disso, não houve observação passiva e externa às atividades, mas envolvimento direto com os contextos, com as demandas, através da construção de vínculos com as pessoas da comunidade, ou seja, pude aprender e conhecer a realidade muito mais pela participação do que por qualquer observação neutra e distante, afastando a técnica da lógica objetificante da ciência colonial.

Para o registro das observações, foi iniciada a construção de um diário de campo, descrito por Pereira e Maheirie (2024) como estratégia para relatar a processualidade, o contato com o território e participantes, registrando informações, reflexões, e mapeando experiências e aprendizados dos encontros. As autoras afirmam que, para além de registro de informações, o diário de campo é também um espaço para registro de experiências, onde se pode relatar a maneira como os processos estão sendo vivenciados. Dessa forma, o diário é uma possibilidade de construção poética e criativa que descreve o que foi vivido e torna possível “a (re)criação de sentidos para o(a) próprio(a) pesquisador(a) e para quem terá acesso a sua leitura” (Pereira & Maheirie, 2024, p. 255).

As autoras pontuam que muitos teóricos tratam o diário de campo apenas como uma técnica de pesquisa, entretanto elas apontam que, por se tratar de um registro do processo de pesquisar, o diário de campo ultrapassa a ideia tecnicista e se torna uma investigação deste processo, possibilitando também uma constante avaliação. Dessa forma, as autoras entendem que a técnica de diário de campo é “um espaço de produção de linguagem, portanto, um espaço que possibilita compreender a produção de sentido no cotidiano” (Pereira & Maheirie, 2024, p. 256).

Medrado et. al. (2014) nos provocam a considerar o diário de campo como um companheiro de pesquisa, ou até mesmo um participante deste processo. Enquanto uma prática discursiva, o diário se entrelaça àquele(a) que o narra e de quem o lê, assumindo assim muito mais do que uma relação de linguagem e ação:

São objeto de amor e ódio, a depender do momento de construção da pesquisa.

São objeto de curiosidade por aqueles que alimentam o desejo de acessá-lo. Teme-se perdê-los, como a um amigo. Enfim, eles se constituem em ações que, portanto, produzem efeitos, mobilizam afetos, são atuantes em jogo (Medrado et. al., 2014, p. 277).

Apesar do caráter narrativo e artesanal de um diário de campo, os autores ressaltam que é importante considerar o rigor dos relatos descritivos não apenas para ater-se a uma suposta objetividade científica, mas explicitar o passo a passo da investigação e da análise para que seja possível estabelecer diálogos sobre o tema pesquisado com outros pesquisadores e estudiosos. Para os autores, portanto, o diário de campo deve uma riqueza descritiva e argumentativa sobre os percursos seguidos, decisões tomadas e mudanças de rota do(a) pesquisador(a) em seu trabalho (Medrado et. al., 2014).

Os diários de campo desta pesquisa foram redigidos após cada uma das idas ao território, fosse para os encontros com os idosos ou para atividades para as quais fomos convidados ou auxiliamos na organização, a exemplo do intercâmbio entre idosos das demais aldeias, a festa da Mangueira Sagrada ou a abertura da exposição “Somos Todos Benício Pitaguary”. Os diários foram construídos em caráter narrativo, descrevendo as atividades realizadas, os participantes presentes, as experiências compartilhadas, as angústias de pesquisa, as ideias, histórias e falas mais pertinentes dos participantes.

Para a construção desta pesquisa, foram realizados grupos de encontro articulados como círculos de cultura com os Troncos Velhos. As atividades aconteceram dentro do

território, na Casa de Apoio Indígena. Elas foram grupais e de caráter semiestruturado, considerando a fluidez dos processos dos participantes, visando compreender as concepções de Bem Viver e resistência que circulam no território Pitaguary, considerando suas trajetórias e narrativas de vida. Os encontros foram registrados, além de forma escrita no diário de campo, através de vídeos, gravação de áudio e fotografias, e armazenados para análise posterior.

De acordo com Aragão Pinheiro et. al. (2012), o círculo de cultura foi criado pelo educador e filósofo Paulo Freire como estratégia de ensino e compreensão da realidade, e é utilizado na Psicologia Comunitária como estratégia de facilitação de atuações socialmente comprometidas, onde os processos grupais promovem a interação, problematização, compreensão e atribuições de sentido das relações e situações cotidianas em um contexto. A estratégia se sustenta em uma premissa de que, ao assumir uma postura crítica, é possível alcançar importantes transformações sociais.

Na prática, os círculos de cultura acontecem a partir de encontros em grupo, os quais são mobilizados por palavras geradoras, as quais fazem parte dos modos de vida e cotidiano dos(as) participantes. Essas palavras são utilizadas para promover reflexões acerca desses modos de vida e das possibilidades de enfrentar adversidades e consolidar os aspectos positivos identificados nas comunidades (Aragão Pinheiro et. al., 2012).

A ideia de círculo remete não apenas à disposição dos participantes no ambiente onde ocorrem os encontros, mas também à possibilidade de circularidade do compartilhamento de ideias e compreensões da realidade em um contexto de relações horizontais. Já a noção de cultura se trata do respeito aos saberes, práticas e experiências dos participantes do grupo, assim como o entendimento de que o grupo é um espaço de construção coletiva de conhecimento e de vínculos comunitários (Aragão Pinheiro et. al., 2012).

Os círculos de cultura desta pesquisa aconteceram quinzenalmente com os idosos Pitaguary da aldeia Monguba na Casa de Apoio Indígena, onde, sempre em disposição circular, nos reunimos e realizamos momentos de partilha de práticas, vivências, trocas, contação de histórias, construções estéticas como oficinas com argila, pintura, bordado, além da discussão de temas pertinentes propostos pela equipe de pesquisa e também pelo idosos, como saúde mental, espiritualidade, medicina e culinária tradicionais, identidade indígena Pitaguary, além de memórias de luta e resistência da comunidade.

Análises

Para analisar as informações desta pesquisa foi utilizada a análise fenomenológica interpretativa (AFI). Conforme apontam Breakwell et. al. (2010), a AFI é uma estratégia de análise de dados utilizada comumente em pesquisas que possuem materiais qualitativos, e através dela há uma tentativa de analisar, identificar e reportar possíveis padrões de informações, considerando em primazia os significados que eventos, lugares, pessoas e/ou objetos têm, a partir do ponto de vista dos participantes da pesquisa.

Para os autores, através da AFI, é possível identificar os temas presentes nas interações com o grupo de participantes, compreendendo como os indivíduos atribuem sentido às suas experiências, além de compreender também como os temas surgiram no contexto de pesquisa, considerando o diálogo com diferentes agentes (participantes da pesquisa, colegas de trabalho, orientadores, dentre outros), sob a influência do contexto sócio-histórico-cultural em que participantes e pesquisadores estão inseridos (Breakwell et. al., 2010).

Os autores afirmam que estudos realizados por meio da AFI geralmente estão voltados a grandes questões, as quais possuem consequência ou influência significativas para os participantes da pesquisa, seja em caráter permanente, seja em um momento específico de

suas vidas. Tais questões são frequentemente transformadoras, conectando-se diretamente à autopercepção e ao senso de identidade das pessoas participantes (Breakwell et. al., 2010).

Para esta pesquisa, foi utilizada a AFI, e foram analisadas as informações presentes nos diários de campo e nos diálogos e falas dos círculos de cultura com os Troncos Velhos. As informações foram transcritas a partir das gravações de áudio e vídeo dos encontros e posteriormente analisadas. Os autores orientam que a primeira etapa da AFI deve partir de uma imersão total nas informações até que seja possível “obter evidência da elaboração de significado por parte do participante com respeito ao assunto que está sob investigação, e ao mesmo tempo, documentar sua própria elaboração do significado enquanto pesquisador” (Breakwell et. al., 2010, p. 331) e afirmam que a cada leitura é esperada uma imersão mais profunda, tornando a pesquisadora cada vez mais sensível ao que está sendo dito.

A seguir, deve ser construída uma exposição narrativa da interação entre a atividade interpretativa e o relato que os participantes fazem de suas experiências, com o objetivo de estabelecer uma relação entre a descrição das informações de pesquisa e os diferentes níveis de interpretação, sempre diferenciando as palavras dos participantes e da pesquisadora (Breakwell et. al., 2010). Esta etapa demanda fluidez e maleabilidade para transitar entre informações construídas no diário de campo e aquelas que emergiram nos encontros com os Troncos Velhos.

Considero que uma análise de conteúdo temática partiria de uma atitude colonizadora de construir informações e tentar encaixá-las em categorias pré-definidas. Portanto, a proposta de uma análise fenomenológica interpretativa mostra-se mais coerente para a postura implicada desta pesquisa, a qual pretende promover a valorização da história oral e práticas tradicionais comunitárias (Smith, 2018), considerando a trajetória de luta e resistência do povo Pitaguary, tendo como âncora os saberes existentes na ancestralidade e coletividade da comunidade, os quais ultrapassam teorias acadêmicas.

Considerações Éticas

Esta pesquisa foi um desdobramento do projeto de pesquisa guarda-chuva intitulado “Detecção de Agravos e Fatores de Proteção em Saúde Mental de Populações Indígenas e Quilombolas do Ceará”, vinculado à Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências - ReaPODERE (UFC/UniLab), e possuiu financiamento da Fundação Oswaldo Cruz, para a qual realizei a curadoria de conteúdos em 2023, para a construção de um curso autoinstrucional intitulado “Detecção, Tratamento e Promoção da Saúde Mental para populações indígenas na Atenção Básica e Saúde Indígena”, além do financiamento da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior em 2024.

Foram seguidos todos os critérios éticos previstos na Resolução no 510, de 07 de abril de 2016, homologada pelo Conselho Nacional de Saúde, que dispõe sobre atividades de pesquisa em Ciências Humanas e Sociais, tais como emissão de termo de consentimento livre e esclarecido para as participantes, além de submissão do trabalho ao Comitê de Ética e Pesquisa através da Plataforma Brasil.

Resultados e Discussões

Algo que pude aprender com a comunidade foi ressignificar aquilo que sempre entendi como conhecimento. Vítima do adestramento-colonização (Bispo dos Santos, 2024) sempre busquei em registros acadêmicos escritos o que considerava necessário para acessar diferentes saberes. Entretanto, no chão da aldeia, para aprender, hoje entendo que é necessária abertura à experiência, ao encontro e aos afetos. É necessária a tentativa de uma escuta descolonizada, a qual considera a oralidade a principal ferramenta de transmissão de conhecimento ancestral (Diogo et. al., 2023). E foi assim que pude me aproximar das compreensões do que é ser Tronco Velho e da trajetória de luta e (re)existência do Povo Pitaguary a partir de suas práticas ancestrais de Bem Viver.

Durante todo o percurso de pesquisa fiz registros fotográficos, os quais simbolizam a beleza e a potência dos encontros e afetos que me atravessaram enquanto pesquisadora. O processo de registrar imagens foi muito afetivo para mim, uma vez que possuo uma relação especial com fotografia que decorre de muito tempo. Para a construção desta pesquisa, as fotografias tiveram papel de suporte para os momentos em que a escrita não fluiu como eu desejava, além de simbolizarem recortes de memórias dos encontros com o grupo. Vi no registro fotográfico a possibilidade de materializar momentos que poderão ser rememorados não apenas por mim, mas principalmente pela comunidade.

O foco das atividades seguiu as demandas inicialmente apresentadas pelas lideranças do território, além de sempre considerarmos os interesses dos idosos participantes do grupo. Algumas das atividades foram rodas de partilha de histórias e trajetórias de vida, práticas corporais de alongamento e movimento, preservação de memória, construção de redes de apoio e criação de momentos de Bem Viver. Também foram realizadas atividades ocupacionais como artesanato com argila, bordado, colagens e culinária, além de rodas de conversa sobre saberes e práticas ancestrais como cultivo de ervas medicinais, escalda-pés,

chás e receitas, além de eventos integrativos em datas comemorativas, a exemplo a festa junina, a festa da Mangueira Sagrada e a celebração natalina.

Figura 1

Chuva e oração



Nota. Momento de oração ao final do encontro em 22 de março de 2024. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 2

Mãos à obra



Nota. Oficina com argila co-facilitada por Sibebe Cardoso em 08 de maio de 2024. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 3*Forró pé-de-serra*

Nota. Festa junina dos Troncos Velhos Pitaguary em 21 de junho de 2024. Foto de Shelda Lisboa. Fonte: acervo dos Troncos Velho Pitaguary, 2024.

Figura 4*Trançando palha*

Nota. Oficina de peneiras artesanais facilitada pelo Tronco Velho Zeca em 30 de agosto de 2024. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 5*Adoçando a vida*

Nota. Oficina de doce de mamão facilitada pelo Tronco Velho Francisco Edvaldo da Silva em 13 de setembro de 2024. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 6*Encontros e reencontros*

Nota. Intercâmbio integrativo de Troncos Velhos Pitaguary na palhoça da aldeia Santo Antônio em 23 de setembro de 2024. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 7*Bordando histórias*

Nota. Oficina de bordado e pintura em tecido com Troncos Velhos e Curumins Pitaguary da escola Ita Ara em 11 de outubro de 2024. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 8*Celebração*

Nota. Celebração natalina dos Troncos Velhos Pitaguary em 27 de dezembro de 2024. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 9

Iniciando os trabalhos



Nota. Roda de conversa de acolhida e início de semestre em 14 de fevereiro de 2025. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2025.

Figura 10

Ouvidos atentos



Nota. Defesa comunitária de mestrado de Larissa Pellicer em 28 de fevereiro de 2025. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Figura 11*Remédios da terra*

Nota. Oficina de álcool preparado e repelente natural facilitada pela Tronco Velho Valdira em 11 de abril de 2025. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2025.

A seguir, durante a discussão, esses registros fazem parte da narrativa, a qual está organizada principalmente em função do que foi falado pelos participantes nos encontros com o grupo, considerando a circularidade das narrativas na comunidade e do quanto as categorias de pesquisa se manifestaram explícita e implicitamente entrelaçadas. Enquanto pesquisadora, me deparei com o desafio de me aproximar da maneira como o discurso é construído no território.

Krenak (2023) auxilia a metaforizar este processo. A construção da escrita acadêmica se assemelha ao que o autor aponta como a mente reta, concreta e urbana. Entretanto, no território as narrativas se assemelham aos rios, constantemente fluidos e móveis, seguindo o próprio curso, muitas vezes distanciando-se das possíveis tentativas de canalização e represa camufladas em curiosas perguntas de pesquisa. Os discursos no território me responderam

através de falas ricas, sagradas e espirais, as quais não seguiram um fluxo contínuo e linear, mas o próprio caminho.

Como tentativa de valorizar e fortalecer tais discursos, aqui estão transcritas algumas das principais falas de lideranças indígenas Pitaguary, em sua maioria Troncos Velhos, que estiveram presentes durante os encontros do grupo e nos honraram com a partilha de suas trajetórias individuais e coletivas de luta e resistência, além de nos ensinarem um pouco da vastidão de seus saberes ancestrais de Bem Viver, contemplando esta pesquisa. A seguir, darei ênfase especial a dois encontros com o grupo de Troncos Velhos, os quais contribuíram de maneira singular para ampliar as minhas compreensões dos modos de vida Pitaguary e de sua trajetória de levante, retomada e resistência.

Troncos Velhos e o Bem Viver Pitaguary: a sustentação da aldeia

O primeiro encontro do grupo de Troncos Velhos do qual fiz parte, junto aos colegas Ailton e Larissa, aconteceu em uma atividade de construção de autorretratos na Casa de Apoio Indígena. A ideia da construção coletiva de autorretratos dos idosos que participavam do grupo partiu dos colegas como uma proposta de fortalecimento da identidade dos Troncos Velhos enquanto guardiães e guardiões dos saberes e memórias de luta e resistência do povo Pitaguary (Diário de Campo, 2024). Até então a minha compreensão sobre a trajetória de resistência dos Troncos Velhos era muito superficial, considerando que eu ainda estava em processo de inserção junto ao grupo.

Conforme a proposta inicial dos colegas Ailton e Larissa, os idosos deveriam levar fotografias reveladas e guardadas nos álbuns de família, através das quais pudessem contar histórias de seu passado e/ou da aldeia. Entretanto, considerando que as fotos ficariam nas molduras e expostas na casa de apoio, os idosos optaram por serem fotografados no presente. Essa atividade aconteceu de maneira processual, mediante três encontros, nos quais os idosos

construíram manualmente molduras com diferentes tipos e cores de papel, foram fotografados pela equipe de pesquisa, e posteriormente penduraram seus retratos em um espaço da casa de apoio indígena. Durante esse processo, foi possível ouvir relatos de alguns dos participantes sobre suas vivências na comunidade, criando assim relações de confiança e estabelecendo vínculos com o grupo. Cada participante construiu a própria moldura de maneira singular, dando espaço à criatividade e possibilitando também a interação entre eles e também com a equipe (Pellicer, 2025).

Figura 12

Orgulho e identidade



Nota. Momento de construção grupal das molduras. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

No terceiro e último encontro desta atividade, os participantes do grupo, um a um, penduraram seus retratos emoldurados em uma árvore pintada na parede do salão principal da casa de apoio indígena, simbolizando os Troncos Velhos que sustentam a aldeia, guardiães e

guardiões da memória e saberes Pitaguary. E em seguida, houve uma roda de conversa para partilha de histórias e experiências que emergiram a partir da atividade (Pellicer, 2025). Neste momento, ouvindo as falas deles e delas, pude me aproximar da trajetória de resistência da comunidade.

Figura 13

Árvore dos Troncos Velhos Pitaguary



Nota. Salão principal da casa de apoio indígena onde estão pendurados os retratos dos Troncos Velhos. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Nas palavras de Liduina, liderança tradicional Pitaguary, conhecida como Mãe da Aldeia e esposa do Pajé Barbosa:

- O Tronco Velho é o que tem mais experiência. Nós que temos a terceira idade, temos o que contar. Eu acho que cada um de nós que estamos aqui tem uma história para contar, né? Eu já passei por muita coisa. Coisa boa e difícil também. E eu tô aqui pra ensinar. Às vezes um menino diz assim “olha isso, quem foi que lhe ensinou?”,

“foi minha avó, foi meu avô”. E eu acho que nós ‘tem’ muita história pra contar. A minha felicidade é grande de estar com vocês aqui.¹

Figura 14

A mãe da aldeia



Nota. Retrato de Liduina Pitaguary. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Liduina continua:

- O Tronco Velho teve todo um trabalho que começou, um trabalho, uma arte. Aí dali você ensinou seus filhos, seus netos. Porque enquanto você tá ali, que nem Seu Zeca. Seu Zeca trabalha com colher de pau. E aí tem vários trabalhos. Sabe traçar roçado, sabe limpar, sabe queimar, sabe cortar, sabe limpar. Tem trabalho de peneira também. Quer dizer que ali ele já vem ensinando. Ele se sente ali, aquele professor, né? Porque

¹ Maria Liduina da Costa Silva em trecho de comunicação oral em 22 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

tá ensinando. Quer aprender? Vai pra perto dele quando ele tá trabalhando. E ali fica a lembrança daquele Tronco Velho que lhe ensinou.²

Figura 15

Professor Zeca



Nota. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Liduina faz menção ao Zeca, como ele prefere ser chamado, um dos participantes do grupo. Sempre com um grande sorriso no rosto, ao chegar na Casa de Apoio Indígena nos cumprimentava com uma saudação dizendo “tudo bem, graças a Deus, e melhor agora que tô encontrando vocês com saúde!”. Considerar um Tronco Velho um professor, como Liduina afirma, é compreender que o conhecimento não está presente apenas dentro da lógica ocidental acadêmica, mas está presente na ancestralidade e na experiência das pessoas mais velhas, as quais transmitem seus saberes aos demais.

² Maria Liduina da Costa Silva em trecho de comunicação oral em 22 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Em consonância ao que Liduina nos aponta, Rodrigues (2016), a partir de vivências com Troncos Velhos do povo Tremembé de Almofala (CE), nos convoca a ampliar as compreensões sobre o que é o conhecimento. O autor afirma que os saberes tradicionais resguardados pelos Troncos Velhos são produzidos e compartilhados pelas comunidades, as quais incluem suas relações com o território e dizem respeito a tudo que é feito e dito, passando assim os conhecimentos de gerações em gerações.

A anciã Cristina Gaving, do povo Kaingang, localizado no estado do Paraná, relatou durante entrevista para um documentário para o Ministério dos Direitos Humanos que sua mãe trançava balaios de palha para vender e conseguir comprar alimentos para sua família, ofício manual que Cristina aprendeu e que hoje transmite esse saber para mulheres mais jovens de seu território (Ministério da Saúde, 2019). Em consonância ao que Liduina nos traz a respeito da concepção de Tronco Velho, Cristina aponta que os mais velhos de seu povo passam de geração para geração os conhecimentos ancestrais.

Nesse sentido, a oralidade se apresenta como a principal ferramenta de transmissão e preservação dos saberes tradicionais. Tendo em vista que, as narrativas de memória atribuem sentido às experiências vividas pela comunidade, são elas que resguardam as práticas de cuidado e resistência existentes no território desde tempos imemoráveis. Dessa forma, a transmissão de saberes nos contextos comunitários acontece através da história oral, transgredindo a lógica colonial, a qual considera válida apenas o conhecimento que segue rigor científico branco, elitista e europeu (Castro & Mayorga, 2019).

Valdira, liderança tradicional Pitaguary, membro do conselho de saúde indígena e integrante do grupo de Troncos Velhos também nos contemplou com sua compreensão de ser Tronco Velho:

- Hoje tá aqui 'nós' em cima da terra né, Troncos Velhos, agradecendo a Deus por ter essa idade. Eu agradeço a idade que eu tenho. Porque o Tronco Velho tem filhos,

netos, bisnetos. Aí a gente tem aquela alegria de hoje ter aquela idade e ter a família que vai ficar na terra pra fazer o que nós fizemos quando a gente tava aqui. Aí, nós, nessa idade, de cima da terra, conversando, aprendendo o que é ser mãe, cuidar de uma casa, cuidar de filho, cuidar de neto, cuidar de doença, dar remédio disso, daquilo, de folha, de raiz, de casca. Agradeço muito também minhas parceiras, porque elas aqui são primas, eu fui casada com o tio dela, sou prima do pajé, e aqui tudo se criou, tudo junto, tudo aqui nessa redondeza, eu conheci uma por uma, e hoje nós estamos aqui conversando, se alegrando, passando nossas maravilhas.³

Figura 16

Dona Valdira



Nota. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

³ Maria Valdira Batista da Silva, em trecho de comunicação oral em 22 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

A partir das noções introduzidas por Valdira e Liduina, é possível compreender que, na comunidade, o Tronco Velho possui um papel estruturante de ensino, de legado e vínculo comunitário. Dessa forma, os mais velhos do território são vistos como aquelas e aqueles que possuem não somente experiência de vida adquirida com a idade, mas uma sabedoria ancestral única, advinda de suas vivências de luta e resistência, como apontado por Liduina:

- A aldeia representa para mim uma mãe, porque é uma luta muito grande que nós estamos vencendo, devagarinho a gente vai vencendo, e vamos esperar mais coisas boas também, porque a gente vai lutando e lutando, e vai acontecendo mais coisa boa, vai acontecendo o que a gente quer que aconteça de bom. E é ensinando os filhos, ensinando o povo da aldeia, puxando pra reunião, ensinando a luta. E isso é o que é bom para nós. A mãe abraça todos. Muitos dos que começaram comigo, muitos já se foram, inclusive o Barbosa né. Aí foi o José Adriano, o Seu Targino, o João Vitor, agora foi o Seu Manoel Pereira, que era outro também, Luiz Felismino, tudo foi lá do começo, né? É o tipo de coisa que você vai numa reunião, mas não sabe se volta, né? Que é uma coisa que você vai lutar contra as pessoas lá de cima, né? E aí foi aumentando, foi aumentando, aqui acolá vinha uma família, vinha outra, entendeu? E aí nós começamos a lutar. Não tinha nada, não tinha nada, e nós lá na nossa luta. E hoje conseguimos esse posto, né? Nós temos também os carros (da saúde indígena). Através de que? A força, a união. Porque começamos só, mas hoje em dia? E se nós botarmos nossos netos, nossos filhos? Ensinar. Aquela luta que eu comecei, que eu viajava com o Barbosa, hoje eu não posso mais estar nessa luta, por isso boto meus filhos. Não ensinei? Eles agora vão botar pra frente. E cada um de vocês é que vão ensinar filhos e netos, bisnetos. É o modo de trabalhar, o modo de viver, a união.⁴

⁴ Maria Liduina da Costa Silva em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Figura 17*Pajelança Pitaguary*

Nota. Pajé Alex Pitaguary (esquerda), Majé Liduina (centro), Pajé Nádia (direita) e Pajé Francilene (abaixo) durante a Festa da Mangueira Sagrada de 2024. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

No trecho acima, Liduina fala a respeito da trajetória de levante do povo Pitaguary, apontando que a resistência enquanto luta política ganhou força durante sua juventude, e que esteve presente durante todo o processo junto a companheiros indígenas, enfatizando a

importância da união como o modo de viver essencial para a continuidade da luta. Liduina também nos fala a respeito da ancestralidade e da importância de filhos e netos como as gerações herdeiras dessa trajetória histórica.

Em consonância à fala da amiga e companheira de luta, Valdira complementa:

- Tem gente que diz assim “não, não é obrigado ensinar meu filho isso aí”. É, é obrigada. Se seu nome tá no livro de indígena, se é indígena, você tem a obrigação de ensinar seu filho. Porque o índio não é só os veteranos, só os troncos aí não. O índio é o novato, é o novato, né? Porque é quem vai ficar para a história. Mas eu acho que é obrigação, porque nós vamos estar aqui, nós vamos ter o nosso final, aí o jovem tem que ser ensinado a como é que os índios antepassados tinham as suas lutas. Era o ritual, eram suas dinâmicas, eram seus artesanatos, né? Hoje eu não posso fazer por causa da minha mão. Olha, eu cozinhei. Eu cozinhei tanto no pé do fogão pra índio, que hoje eu tô aqui. Meus dedos ‘é’ tudo dormente. É tudo dormente. Qualquer coisinha no pé do fogão, eu me queimo logo. Porque eu não vou sentir. Mas tá aí, elas quem sabem. Barbosa, eu, a Liduina, a Nádia, a Francilene, a Rosa, a Keca, nós ‘era’ e ainda ‘somos’ da luta. Ainda ‘somos’ da luta, né? Aí, pra isso, temos que ensinar pro nosso povo, temos que falar, conversar, reunir. Porque hoje em dia não é todo jovem que quer se meter em certas coisas não, viu? Eu tenho uma menina, que é ela quem é pra ficar no meu lugar. Aliás, eu tenho duas. Mas a mais velha, ela não... Ela é índia, ela participa. Mas pra dizer assim “eu vou prestar atenção, vou me sentar, contar aquela história da minha avó”, ela não é disso não. Agora... a pequena, eu vou te contar. A pequena ainda fala muito melhor do que eu.⁵

⁵ Maria Valdira Batista da Silva, em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

As falas nos orientam a pensar sobre a importância da ancestralidade e coletividade como práticas de Bem Viver, as quais revelam elementos fundamentais da trajetória de luta e resistência delas. Em consonância ao que aponta Pellicer (2025), aqui considero que essa trajetória não é apenas individual ou coletiva, mas é ambas as coisas simultaneamente. Como relatado por Liduina e Valdira, “puxar reunião” e “ensinar a luta” diz respeito a um legado para gerações futuras. Entretanto, existe uma queixa de que os mais jovens não estão implicados com a continuidade deste legado, fato que parece afetar bastante possíveis aproximações entre as gerações de filhos e netos com seus pais e avós Troncos Velhos (Diário de Campo, 2024).

Segundo Munduruku (2025), ao pensarmos essa transmissão de saberes, é importante salientar que as sociedades ocidentais veem o tempo a partir de uma compreensão de linearidade, a qual que caminha apenas para a frente, e por isso, segundo o autor, pouco valor é dado às pessoas mais velhas. Entretanto, nas culturas ancestrais, se dá mais valor aos mais velhos porque o tempo é visto como um caminho circular, onde os idosos contam as histórias, levando os jovens ao passado, para que se possa atualizar o presente. Dessa forma, segundo o autor, os Troncos Velhos são um ponto de ligação com a ancestralidade, responsáveis por educar a alma dos mais jovens.

Podemos inferir que a influência da cultura ocidental capitalista violenta as relações de transmissão de saberes de povos originários dentro de seus territórios. Os mais velhos parecem encontrar dificuldades em se conectar com os mais jovens e transmitir as histórias de luta de seus territórios e saberes de seus povos. Importante ressaltar como o uso excessivo do celular influencia na perda de interesse da juventude indígena em aproximar-se da luta e dos modos de vida ancestrais de sua comunidade e de sua cultura, fato denunciado em conversas informais durante os encontros com o grupo de Troncos Velhos Pitaguary (Diário de Campo, 2024).

- Pois é. E aí, é assim, nós temos que ajeitar nosso povo pra fazer todo esse processo. Porque Barbosa, o Daniel, o Zé Adriano, tudo era um pessoal que sabia, entendia, e hoje nós ‘sabe’ e ‘entende’ também, de vida, nossas reuniões, de nossas festas, nossas retomadas. Eu fui muito dedicada no negócio de retomada e hoje eu estou aqui. Estou aqui como eu não tô muito de sobreviver não, mas o que dá pra fazer, eu faço. Vamos retomar em tal canto? Vamos! Vamos fazer reunião, eu digo, eu faço questão de reunião. Porque a reunião aqui dentro da nossa aldeia é previsto, tem que ser sagrado. Porque a reunião de comunidade é uma reunião pra tratar de assunto da comunidade. Eu sou do conselho local de saúde, tá com oito anos que eu sou do conselho. Sei que o Conselho Local de Saúde é pra tratar de assunto da saúde. Pra tratar de assunto da saúde. E isso eu ainda tô indo no Conselho. E aqui e acolá eu tô indo pra reunião, quando chamam, quando convidam. Mas eu não abaixo minha cabeça de jeito nenhum. E eu tenho um privilégio comigo, eu sou dedicada ao índio e eu gosto de ser índio e hoje estou na minha luta o tempo que eu puder. Quando eu não puder mais é porque eu não posso mais, mas enquanto eu puder me mexer, nós estamos na luta em qualquer canto que seja. Porque eu me orgulho e é com todo orgulho que eu gosto da minha lei.⁶

Ainda durante a atividade de construção dos retratos, Valdira faz menção ao processo de emergência étnica que ocorreu não apenas com o povo Pitaguary, mas com diversos outros povos indígenas do Nordeste, os quais vivenciaram, e ainda vivenciam, um processo de reorganização das identidades a partir dos conflitos socioambientais pela garantia de seus direitos (Silva, 2003). Neste momento, ouvi pela primeira vez a palavra ‘retomada’ quando se

⁶ Maria Valdira Batista da Silva, em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

falava a respeito das memórias do levante Pitaguary, a qual, tempos depois, eu teria uma compreensão maior e mais profunda, a qual tentarei discorrer na seção seguinte desta análise.

- Um ‘pé de pau’ é uma coisa muito interessante para nós. Nossa luta começou debaixo dos ‘pé de pau’. Enquanto a gente se reúne para ter uma unidade de saúde, ou quando se reúne pra ter outros tipos de coisa, sempre é debaixo dos ‘pé de pau’. O pé de pau é coisa da natureza, de tudo que a gente usa, o índio, de tudo que ele traz, é da natureza, é da Mãe Terra, o que nós ‘come’ hoje, o que nós ‘se alimenta’ é da Mãe Terra, e dá esse fruto pra gente de estar aqui debaixo trocando ideia, fazendo reunião. Como a Liduina falou, um pé de pau assim é igual uma mãe. Quanto mais chega índio debaixo de um pé de pau, mais cabe índio para fazer o trabalho. E eu agradeço hoje estar por aqui fazendo minhas coisas, minhas dinâmicas, meus rituais junto com meu povo. Hoje estou maravilhada, porque se eu partir hoje, eu já fiz muita coisa pra trás, já lutei muito, e estou muito satisfeita, porque é uma coisa que eu gosto em cima de mim é eu ser índia.⁷

⁷ Maria Valdira Batista da Silva, em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Figura 18*Faca cega*

Nota. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2025.

Valdira nos orienta a pensar sobre a relação dos povos originários com a Mãe Terra e do quanto a natureza está vinculada ao processo de resistência e (re)existência do povo Pitaguary. Por muitas vezes a relação dos Pitaguary com a natureza se mostrou extremamente importante, não apenas nas atividades com o grupo de Troncos Velhos, mas em caminhadas pela comunidade ou em eventos marcantes como a Festa da Mangueira Sagrada, a qual celebra o Dia do Indígena Pitaguary, em 12 de junho. Em um momento de conversa com o grupo, a Pajé Francilene, liderança espiritual e comunitária do povo Pitaguary e filha da Majé Liduina e do Pajé Barbosa, nos relatou sobre a importância da Mangueira Sagrada e da ressignificação desse ‘pé de pau’ na trajetória de luta de seu povo:

- Tem a Mangueira Sagrada, onde foi, no passado, bem estranho assim. Lá foi um palco de sacrifício, né? Então, em um tempo bem distante, teve a escravidão. Nossos bisavôs, tataravôs, teve uns que passaram pela escravidão. E aí, lá, o pessoal, quando começaram a invadir nossas terras, eles obrigavam os mais velhos a trabalhar. Aliás,

os índios trabalharam, nossos parentes, nossos irmãos. Quando eles não podiam mais, eram amarrados lá nessa mangueira, e lá era um ponto de tortura, né? Hoje em dia, pra nós, Pitaguary, lá é um lugar sagrado. É uma liberdade. É, porque é um planta onde a gente já mostra assim, nós sobrevivemos, nós estamos aqui, nós somos filhos, somos netos desse povo que ‘sofreram’ e ‘deram’ a vida por nós, né? Então, é um dos cantos mais fortes do nosso Pitaguary.⁸

Localizada na aldeia Santo Antônio, a árvore centenária tornou-se um símbolo da (re)existência do povo Pitaguary, onde no período da escravização, indígenas foram enforcados e açoitados, e que agora é um lugar sagrado de memória, espiritualidade e ancestralidade. Segundo Krenak (2023) vivemos em um mundo que demanda que estejamos profundamente conectados com a terra para tornar possíveis outras formas de existir, como é o caso da ressignificação da mangueira centenária Pitaguary. Com seu tronco extremamente largo e sua copa que se derrama sobre dezenas de outras mangueiras menores, sua sombra resguarda e protege quem estiver aos seus pés, representando a figura da Mãe Natureza e o lugar onde hoje os indígenas Pitaguary celebram sua liberdade, as memórias de sua terra e de seus ancestrais.

⁸ Pajé Francilene Pitaguary, em trecho de comunicação oral em 02 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Figura 19*Mangueira Sagrada*

Nota. Festa da Mangueira Sagrada, no Dia do Indígena Pitaguary, em 12 de junho de 2024. Imagem autoral.

Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Os relatos corroboram com o que Krenak (2022) nos aponta quando afirma que todos somos parte de um organismo maior, do qual somos filhos, e que essa relação é indissociável com a própria origem de si e do mundo. Segundo o autor, é a conexão com a natureza que possibilita que sintamos vida “nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro” (Krenak, 2022, p. 102), e assim possamos nos implicar para valorizar a vida como um dom.

Estar embaixo do ‘pé de pau’ fazendo a luta no chão da aldeia é motivo de alegria e sinônimo de proteção dos Encantados, entidades espirituais que são parte da Mãe Terra e sustentam a fé e os caminhos do povo Pitaguary, além de representar um vínculo materno com a natureza que acolhe e abraça a todos que estão na luta como filhos e filhas. Essa

relação com a montanha, com a mata, com a chuva e os ventos na serra da Aratanha mostra como o modo de vida ancestral se faz presente no cotidiano da comunidade e também na construção de seus símbolos e de sua cultura, além de ser parte da trajetória de resistência e (re)existência. A união para a conquista de direitos e para o respeito com a terra, a mata, as plantas, a serra e os animais apontam para claros exemplos do que pode ser compreendido como Bem Viver (Acosta, 2016) e como este é presente e essencial no território.

Além disso, a partir dos encontros para construção dos retratos foi possível compreender melhor, diante das trocas que tivemos, que ser um Tronco Velho diz respeito às fortes raízes que sustentam todo o território, sendo os mais velhos os guardiões das memórias de luta e resistência que levantaram o seu povo, além de serem os professores dos modos de vida Pitaguary. Essa compreensão se relaciona com a ideia proposta por Pellicer (2025), que nos convida a pensar a partir de uma metáfora botânica que se faz presente no próprio território, onde os Troncos Velhos são reconhecidos como “árvores vivas há muito tempo, são e estão profundamente enraizadas na terra, ricas em seiva, frutos e sementes, longamente ramificadas, produzindo sombra e adubo para toda a aldeia” (Pellicer, 2025, p. 67).

As experiências vivenciadas com os Troncos Velhos evidenciaram o papel fundamental que os mais velhos exercem como pilares do povo Pitaguary. Suas narrativas, práticas e ensinamentos compõem um acervo vivo de saberes ancestrais que sustentam a memória e a identidade coletiva da aldeia. A atividade de construção dos autorretratos revelou não apenas histórias pessoais, mas uma dimensão profunda de pertencimento, orgulho étnico e continuidade cultural. Assim, ser Tronco Velho não é apenas uma condição etária, mas uma posição de liderança afetiva, espiritual e de sustentação do Bem Viver Pitaguary.

A partir dos encontros e trocas com o grupo, compreende-se que os modos de vida indígenas desafiam as categorias ocidentais de envelhecimento e conhecimento. Os Troncos

Velhos se afirmam como professores do território, mestres e mestras das práticas tradicionais e guardiões de um tempo que é circular, como suas narrativas. Suas falas ressoam como sementes lançadas à terra fértil da coletividade, fortalecendo os laços comunitários e reafirmando a resistência como prática cotidiana. Valorizar essas experiências é reconhecer que a sabedoria acumulada nas raízes profundas das narrativas de vida dos Troncos Velhos é essencial para a continuidade do legado de práticas tradicionais de Bem Viver Pitaguary.

As histórias de um povo: memórias de luta e resistência Pitaguary

No início de cada semestre, eu e os colegas Ailton e Larissa fazíamos o planejamento das atividades que seriam realizadas com o grupo de Troncos Velhos. Inicialmente, nos encontrávamos com as lideranças da aldeia para uma construção coletiva de um cronograma que contemplasse os interesses da comunidade. Para o segundo semestre de 2024, uma das propostas foi a realização de oficinas facilitadas pelos próprios idosos do grupo, com o intuito de transmitir seus saberes e ensinar a fabricação de seus ofícios, tais como bordado, peneiras, repelente natural e receitas de culinária tradicional.

A análise a seguir trata do encontro do dia 30 de agosto de 2024, onde era prevista uma oficina de confecção de peneiras artesanais facilitada pelo Tronco Velho José Pinheiro da Costa, o Seu Zeca. Dos quase trinta encontros que tivemos com os Troncos Velhos Pitaguary, este foi o mais marcante para mim, não somente como pesquisadora, mas como pessoa. Os trechos a seguir são uma tentativa de fluir junto ao percurso guiado pelas falas das pessoas presentes no encontro. Essa costura foi um exercício de construção narrativa coletiva atravessada pelo meu papel de pesquisadora, mas muito mais pela oralidade característica do território e pela autenticidade e singularidade de cada pessoa que se propôs a compartilhar um pouco de sua experiência e compreensão de temas como as raízes étnicas, o levante, as retomadas, os vínculos comunitários e conquistas do povo Pitaguary. Em respeito aos

Troncos Velhos, manterei na íntegra os relatos, sem recortá-los para encaixá-los em uma linearidade, mas seguindo a circularidade de suas falas.

Estar em território é lidar com o imprevisível. É se permitir fluir com o movimento imprevisto, mas que acontece como tem que acontecer. Inicialmente, a ideia era que neste encontro fosse realizada a primeira oficina, a qual seria facilitada pelo Seu Zeca, um mestre artesão Pitaguary que por muitos anos viveu da confecção de colheres de pau, peneiras, dentre outras peças artesanais. Chegamos à casa de apoio às 13h45. Tive a grata surpresa de reencontrar Ana Maria Melo de Pinho, que foi minha professora no período de graduação em Psicologia. Ela acompanhou o grupo neste encontro porque está procurando vinculação com territórios indígenas para iniciar sua pesquisa de doutorado. Recepcionamos os participantes que foram chegando, e ao percebermos a ausência de Seu Zeca, sempre um dos primeiros a chegar, especulamos o motivo de seu atraso, e o colega Ailton considerou a possibilidade de termos que improvisar uma atividade, já que no dia anterior Seu Zeca havia confirmado a participação na oficina, mas não havia chegado ainda. Tendo em vista esse imprevisto, sugeri que seguíssemos o fluxo do movimento do próprio grupo, que já estava interagindo e relatando histórias à profa. Ana Maria. Seguimos com o acolhimento daqueles e daquelas que estavam chegando, e as conversas seguiram sobre memórias de infância e os processos de retomada. A pajé Francilene falou sobre a importância do momento em grupo para integração entre o passado e o presente, uma vez que a juventude está distante das histórias, saberes e práticas espirituais indígenas. Houve falas sobre a dificuldade do processo de reconhecimento étnico e a importância do movimento indígena para conquistar os direitos identitários perante às burocracias estatais. Este encontro foi desafiador, primeiramente pela fluidez do território, com a imprevisibilidade e necessidade de adaptabilidade, mas também pela

necessidade de uma escuta muito sensível e atenta aos discursos espirais e circulares, que seguiam seu próprio fluxo de ideias, convidando a quem ouvia a deixar de lado a necessidade de linearidade e confiar na confluência do próprio grupo (Diário de Campo, 2024).

Figura 20

História inesperadas



Nota. Encontro do grupo de Troncos Velhos no dia 30 de agosto de 2024. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

- Quando começou a falar desse negócio de índio aqui, a gente não sabia nem o que era aqui, né? O pessoal que fazia parte, era o pajé, que já faleceu, né? O Daniel, o Zé Adriano, né? Que já faleceu também. Aí a gente ia pro fórum, porque eles queriam expulsar ‘nós’ da terra e ficar só eles, que vinha um trator para derrubar as casas. Mas a gente achava que era porque naquela época não tinha estudo. Aí eles começaram a pesquisar, o José Adriano e o pajé Barbosa, e descobriram que a minha avó era

Tapuya, ela era índia mesmo legítima, por isso que ela não falava que nem ‘nós’. Aí eles pesquisaram e descobriram. Não é ‘negócio de’ chegar e dizer “eu sou índia”. Foi feita pesquisa por família, né? A gente teve uma avaliação de dois anos, dois pra três anos. E participava de reunião, fazia as coisas pra poder se cadastrar. Hoje tá mais fácil. Mas no meu tempo foi mais difícil. Tinha que fazer tipo um estudo pra gente se cadastrar direito. A gente vivia no meio do mundo, gente, fazendo manifestação na Funai, que nesse tempo era Funasa, e era em retomada, todos os anos a gente ia fazer manifestação no Dragão do Mar, e não só a gente aqui não, era muitos índios do estado do Ceará todinho. Hoje é que o negócio tá enfraquecendo mais.⁹

O trecho acima é um relato de Maria de Fátima Andrade, uma das integrantes do grupo de Troncos Velhos. Fátima viveu da agricultura durante sua infância e adolescência junto à sua família, e após casar-se, tornou-se cuidadora do lar e mãe de sete filhos, dos quais ela sempre demonstrou muito orgulho. Neste primeiro momento de sua fala, ela traz um pouco do que foi o processo de emergência étnica (Silva, 2003) no território Pitaguary, atravessado por burocracias estatais que tornaram esse processo mais difícil, demandando um movimento organização para luta política.

⁹ Maria de Fátima Andrade em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Figura 21*Fátima Pitaguary*

Nota. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Valdira complementa a fala da amiga, apontando as consequências da pandemia como fator enfraquecedor do movimento de luta dos Troncos Velhos no território Pitaguary:

- Desde a pandemia pra cá né, porque a tal pandemia era tudo trancado. Não era pra receber ninguém. Até porque também parou de vir gente de fora. Porque essa casa de apoio aqui, ela foi feita pra isso. Reunião, manifestação, o acolhimento dos índios que vinham de fora. Isso aqui foi feito pra isso mesmo. A nosso favor. Era o que a gente queria aqui dentro, a gente tinha que se reunir, fazer reunião sobre a comunidade, sobre ali o colégio, a saúde, e mais e mais. Era coisa da gente apoiar os que vinham de fora.¹⁰

¹⁰ Maria Valdira Batista da Silva em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Fátima continua:

- Nós ‘tinha’ um encontro aqui, que nem nós ‘tem’ agora, só que quem bancava tudo era a prefeitura, a secretaria. Vinha o pessoal, vinha lá a equipe, vinha a cabeleireira, vinha gente pra massagem, fazer unha, fazer pintura, tudo no mundo. E as merendas ‘vinha’ tudo de lá.¹¹

Valdira finaliza:

- Elas traziam bastante essas coisas pra gente, porque não é a primeira vez que nós temos esse encontro. Já teve encontro muito rico, porque da outra vez a gente viajava pra fora. A gente ia pra Baturité, ia pra Ocara, tudo a gente ia, né? Tudo por causa dessa tal de pandemia que fechou o tempo e não teve mais nada. Aí agora a gente precisava mesmo, aí a gente pediu pra fazer outra equipe com a gente pra memória dos nossos Troncos Velhos. Porque eu, da minha parte não, eu não vou viver só na minha casa cozinhando feijão e dormindo ao meio-dia. Eu sou aquela pessoa que eu gosto de andar, eu gosto de andar, eu gosto de conhecer, eu gosto de conversar com todo o mundo, e é assim, eu sou desse tipo aí.¹²

A fala de Valdira nos conduz a pensar a respeito das consequências da pandemia de Covid-19 no território Pitaguary. Devido à necessidade de isolamento social, houve uma interferência nos encontros de Troncos Velhos realizados pela prefeitura de Pacatuba, por meio da secretaria de saúde do município. Entretanto, com o fim do isolamento e a chegada da vacinação contra a doença, os Troncos Velhos demandaram junto às lideranças da comunidade a continuidade dos encontros, o que não aconteceu por meio da prefeitura, e sim através da pesquisa de saúde mental indígena e quilombola, a qual vinculou-se ao território e

¹¹ Maria de Fátima Andrade em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

¹² Maria Valdira Batista da Silva em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

que facilitou a continuidade dos encontros do grupo de Troncos Velhos, considerando a demanda do próprio território, conforme sinalizado anteriormente.

Valdira continua sua fala, dessa vez compartilhando um pouco sobre sua trajetória de luta no movimento de levante do povo Pitaguary:

- Até porque aqui dentro da aldeia, tudo quanto foi feito aqui dentro dessa aldeia, eu acho que tem um dedinho meu pelo meio, porque eu sou metida pra tá no meio.

‘Passemos’ aqui um tempo na retomada aqui dessa pedreira aí. Do dia que nós entramos, eu saí agora depois que o movimento dos novos índios ‘chegaram’ pra morar.¹³

De acordo com informações do Mapa de Conflitos sobre Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, da Fiocruz, a retomada da pedreira diz respeito a um conflito socioambiental que há muitos anos ameaça o território Pitaguary, onde o território vive ameaçado pela reativação da Pedreira Canaã, da empresa Britaboa Ltda, localizada na terra indígena Pitaguary. Historicamente, a terra indígena Pitaguary é alvo de invasões de posseiros com o intuito de usurpar o território para ocupação irregular e extração de matérias-primas. Essas invasões partem de queixas registradas desde 1863, contendo relatos de escravização de pessoas indígenas, porém a disputa pelo território é datada do século XV, com a invasão europeia (Fiocruz, 2020).

Desativada desde 2004, a empresa responsável pela pedreira vem tentando reativá-la desde 2011, com decisões favoráveis pelo Ministério Público do Ceará, em detrimento do povo Pitaguary. O processo de atividade da pedreira envolvia a exploração irregular de brita por meio do uso de explosivos, afetando diretamente os moradores do território Pitaguary, interferindo no uso e ocupação do território, além de causar impactos ambientais como

¹³ Maria Valdira Batista da Silva em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

desmatamento e queimada da serra, além de poluição atmosférica, hídrica e sonora (Fiocruz, 2020).

Diante dessa ameaça, o movimento indígena Pitaguary se mobilizou para realizar manifestações na sede do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e da Superintendência Estadual do Meio Ambiente do Ceará (SEMACE), e a partir de suas reivindicações, a empresa Britaboa Ltda. foi multada por irregularidades no licenciamento de suas atividades. Entretanto, essa situação gerou descontentamento do gerente da pedreira, o qual passou a destratar os indígenas. Tal situação culminou na ocupação, no dia 17 de novembro de 2011, do interior da pedreira pelo movimento indígena Pitaguary, com o intuito de solucionar o problema de maneira definitiva (Fiocruz, 2020).

Fátima nos conta alguns detalhes de como aconteceu essa ocupação:

- Essa retomada da pedreira que ela tá falando, a gente de noite fazia cuscuz, fazia tapioca, fazia café, né? Deitava duas, três pessoas numa rede, só pra descansar um pouco. Ou no chão.¹⁴

Valdira complementa a fala da amiga enfatizando a importância da transmissão dessas memórias de luta e resistência para a juventude:

- É história, viu? É história. Era gente, era gente. Dormia muita gente. Dormia gente dentro do mato, debaixo dos ‘pau’. Nosso movimento é esse. As professoras aqui são indígenas, e é obrigatório elas ensinarem aos alunos da aldeia esse tipo de coisa, né? ‘Por causa que’ a gente já tá na idade e quem de novo não vai viver, não fica. E a gente quer ir, mas quer deixar os novos, os netos, bisnetos já tudo bem arrumado, bem ensinado sobre a nossa cultura, daqui de dentro da aldeia.¹⁵

¹⁴ Maria de Fátima Andrade em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

¹⁵ Maria Valdira Batista da Silva em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Fátima cita seu neto, João, como exemplo dessa herança cultural do território:

- Aquele menino da Fabrícia, já bate tambor. Teve uma noite cultural aí, pegaram cinco crianças da classe dele, fizeram uma banda de música. O pessoal ‘tudo’ aplaudindo eles. Era tudo do tamanho dele. Ele bate tambor, dança toré, canta as músicas, dá o maior valor.¹⁶

Figura 22

Tronco Velho e Curumim Pitaguary: avó e neto



Nota. João e Fátima. Imagem autoral. Fonte: acervo de Troncos Velhos Pitaguary, 2025.

Neste momento, seguindo o fluxo do que emergia nas falas, a profa. Ana Maria perguntou o que era o toré, citado por Fátima, e a seguir, estão os relatos mais fortes deste encontro.

Valdira nos contou o que é o toré a partir de sua experiência:

¹⁶ Maria de Fátima Andrade em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

- É uma dança sagrada. É uma dança sagrada. Desde lá que a gente já conheceu essa dança. É uma dança que nós ‘pode’ estar todo mundo índio na roda e não índio também se quiser participar, participe. Porque é uma dança que também traz saúde. Traz uma saúde pra nossa pessoa, pro nosso corpo, pra nossa alma. Porque a dança do toré é uma dança sagrada e é pra todos. Pois essa dança aí não faz mal pro índio, não índio. É uma dança sagrada e é uma dança que cura mesmo. Ela cura as pernas, né? Quem tem ‘umas’ pernas doentes. Eu digo assim, porque eu já tive minhas pernas muito doentes. Minhas pernas eram grossas. Através do ritual da dança do toré, tá aí a pajé ali, a bichinha aí que sabe. Aí eu fiquei boa. Fiquei boa das minhas pernas, que ‘eram’ inchadas. Era inchada. E as pernas que tinham até vermelho. Mas é uma dança que não faz mal a ninguém. Pelo contrário, ela faz muito bem.¹⁷

Valdira relata o toré a partir de uma perspectiva de Bem Viver (Acosta, 2016), onde a dança sagrada pode trazer a cura, em contraponto às tentativas coloniais de medicalização da vida. Pellicer (2025), a partir de sua experiência no território, caracteriza o toré como um ritual que conecta a dimensão física e o mundo espiritual, fortalecendo o povo Pitaguary. No momento da dança, o contato espiritual e ancestral emerge para levar a cura, caracterizando o toré como uma prática de cuidado comunitária.

Em seguida, a pajé Francilene nos contemplou com um pouco da história de descendência do povo Pitaguary e sua relação com a dança do toré:

- O toré, o pessoal conta, que nós Pitaguary, nós somos descendentes do povo Potiguara. No passado, quando não existia estado, nem município, nós éramos um povo só. Até Paraíba, né, essa parte toda, nós éramos um povo só, que é o povo Pitaguary. Tanto que lá nos Potiguara, lá em Paraíba, eles ainda ‘fala’ a língua deles

¹⁷ Maria Valdira Batista da Silva em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

ainda. Conta a história dos mais... bem antigos, antes dos nossos avós, que teve um tempo, quando o pessoal 'começaram' a invadir o Brasil, nós do Ceará servimos de escudo né, quando começaram a invadir, aí começaram a matar muita gente. Então, muitos aldeamentos, como Aldeota, e tem outros lugares, que hoje tem nome de aldeia, porém, a maioria 'foram' mortos. Então, esses povos se foram 'tudininho'. E aí os mais velhos e os caciques, aliás os caciques não, os pajés. Cacique foi o nome que os 'pessoal' de fora deram, né? Então eles chamavam os guerreiros mais velhos e os pajés, se reuniram e separaram o povo. Então as mulheres e as crianças e gente com os mais velhos foram e criaram famílias, né? Então, cada família seguiu um ponto. Então, um veio aqui pra Serra, um outro foi pra Monsenhor Tabosa, então tem famílias que moram muito longe que sabem dessa história. Então, esse povo foi repartido. E os mais novos, tem os mais de idade, né? Que não eram tão velhos, mas os jovens mais, como se diz? Que não eram os velhos nem as crianças, eles ficaram na praia dando proteção enquanto esses outros chegavam, né? Então, por isso que nós, Potiguara, da gente veio os Tapeba, que tem Potiguara. Os Pitaguary né, tem Potiguara. Lá em Monsenhor Tabosa, tem Potiguara. Então, tem vários povos Potiguara nos cantos. E aí, ainda tem outras histórias ainda, né? Que nós, os Potiguara, nós viemos de uma regência, dos Tupinambá, que já é mais antigo, que é que nem fossem dois irmãos, né? Então, acho que o Tupinambá e o Kayapó, nós somos uma regência bem passada. E o toré, ele junta isso tudo, né? Então, quando a gente faz o toré, é aquele momento de matar a saudade, sabe? Do povo. Então, é o momento da gente agradecer a Deus por estar vivo, né? É o momento da gente também, quando estamos dançando o toré, que é a questão da terapia, a forma de movimentar o corpo. Então, é além dessa parte espiritual, que é de agradecer um Deus. Por isso que a gente dança redondo. Por que assim, no círculo? Porque não tem

ninguém melhor do que ninguém. Então, o círculo ali é mostrando que todo mundo da aldeia é importante ali. E aí, quem fica no centro? Ficam os pajés e os caciques, ou as lideranças tradicionais, que são esse povo aqui. Que não é que eles sejam mais do que a gente, é que eles realmente são guardiões. Então geralmente no toré, os mais velhos vão pro meio e os mais jovens ficam aqui, que é defendendo eles, é ser guardião.

Então essa energia dos mais jovens é que a gente pega e manda pros mais velhos na hora. E aí é onde acontece o milagre. Porque todo mundo ali tá numa sintonia de agradecer, né?¹⁸

A pajé Francilene, filha do pajé Barbosa e da majé Liduina, é uma das herdeiras das memórias de luta e resistência do povo Pitaguary. Ela relata a respeito do toré, uma dança sagrada indígena que possui um significado muito profundo, que contempla a circularidade e a coletividade, onde em círculo, as pessoas entoam músicas que remetem às histórias de seus povos e ao vínculo com a Mãe Terra. Guiadas pelos tambores e maracás tocados ao centro, pelos cantos entoados e pela força dos Encantados, seres ancestralizados que vivem na natureza e protegem os povos originários de diversos territórios, o toré tem uma grande força espiritual de contato com os povos ancestrais que foram apartados diante da invasão colonial e que resistiram para que suas linhagens pudessem continuar vivas (Diário de Campo, 2024).

¹⁸ Pajé Francilene Pitaguary, em trecho de comunicação oral em 02 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Figura 23*Pajé Fran*

Nota. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Além disso, o toré é um momento sagrado que faz parte do movimento de resistência do povo Pitaguary, como aponta a pajé:

- Mas também quando a gente precisa, que nem na retomada da pedreira, a gente faz o toré também. Que é o quê? É o momento que a gente está pedindo a Deus, pedindo aos guardiões, para que faça um milagre, que a gente consiga resolver as coisas sem derramar sangue. Então, a gente está sempre dançando toré. Mas a gente está sempre dançando, que é na hora da gente pedir e na hora da gente agradecer. É um festejo, né? E aí a gente canta o quê? O que é que vem no toré? A música é pra natureza, ou uma história que nós vivemos, né? “Quem deu esse nó não soube dar, esse nó tá dado e eu desato já. Ô desenrola essa corrente, deixa os índios trabalhar.” Então, conta essa

história, quem deu esse nó, que achava que a gente ia acabar, né? A gente permaneceu. Mas as músicas do toré ‘traz’ histórias que nós vivemos.¹⁹

Ao entoar o trecho de um canto do toré, Francilene nos mostra que a resistência do povo Pitaguary está em seus símbolos, em sua cultura e em suas raízes. Embora exista uma tentativa de etnogenocídio (Nuñez, 2023) por parte não só dos posseiros e garimpeiros, mas também do Estado que segue negando direitos, o povo Pitaguary segue resistindo em seu movimento de retomada para garantir seu direito à terra e modos de vida ancestrais. Entretanto, nem sempre a cultura Pitaguary pôde ser acessada pelo povo, sendo disfarçada e oculta para garantir a sobrevivência da etnia, como aponta a pajé:

- Teve um tempo que foi proibido dançar o toré. Então, no tempo da vovó, né, que eu conversava muito com a vovó, ela falava isso, que não podia falar nem cantar as músicas na língua. Não podia botar as penas na cabeça, que era sinal de maldição. E aí, o que foi que fez com que a gente garantisse o toré? As cirandas. Então as crianças foi que ‘manteve’ a memória do toré. Tem uma música, não sei se vocês se lembram. O pai sempre ensinava. O bom do pai é que ele ensinava pra ‘nós’, aí brincava com a gente. É a da lagarta, né? Lagarta pintada. Aí tinha outras brincadeiras também, né? Que era sempre em círculo, né? E por que era uma maldição? Eu descobri um dia desses. Conversando um pouco, né? Eu vou juntando assim, aí eu trago as informações. É porque no passado, antes da gente, antes das pessoas ‘invadir’, a gente usava os ‘cocar’. Então, cada cocar... por exemplo, eu tenho meu cocar, a Valdira tem o dela, aí pela forma dos guerreiros, eles identificavam pelos ‘cocar’. Então, quando os ‘pessoal’ começaram a invadir o nosso povo, teve um momento difícil pra ‘nós’. Era caçando. Então, as caças eram nós. Então, dependendo do cocar, era como se

¹⁹ Pajé Francilene Pitaguary, em trecho de comunicação oral em 02 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

fosse ganhar um prêmio maior. E o cocar, quando eles ‘levava’, eles não ‘levava’ só o cocar, não era só tirar. Era a cabeça, a cabeça com o cocar. Então, os nossos mais velhos guardaram essa história, e passaram a dizer que era maldição usar a pena pra poder garantir a vida. Então, por isso que vem essa parte da maldição.²⁰

Figura 24

Cocar Pitaguary



Nota. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

²⁰ Pajé Francilene Pitaguary, em trecho de comunicação oral em 02 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Este forte relato nos mostra o quanto a violência colonial atravessou o povo Pitaguary. A tentativa de etnogenocídio (Nuñez, 2023) por parte dos fazendeiros e posseiros que ocupavam ilegalmente o território é apenas um exemplo das marcas brutais deixadas pela colonialidade. Como estratégia de garantia da continuidade da própria existência, o povo Pitaguary viu-se forçado a amaldiçoar seus símbolos e a camuflar a própria cultura.

Entretanto, diante do movimento de levante do território, a oralidade se mostrou uma aliada importante para a arteficialidade de estratégias de enfrentamento à violência colonial. A pajé Francilene nos mostra que, através da transmissão oral, os cantos do toré seguiram vivos, presentes nas rodas de cirandas e brincadeiras de crianças. Além disso, a pajé relata que é através da oralidade que as memórias de luta e resistência são passadas para os mais jovens. Isso nos mostra a potência presente no território, onde a coletividade tornou possível não apenas a sobrevivência de um povo, mas a sua (re)existência (Feitosa, 2019).

A majé Liduina deu continuidade ao relato de sua filha, e compartilhou um pouco mais a respeito dos momentos de luta na retomada da pedreira:

- O negócio é isso, né? O sofrimento. O sofrimento é você andar a pé, você não ter água pra beber, você não ter comida, entendeu? É... como se diz... ir e não saber se voltava, né? A gente ia pra luta, mas não sabia se voltava pra casa. E a minha luta é até hoje, ainda vivo no risco viu? E a retomada, nós estamos lá porque ainda não acabou. Ainda não acabou, entendeu? A luta que eu tô falando é você ir em uma retomada e você vai entrar naquele canto, entendeu? E vai ficar lá. Aqui é uma retomada. Esse canto aqui foi uma retomada que nós fizemos. E eu sou aquela pessoa que eu chego, mas eu só saio depois que se resolve tudo. A pedreira é que eu tô morando lá, mas essas outras retomadas, como ali da Provisória, eu passei 30 dias debaixo de um pé de cajueiro. Na chuva, no sol, cozinhando no chão. A sorte é que eu tenho uma aldeia que ‘tudo’ são filhos. Um levava o café, um levava uma bolacha,

outro levava uma coisa, mas eu não ficava só. A pedreira foi que, quando ‘amaneirou’ mais as coisas, e eu fiquei lá ‘mais’ a Francilene. Mas na hora que esquentar, que eu mandar chamar, é tanta ‘da’ gente lá, e a minha sorte é essa. Mas desde o começo que eu tô... como se diz... começou eu Liduina, aí depois foi que eu arrastei o marido. Aí fomos lutar. Não tinha colégio, não tinha um telefone pra telefonar pra lá, pra canto nenhum, não tinha carro, não tinha nada não. E fomos lutar. Brigar com o prefeito, brigar com liderança também.²¹

Liduina relata sobre suas vivências nas retomadas, onde as condições de permanência eram precárias, e que a coletividade da comunidade foi essencial para que ela e suas companheiras e companheiros pudessem seguir reivindicando seu direito à terra indígena. Mesmo diante de ameaças e até mesmo condições climáticas adversas, ou a pouca estrutura de moradia, o povo Pitaguary permaneceu em diversos terrenos que foram ilegalmente ocupados por posseiros, garimpeiros e também pelo Estado.

Liduina faz menção à casa de apoio como um dos territórios conquistados pelas retomadas. Além disso, também nos conta que a pedreira segue sob ocupação indígena, onde atualmente existem pequenas casas de alvenaria cedidas às pessoas da comunidade que não possuíam moradia, além da obra da Unidade Básica de Saúde Indígena Pajé Barbosa, em homenagem ao grande líder do movimento de levante do povo Pitaguary, a qual será inaugurada ainda em 2025.

²¹ Maria Liduina da Costa Silva em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Figura 25*UBSI Pajé Barbosa*

Nota. Obra de construção da Unidade Básica de Saúde Indígena Pajé Barbosa na Retomada da Pedreira. Foto de Larissa Pellicer. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Liduina também denuncia o risco de vida que o povo indígena sofre diante dos conflitos socioambientais em seu território. Segundo o Mapa de Conflitos sobre Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil da Fundação Oswaldo Cruz, desde a ocupação para retomada da pedreira, a comunidade vem sofrendo represálias que vão desde visitas inesperadas de policiais às lideranças indígenas portando supostos recados dos proprietários da empresa Britaboa Ltda., até tiros disparados nas proximidades da retomada, além de muitas outras intimidações (Fiocruz, 2019).

Além disso, aconteceram casos mais graves de violência e opressão da retomada, como o caso do espancamento e tentativa de homicídio, em 2017, de Maurício Alves Feitosa, de 45 anos, conhecido na comunidade como Mazin Pitaguary, morador da aldeia Santo Antônio. Mazin foi espancado e atearam fogo em seu corpo e no imóvel onde estava, além de esvaziarem as caixas d'água das redondezas para que não houvesse possibilidade de conter as

chamas. A comunidade acredita que ele foi escolhido por ser irmão da liderança tradicional Ceíça Pitaguary, símbolo da luta e resistência no território (Fiocruz, 2019).

Figura 26

Casa da vacaria



Nota. Montagem de fotos do imóvel onde Mazin estava. Foto de Ceíça Pitaguary. Fonte: Conselho Indigenista.

Além deste episódio de violência, no ano de 2018 aconteceu um atentado à cacique Madalena Pitaguary, liderança tradicional da aldeia Santo Antônio. A cacique foi emboscada por um homem encapuzado enquanto caminhava por uma estrada de terra com outras mulheres e também crianças. Após envolver-se em uma luta corporal com o homem, este disparou o revólver, atingindo a cacique na nuca. Madalena precisou de cirurgia para tratar as consequências desse atentado: o afundamento de uma parte de seu crânio e a presença de chumbo na região em que foi atingida (Miotto, 2018).

Figura 27*Cacique Madalena Pitaguary*

Nota. Fonte: acervo do programa Ceará Sem Fome, 2024.

Estes episódios escancaram a severidade dos conflitos socioambientais que historicamente atravessam o território Pitaguary, onde a comunidade é frequentemente vítima da violência de posseiros, fazendeiros e garimpeiros, além da violência do Estado, que se mostra conivente com as ocupações ilegais. Os atentados demonstram também a suma importância da defesa da demarcação da terra indígena como estratégia de proteção à vida das pessoas da comunidade contra os invasores que seguem ameaçando e atentando contra o povo indígena e suas terras.

Complementando a fala de Liduina, a Fátima Adriano, Tronco Velho Pitaguary integrante do grupo, relata:

- Se for falar do começo, do nosso movimento. Só Deus e nós e ela sabe o que ela sofreu e que a gente sofreu. Até agora o que eu ouvi falar aqui foi só no agora, nas retomadas, mas ninguém falou no fundador da aldeia, quando começou a casa de apoio, como o Pajé Barbosa entrou nessa com a gente e tudo, as primeiras famílias que foram procuradas, que foram reconhecidas como indígena Pitaguary... A nossa história é comprida.²²

Fátima faz parte da família Adriano, uma das famílias mais antigas da aldeia, sendo o José Adriano um dos principais líderes do movimento de levante do povo Pitaguary. A pajé Francilene faz questão de aprofundar o relato de Fátima com mais detalhes sobre a emergência étnica:

- É porque o nosso povo, ele tem alguns momentos de história, sabe? Então nós tivemos a história de se afirmar. Como foi se afirmar? Foi procurando as famílias, né? Então, no começo, assim, nós ‘tinha’... Nós tem... ele é vivo ainda. Que é o Alencar, que ele é um professor, que ele pequenininho brincava lá pelo Santo Antônio e tudo, e tinha uma professora, e a professora dele era indígena, e ela sempre contava as histórias, né? E aí ele foi crescendo, crescendo, e ele se formou em Antropologia. E o trabalho dele foi pesquisar a história que ele escutava da professora dele, então a professora dele foi ser o objeto de pesquisa dele. Nesse trabalho de Antropologia, ele conseguiu vários documentos, onde esses documentos ‘tinha’ as sesmarias, que são os documentos bem antigos, que têm o nome dessas famílias mais antigas do povo Pitaguary. E nesse tempo, nos anos 90, ele começou a se levantar junto com os Tapebas. Então, os Tapebas também, o Dom Luís Richard, que era um padre lá da arquidiocese de Fortaleza, ele, andando lá pela Caucaia, ele descobriu uma família

²² Maria de Fátima Adriano em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

que dizia que era Tapeba. E aí ele foi mais a fundo e descobriu que lá era indígena. E aí os Tapebas se levantaram, junto com os Tapebas já se juntaram os Pitaguary, os Tremembé e os Jenipapo. Esses quatro povos. Foi quando a mãe começou a me levar nos braços... E aí se ‘alevantou’ os povos indígenas. Foi formado o grupo dos povos indígenas do Ceará. Isso é a história do Ceará. Pra nós chegar até onde estamos aqui hoje, por isso ser pajé não é fácil não, viu? Eu tenho que ter história antes de eu tá aqui. Porque a qualquer momento eu posso tá em qualquer canto para defender vocês. E aí, por isso que eu preciso, né? E aí, nós temos essa história, tal documento, né? Professor tal, foi desse jeito. Então, para nós chegarmos até aqui, teve esse momento. Então, uma das primeiras famílias que se levantaram aqui do povo Pitaguary, aqui na Monguba, né? Já foi em 90... 1991 ou foi em 90 que o Seu Zé Adriano veio. Foi a família de Adriano, a família de Paulino, a família Targino e a outra família... Ah, os Maria, foi os Maria. Pra nós chegarmos na família do pai, foi ‘os’ Maria. Mas só que ‘esses’ Maria, interessante né, se ‘alevntamos’ né, mas nesse tempo, quando não existia celular, não existia nada assim, né, pra nós. Então era mais difícil da gente se comunicar. E aí foi ‘começada’ as ‘reunião’. Foi quando a mãe e as meninas saíam daqui, lá pro Santo Antônio escondida, porque corria o risco de vida. Às vezes levando a gente, a gente tinha que estar bem caladinha, né. Então começamos a fazer reuniões escondidas. Foi quando essas aqui, carregando os filhos, junto com a dona Maria, o senhor Zé Adriano, e a tua tia também.²³

A pajé aponta para Fátima Adriano, que dá continuidade à narrativa:

- Era a tia Ilma, o tio Mamede, o tio Carlinho, que na época estava aqui. Aí a Fran dentro de uma caixa, essas caixas que a gente leva Ceasa, o pai dela levava ela dentro,

²³ Pajé Francilene Pitaguary, em trecho de comunicação oral em 02 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

a Liduina pegada na mão da Nádia, a Nádia desse tamainho. O Alex na barriga dela aí. Aí nós ‘ia’ pela estrada, ali pela pedreira do Abdias, bem escondidinho ali. Pense na merenda, como era ótima. Cinco ‘kisuco’ daquele deste tamanho, dentro de uma lata de querosene de vinte litros de água, com três bolachas creme craque pra cada um. E quando chegava na reunião, nós ‘tinha’ que limpar o canto, lá na aldeia nova, e ia dançar o toré. E não tinha direito de bater tambor não, porque se os posseiros ouvissem isso... Lá existia um quartel, já estava desativado, mas quando a gente ia pra lá, tinha que ficar tudo quieto.²⁴

As falas trazem os relatos do início da história de levante dos povos indígenas do Ceará, o qual ganhou força na década de 1990 com o movimento de luta e resistência em diferentes territórios e o apoio de agentes como o professor Carlos Alencar e a arquidiocese de Fortaleza. Os relatos também apontam o que, nos encontros para a construção dos retratos, a majé Liduina afirma ser o modo de viver: a união. As diferentes famílias se reuniam, mesmo diante de condições precárias e em segredo, para contar suas histórias, compartilhar suas vivências, transmitir saberes e fortalecer a cultura de seu povo, demonstrando a importância da coletividade para a emergência étnica Pitaguary.

Entretanto, a preocupação a respeito da continuidade desse legado ancestral é persistente nas falas de algumas pessoas da comunidade, a exemplo de Valdira, que relata:

- É aquela coisa, nós da terceira idade, a gente chama filho, a gente chama neto, passa. Realmente é uma obrigação nossa. Tem gente que diz que isso não é obrigado. Eu digo que é. Porque eu morro, fica colégio, fica unidade de saúde pra neto, bisneto, tataraneto, eles que ficam em cima da terra, isso aí já fica pra eles. Eu tenho a obrigação de chamar neto, bisneto, se eu tiver, que eu tenho, e passar. Agora, o que eu

²⁴ Maria de Fátima Adriano em trecho de comunicação oral em 01 de março de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

tô vendo é que hoje, nós, mãe e vó, porque eu sou mãe e avó ao mesmo tempo... Eu não vou morrer e dizer assim “minha família tá toda na luta assim como eu tive”. Não. Só tem dois netos que me acompanha, que quer viver na luta, que quer meus trajes, só tem dois. Pra quem tem uma ruma de neto, só ter dois que ‘quer’ viver na luta como eu sempre vivo, né? Mas o resto não quer saber. Tem o colégio, tem a unidade de saúde, tem a casa de apoio, que é do índio, é do índio. Mas só que tem da nossa, também não é só da minha família, é a família completa, não querem saber dessas coisas. Até porque a dança do toré, se eu tô na dança do toré, procura um filho meu e não tem nenhum, né? Isso aí eu não nego pra ninguém... como é que eu tenho um filho, que hoje é avô, e hoje eu tô na dança do toré, tô na luta que eu acompanhei desde sempre, botei toda a família minha dentro junto e hoje só tem dois que querem acompanhar o que eu fazia dentro da aldeia antigamente? Tô com 70 anos, mas essas mãozinhas aqui... andamos dentro da lama, dormimos em chiqueiro de porco, dormimos de chiqueiro de gado, dormimos no relento, como naquela época tinha... Eu contei 100 redes, tudo debaixo do ‘pé de pau’. Quando era meia-noite, tinha o relento da meia-noite. Quando era uma neblina fina, não tinha nem por isso. E quando era uma grossa? ‘Caboco tudo atrás de se esconder aonde?’ Todo mundo na sua ‘redinha’. Era muriçoca, era formiga, era besouro, era caranguejeira, era cobra, mas nós tava na luta. Pra hoje nós ‘ter’ nossa unidade de saúde, nós ‘ter’ o nosso colégio, pra nós ‘ter’ a nossa casa de apoio, pra nós ‘ter’ médico, enfermeiro, tudo, tudo. Pra isso nós ‘andemo’ com a bunda dentro da lama. Mas hoje eu digo que a maioria não quer isso não. Não quer de jeito nenhum. Não quer não.²⁵

²⁵ Maria Valdira Batista da Silva em trecho de comunicação oral em 30 de agosto de 2024, na Casa de Apoio Indígena, da aldeia Monguba, no território Pitaguary, localizado no município de Pacatuba (CE).

Valdira nos fala sobre as dificuldades e o sofrimento da luta pela garantia de direitos do Povo Pitaguary, movimento do qual ela fez parte desde o início, e ainda hoje se mantém firme pela sua comunidade. Neste percurso, Valdira fez parte das retomadas e manifestações para que fosse construída a Escola Indígena Ita Ara, a Unidade Básica de Saúde Indígena Pajé Barbosa e a Casa de Apoio Indígena, além da reivindicação da demarcação da Terra Indígena Pitaguary pelo governo federal. Porém, Valdira relata que, mesmo com uma extensa família, apenas dois de seus netos demonstram interesse em dar continuidade a essa luta. Fátima Adriano enfatiza a denúncia da amiga, associando o desinteresse dos mais jovens ao uso excessivo do celular:

- Os netos, você pergunta alguma coisa a eles e eles só sabem do celular. Lá direto, dentro de um quarto. 24 horas. É por isso que eles pegam depressão, eles pegam ansiedade, porque eles estão ali direto. A lá de casa, eu tenho uma neta, e eu digo “chama ali a tua mãe que eu quero falar com ela”, aí eu pergunto “chamou tua mãe?” e ela diz que mandou uma mensagem pra ela. Tu acha? Uma mensagem... É desse jeito. Dizer que meus netos estão dentro da luta, que meus filhos estão dentro da luta? Eu não. Porque se eu disser, eu estou mentindo.

O grupo assentiu diante das falas de Valdira e Fátima, como se a reclamação fosse unânime. Os idosos do grupo, em sua maioria, reconhecem a finitude da vida como algo positivo, e falam com satisfação dos feitos que alcançaram em nome de seu povo e do legado que deixam para aqueles que continuarão “em cima da Terra” (Diário de Campo, 2024). Entretanto, enfatizam que gostariam que houvesse interesse dos mais jovens para que a luta do povo Pitaguary se mantenha firme para as gerações futuras. O fato corrobora com o que propõe Pellicer (2025), que nos convida a pensar que a preservação das práticas e dos conhecimentos ancestrais constitui uma forma de (re)existência fundamentada na memória coletiva das comunidades, sendo assegurada por meio da transmissão oral entre as gerações.

Ao final do encontro, Zeca chegou à Casa de Apoio Indígena com o material para a confecção das peneiras. Por conta do tempo, apenas o trançado da palha foi ensinado aos presentes.

Figura 28

Trançando a palha



Nota. Imagem autoral. Fonte: acervo dos Troncos Velhos Pitaguary, 2024.

Confesso que pouco absorvi as orientações do Seu Zeca sobre o trançado da peneira, minha mente parecia não conseguir processar todas as informações que recebi, sobre a história das retomadas, o sofrimento de dormir ao relento com filhos pequenos, o constante risco de vida enfrentado pela comunidade, sem falar no fortíssimo relato sobre a decapitação de indígenas como estratégia de opressão colonial. Fiquei atônita ao ouvir isso. Senti uma profunda tristeza ao ouvir que o toré era proibido e que teve que ser reprimido durante tanto tempo da história do povo Pitaguary, logo o toré que

tem um sentido tão forte e sagrado, e que com o passar desses tantos meses de pesquisa e tantas rodas de toré, passou a ter um significado tão afetivo para mim.

Acredito que esse foi, até então, o encontro que mais me atravessou, não só como pesquisadora, mas como ser humano (Diário de Campo, 2024).

As narrativas apresentadas nesta seção revelam não apenas as memórias individuais, mas também a construção coletiva de uma identidade forjada na resistência e na luta cotidiana do povo Pitaguary. Ao rememorar trajetórias de lideranças, enfrentamentos históricos e práticas tradicionais, evidencia-se a força da oralidade como ferramenta de transmissão cultural e política. Esses relatos reafirmam a centralidade da memória como espaço de reivindicação territorial, de afirmação étnica e de continuidade de um projeto de vida indígena que resiste às tentativas históricas de silenciamento.

Assim, as histórias do povo Pitaguary não são apenas lembranças do passado, mas atos presentes de resistência e (re)existência. Ao narrar suas lutas, seus saberes e suas conquistas, os Pitaguary reconfiguram seu lugar no mundo e reafirmam sua presença no território. A memória, portanto, emerge como um instrumento de fortalecimento comunitário, de educação para as novas gerações e de mobilização política, alimentando a continuidade de um povo que se recusa a desaparecer.

Considerações Finais

Esta pesquisa foi um exercício de escuta, de presença e de respeito aos saberes e modos de vida do povo Pitaguary. Ao longo do percurso investigativo foi possível construir um diálogo afetivo com os Troncos Velhos, anciãos da comunidade, que se revelaram verdadeiros guardiões da memória, da história e das práticas de Bem Viver Pitaguary. A escuta atenta às suas narrativas e a participação nas atividades do cotidiano da aldeia nos permitiram uma imersão que extrapolou os limites acadêmicos, configurando uma vivência transformadora, tanto no campo pessoal quanto no científico.

A proposta metodológica adotada, fundamentada na análise fenomenológica interpretativa e inspirada na ética e pedagogia dos círculos de cultura, se mostrou não apenas pertinente, mas coerente com os princípios que conduziram este estudo. Ao recusar a rigidez categorial da análise temática tradicional, a pesquisa assumiu um compromisso decolonial e implicado, valorizando as vozes dos Troncos Velhos e reconhecendo neles o lugar legítimo de produção de conhecimento. Dessa forma, aqui houve uma tentativa de ruptura com a lógica hegemônica que historicamente silenciou os povos originários, reafirmando seu protagonismo na construção de narrativas sobre si e sobre seus modos de existência.

As experiências vivenciadas no território evidenciaram que o Bem Viver, para o povo Pitaguary, não é uma abstração teórica, mas um modo de vida enraizado na coletividade, na oralidade e na ancestralidade. O cuidado mútuo, as práticas tradicionais, as celebrações coletivas e a transmissão intergeracional dos saberes configuram-se como expressões concretas desses modos de vida. Tais práticas, muitas vezes invisibilizadas ou desvalorizadas pelos olhares externos, foram reconhecidas aqui como potentes estratégias de (re)existência frente às múltiplas formas de violência colonial que ainda atravessam o território Pitaguary.

A pesquisa também evidenciou a importância das atividades grupais e dos vínculos comunitários para o fortalecimento identitário e o cuidado integral das pessoas idosas da

aldeia. As oficinas, rodas de conversa, celebrações e práticas corporais possibilitaram a criação de espaços de escuta, partilha e valorização das histórias de vida. Essas vivências contribuíram não apenas para a promoção da saúde e do bem-estar, mas também para a partilha de memórias, o fortalecimento de laços afetivos e o reconhecimento social dos Troncos Velhos como sujeitos centrais na vida da comunidade.

Ao reconhecer a velhice em contexto indígena como uma etapa de profundo significado social e espiritual, a pesquisa confronta o modelo ocidental de envelhecimento, pautado na produtividade e no funcionalismo do corpo. Na contramão dessa lógica, os idosos Pitaguary se afirmam como pilares da coletividade, protagonistas de processos educativos, espirituais e políticos. Nesse sentido, foi uma escuta sensível e contextualizada às especificidades culturais e aos modos próprios de cuidado e envelhecimento na comunidade que enriqueceu o vínculo com o território.

Este trabalho não se propõe a encerrar um ciclo, mas a abrir caminhos. Caminhos que possam inspirar outras pesquisas, práticas e políticas comprometidas com a justiça social, com o reconhecimento da diversidade epistêmica e com a reparação histórica de povos que seguem resistindo e (re)existindo apesar de todas as tentativas de apagamento. Desejo que o conhecimento aqui co-construindo reverbere para além dos muros da academia, contribuindo para o fortalecimento das lutas de diferentes comunidades indígenas e para a valorização dos saberes ancestrais como caminhos possíveis para a construção de outras relações com a Mãe Terra.

A caminhada junto ao povo Pitaguary deixou marcas profundas. A vivência com os Troncos Velhos foi, para além de uma experiência acadêmica, um processo de transformação subjetiva. A escuta das histórias, a partilha de saberes e a convivência cotidiana fizeram emergir afetos, inquietações e aprendizados que ultrapassam o campo da pesquisa. Como

mulher afro-latina, pude revisitar minhas próprias raízes, redesenhando minha forma de fazer ciência, incorporando uma ética do cuidado, da escuta e da horizontalidade.

Como desdobramento desta pesquisa, outros trabalhos podem ser construídos, como estudos intergeracionais que investiguem a transmissão dos saberes do Bem Viver entre os idosos e os jovens no território Pitaguary; investigações interseccionais sobre o envelhecimento indígena com foco nas experiências de mulheres idosas; estudos sobre o papel da educação diferenciada na preservação da memória e identidade indígena; análises sobre os impactos da demarcação territorial nas práticas de (re)existência; além do mapeamento e valorização das práticas terapêuticas tradicionais como a pajelança e o uso de ervas medicinais. Essas possibilidades ampliam o diálogo entre Psicologia Social, saberes ancestrais e lutas por direitos, permitindo novas abordagens ético-políticas em contextos indígenas.

Por fim, esta dissertação reafirma o compromisso com uma Psicologia implicada, crítica e engajada nas lutas sociais. Uma Psicologia que não teme ser atravessada pelos saberes dos territórios, que reconhece a potência das epistemologias outras e que se coloca como aliada na construção de um mundo onde caibam muitos mundos. O Bem Viver, como nos ensinam os Pitaguary, é mais do que um conceito: é uma prática cotidiana de resistência, afeto e dignidade.

Referências

- Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante.
- Antunes, T. O. (2012). 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. *Revista Aedos*, 4(10). Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/29051>
- Aragão Pinheiro, F. P. H., Barros, J. P. P., & Colaço, V. de F. R. (2012). Psicologia Comunitária e Técnicas para o Trabalho com Grupos: Contribuições a Partir da Teoria Histórico-Cultural. *Psico*, 43(2). Recuperado de <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistapsico/article/view/11696>
- Araújo, R. C.. (1996). O processo de inserção em psicologia comunitária: ultrapassando o nível dos papéis. *Revista de Psicologia, Fortaleza*, v. 13/14, n.1/2, p. 69-96.
- Battestin, C.; Bonatti, J. & Rufino Quinto, J. (2020). A colonização e resistência dos povos originários da América Latina. *Revista Fórum Identidades*, 30(01). Recuperado de <https://periodicos.ufs.br/forumidentidades/article/view/13495>
- Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres N., & Grosfoguel, R. (2023). Introdução. In: *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*, 2. ed.; 4. reimp.. Belo Horizonte: Autêntica.
- Breakwell, G. M. et. al. (2010). *Métodos de pesquisa em Psicologia*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed.
- Bispo, A. S. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora.
- Castro, R. D. de, & Mayorga, C. (2019). Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 14(3), 1-18. Recuperado em 05 de maio de 2025, de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082019000300011&lng=pt&tlng=pt.

Crenshaw, K. W. (2004). A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero.

Cruzamento: raça e gênero. Unifem.

Deleuze, G. & Guatarri, F.. (2014). Introdução: Rizoma. In: Mil platôs. 2. ed. São Paulo: Ed. 34.

Diogo, et. al. (2024). Povos Originários, Envelhecimento e Psicologia: ancestralidades presentes. In: Rabelo, D. F., Silva, J. da, Diogo, N. M. F. (Orgs.). (2024). Psicologia e Desenvolvimento Humano no Contexto Brasileiro. Campina Grande: EDUEPB. Recuperado de: <https://eduepb.uepb.edu.br/publicacoes-2023/>

Fals Borda, O. (1978). Por La Praxis: El Problema De Cómo Investigar La Realidad Para Transformarla. Federación para el Análisis de la realidad Colombiana (FUNDABCO). Bogotá, Colombia. In: *Espacio Abierto*, vol. 31, núm. 1, pp. 193-221, 2022. Universidad del Zulia. Recuperado de: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251729/mod_resource/content/0/fals%20borda%20praxis%20como%20investigar%20para%20mudar%20a%20realidade.pdf

Feitosa, M. Z. de S. & Bomfim, Z. A. C. (2020). Povos originários em contextos de desigualdade social: afetividade e bem viver como modos de (re)existência ético-política. *Rev. psicol. polít.*, vol.20, n.49, pp.719-734. ISSN 2175-1390.

Feitosa, M. Z. de S. (2019). Lideranças Pitaguary de Monguba: estratégias do bem viver e de compromisso ético-político. Orientadora: Zulmira Áurea Cruz Bomfim. 2019. 231 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-graduação em Psicologia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Fernández, J. S. (2020). Liberation psychology of and for transformative justice: Centering acompañamiento in participatory action research. In: Comas-Díaz, L. & Torres Rivera,

- E. (Org.). *Liberation psychology: Theory, method, practice, and social justice* (pp. 91–110). American Psychological Association. Recuperado de:
<https://doi.org/10.1037/0000198-006>
- Fiocruz. (2020). CE - Pedreira da Empresa Britaboa ameaça índios Pitaguary em Fortaleza. Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil.
<https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ce-pedreira-da-empresa-britaboa-ameaca-indios-pitaguary-em-fortaleza/>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Brasileiro de 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Martin-Baró, I. (1989). Para uma Psicologia da Libertação. In: Guzzo, R. S. L. & Lacerda Jr, F. (Org.). (2022). *Psicologia Social para a América Latina: O Resgate da Psicologia da Libertação*. 3. ed. São Paulo: Alínea.
- Medrado, B., Spink, M. J., & Mello, R. P. (2014). Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. In: Spink, M. J. et al. (Org.). *A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social. Recuperado de:
<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/19088>
- Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. (2019). MMFDH - lança o documentário “O Índio Velho: memória ancestral”. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=lHvvhc-TSxI>
- Miotto, T. (2018). Atentado contra a cacique Madalena Pitaguary é consequência da falta de demarcação das terras indígenas. Cimi.org.br.
<https://cimi.org.br/2018/09/atentado-contr-a-cacique-madalena-pitaguary-e-consequencia-da-falta-de-demarcacao-das-terras-indigenas/>

- Nogueira, I. R. R. & Rabelo, G. B.. (2024). Abordagem Gerontológica em Ótica Interseccional: a diversidade dos envelheceres. In: Alcântara, A. O. et. al. (Org.). *Perspectivas e desafios do cuidado em saúde na contemporaneidade*. Campina Grande: Realize Eventos. Recuperado de: <https://www.editorarealize.com.br/editora/ebooks/cieh/2023/11032024091441-E-BOOK-X-CIEH.pdf>
- Núñez, G. D. (2023). Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277101. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2023v35e277101>
- Paulino, N. (2023). Ceará quase triplica população indígena e chega a 56 mil pessoas, diz Censo 2022. Recuperado de <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/ceara-quase-triplica-populacao-indigena-e-chega-a-56-mil-pessoas-diz-censo-2022-1.3400932>
- Pellicer, L. N. et. al. (2024). Caminhos interculturais e interseccionais de pesquisa com populações indígenas. *Espaço Ameríndio*, 18(2), 245–263. Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/140756>
- Pellicer, L. N. (2025). Saberes e práticas tradicionais Pitaguary de cura comunitária: reflorestamento da saúde indígena a partir da sabedoria de troncos velhos da Aldeia Monguba, território indígena Pitaguary. 2025. 209 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE). Recuperado de <<https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/80381>>.
- Pereira, E. R., Rasera, E. F., & Pegoraro, R. (2024). Uma aproximação inicial ao campo da pesquisa qualitativa em Psicologia Social e Saúde. In: Pereira, E. R., Rasera, E. F., & Pegoraro, R. F. (Orgs.). (2024). *Pesquisa qualitativa em psicologia social e saúde*

- [recurso eletrônico]. Florianópolis: Editora da UFSC. 378 p. Recuperado de https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/259638/Pesquisa_qualitativa_e_m_psicologia_%20social_e_saude-Ebook-11set2024.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Pereira, E. R. & Maheirie, K. (2024). Diário de campo: um recurso técnico-poético na (re)criação de experiências. In: Pereira, E. R., Raser, E. F., & Pegoraro, R. F. (Orgs.). (2024). Pesquisa qualitativa em psicologia social e saúde [recurso eletrônico]. Florianópolis: Editora da UFSC. 378 p. Recuperado de https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/259638/Pesquisa_qualitativa_e_m_psicologia_%20social_e_saude-Ebook-11set2024.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Prodanov, C. C. (2013). Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale. Recuperado de https://aedmoodle.ufpa.br/pluginfile.php/291348/mod_resource/content/3/2.1-E-book-Metodologia-do-Trabalho-Cientifico-2.pdf.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, B. dos S. & Meneses, M. P. (Org.). (2009). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez.
- Rodrigues, E. dos S. (2016). Ditos e feitos de troncos velhos Tremembés de Almofala - CE: saberes que brotam da terra, do céu, dos rios e do mar. 2016. 139f. - Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação, Fortaleza (CE). Recuperado de <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/32017?locale=es>.
- Romagnoli, R. C., & Paulon, S. M. (2014). Escritas implicadas, pesquisadores implicantes: notas sobre os destinos da subjetividade nos desatinos da produção científica. In: Dimenstein M. & Leite, J (Org.) Psicologia em pesquisa: cenários de práticas e criações. Natal: Editora EDUFRN.
- Sawaia, B. B. (2009). Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e

transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), 364–372.

<https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300010>

Severino, A. J. (2013). Metodologia do trabalho científico. 1. ed. São Paulo: Cortez.

Silva, E. (2010). Povos indígenas no nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *Mneme - Revista De Humanidades*, 4(07). Recuperado de <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/163>.

Spink, M. J. P. (2007). Pesquisando no cotidiano: recuperando memórias de pesquisa em Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 19(1), 7–14.
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000100002>

Souza, N. S. (2021). Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar.

TV Cultura. (2025). Arena dos Saberes. Entrevista Daniel Munduruku e Fortuna. 20/03/2025. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=RpXAqJHGt2E>