



PLANTERR

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PLANEJAMENTO TERRITORIAL
MESTRADO PROFISSIONAL -PLANTERR

CRISTILENE TARCILA DOS SANTOS

**POVO TRUKÁ E AGROBIODIVERSIDADE: TERRITÓRIO, RESGATE,
MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS**

FEIRA DE SANTANA-BA

2026

CRISTILENE TARCILA DOS SANTOS

**POVO TRUKÁ E AGROBIODIVERSIDADE: TERRITÓRIO, RESGATE,
MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial (PLAN TERR), em nível de Mestrado Profissional, da Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS como pré-requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Dr. Edson Tosta Matarezio Filho

FEIRA DE SANTANA/BA

2026

Ficha catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteadó - UEFS

Santos, Cristilene Tarcila dos
S234p Povo Truká e agrobiodiversidade: território, resgate, memórias e
perspectivas / Cristilene Tarcila dos Santos - 2026.
67f. : il.

Orientador: Edson Tosta Matarezio Filho

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Estadual de
Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Planejamento
Territorial - PLANTERR, 2026.

1. Povo Truká. 2. Quintais produtivos. 3. Memória ancestral.
I. Matarezio Filho, Edson Tosta, orient. II. Universidade Estadual
de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em
Planejamento Territorial. III. Título.

CDU: 633:397(=98)

Rejane Maria Rosa Ribeiro – Bibliotecária CRB-5/695

CRISTILENE TARCILA DOS SANTOS

**POVO TRUKÁ E AGROBIODIVERSIDADE: TERRITÓRIO, RESGATE, MEMÓRIAS
E PERSPECTIVAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial (PLANTERR) da Universidade Estadual de Feira de Santana como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em Planejamento Territorial.

Aprovada em 01 de abril de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO**
Data: 25/05/2026 10:19:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a): Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS (PLANTERR)

Documento assinado digitalmente
 **NAIARA CELIDA DOS SANTOS DE SOUZA**
Data: 27/05/2026 11:41:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Banca: Prof^a. Dr^a. Naiara Célida dos Santos de Souza
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS (DCBIO)

Documento assinado digitalmente
 **FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ**
Data: 25/05/2026 11:36:28-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Banca: Prof. Dr. Felipe Sotto Maior Cruz
Universidade Federal da Bahia - UFBA

AGRADECIMENTOS

“Lá naquela serra, tem uma casinha tão pequenininha... meu Deus, tô chegando lá! Eu pedi pra ele força e coragem, e o que ele me deu foi fita de caroá”

À minha espiritualidade, que sempre me direcionou por caminhos floridos e nunca me permitiu duvidar de mim mesma: toda honra e glória. “AOS MEUS CABOCOS SEREI FIEL ATÉ MORRER...”

Aos meus pais, Maria Cristina e Zé Boi, que sob o sol escaldante, entre uma velha bicicleta e sua caixa, pavimentaram o meu caminho com todas as suas forças para que eu pudesse voar para onde quisesse, ensinando-me os valores de ser de verdade.

Agradeço ao meu povo Truká em especial a família Borges e Boi por trazer consigo as tradições milenares da nossa rama, que me permite ter uma cosmovisão pessoal firme e concreta para seguir as lutas diárias sem fraquejar.

Ao meu orientador, Dr. Edson Matarezio, que confiou em mim e teve toda a paciência do mundo: minha profunda gratidão. O senhor é incrível.

À minha turma de mestrado: as risadas que compartilhamos tornaram esta jornada muito mais leve! Aos meus professores, obrigada por todo o apoio.

Aos meus amigos de longa data, Rhemo Victor — que foi meu alicerce nos momentos de ansiedade —, Romulo Victor, Mateus Barreto, Marquinhos Truká, Ayanne Jadna, Paloma Ellen e Maria Xavier. Um agradecimento especial ao parente Ywnapã Nael, que, nesta reta final, floresceu meus dias com sua alma de criança. Gratidão a todos por todo o apoio.

Deixo aqui registrada a força e a coragem de uma mulher indígena vinda do sertão pernambucano, de Cabrobó, que, mesmo diante das adversidades, lutou e segue lutando para ocupar e pintar todos os espaços com nosso jenipapo e nosso urucum.

Eu sou TRUKÁ, sou BORGES e sou BOI. PINDORAMA É TERRA INDÍGENA!

RESUMO

Este estudo se propõe a caracterizar os quintais produtivos do Território Indígena Truká, na Ilha de Assunção, Pernambuco, investigando as transformações em sua agrobiodiversidade ao longo dos anos. Situada no semiárido e no baixo-médio Rio São Francisco, a Ilha de Assunção é um microcosmo onde a imposição de lógicas agrícolas externas – como a monocultura e o arrendamento – levou à perda de espécies nativas e à reconfiguração das práticas de manejo, embora a agricultura familiar persista com uma diversidade alterada. Para tanto, será realizado um levantamento da agrobiodiversidade e dos tratos culturais nos quintais ainda existentes das famílias Truká. A metodologia empregada é a etnografia, que busca elaborar registros e apreender a cultura e as vivências a partir da perspectiva interna do próprio povo. Este método transcende o registro passivo, baseando-se na memorização dos ensinamentos das mulheres e das narrativas orais como ferramenta fundamental de pesquisa, conforme os preceitos da ancestralidade Truká. Além da etnografia, os dados foram obtidos por meio de entrevistas semiestruturadas com as mulheres, conduzidas com escuta atenta e sensibilidade às emoções, espelhando a forma como as histórias nos eram contadas na infância e acolhendo as vivências que emergem. Espera-se registrar as memórias e perspectivas sobre a agrobiodiversidade, visibilizando as práticas de manejo tradicional e o papel central dessas mulheres, guardiãs desses saberes.

Palavras-chaves: Povo Truká, Quintais Produtivos, Memória Ancestral

ABSTRACT

This study aims to characterize the productive backyards (homegardens) of the Truká Indigenous Territory on Assunção Island, Pernambuco, by investigating the transformations in their agrobiodiversity over the years. Located in the semi-arid region of the Lower-Middle São Francisco River, Assunção Island is a microcosm where the imposition of external agricultural logics—such as monoculture and land leasing—has led to the loss of native species and the reconfiguration of management practices, although family farming persists with an altered diversity. To this end, a survey of agrobiodiversity and cultural practices in the remaining backyards of Truká families will be conducted. The methodology employed is ethnography, which seeks to create records and apprehend culture and lived experiences from the internal perspective of the people themselves. This method transcends passive recording, relying on the memorization of teachings from women and oral narratives as a fundamental research tool, in accordance with the precepts of Truká ancestry. In addition to ethnography, data were obtained through semi-structured interviews with women, conducted with attentive listening and sensitivity to emotions, mirroring the way stories were told to us in childhood and embracing the experiences that emerge. It is expected to record memories and perspectives on agrobiodiversity, making visible the traditional management practices and the central role of these women, the guardians of this knowledge.

Key words: Truká People, Productive Backyards), Ancestral Memory

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	2
RESUMO	3
SUMÁRIO	4
1. INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1: CONTEXTO DO TERRITÓRIO INDÍGENA TRUKÁ	13
1.1. O Território Truká: História, Organização E Cosmologia Em Resistência	14
1.2. O Território Truká No Contexto Do Semiárido Pernambucano	22
1.3. Agrobiodiversidade, Agricultura Familiar E A Importância Dos Quintais Produtivos: Saberes E Práticas Truká	23
CAPÍTULO 2: AS MINHAS ESCRIVIVÊNCIAS E O CAMINHO DA PESQUISA	26
2.1. A Epistemologia do Testemunho: A Abordagem de Grada Kilomba e a Perspectiva Indígena	26
2.2. Cristilene Tarcila dos Santos (Cris Truká): Uma Jornada Pessoal e Acadêmica	28
2.3. O Encantamento: Memórias de Infância e a Construção da Cosmovisão Truká	30
2.4. As Práticas da Roça: Agricultura Familiar e Saberes Ancestrais	32
3. CAPÍTULO 3: MATRIARCAS DA MEMÓRIA E AS DINÂMICAS DO TERRITÓRIO TRUKÁ CONTEMPORÂNEO	40
3.1 A Força da Oralidade: Matriarcas, Memória e Transmissão do Conhecimento	40
3.2 O Arrendamento e seus Impactos: Desafios e Transformações no Território Truká	42
3.3. Os Quintais em Transição: Modernidade, Infância e Identidade Truká	45
3.4. A Reconfiguração dos Quintais pela Modernidade e a Perda de Biodiversidade	47
3.5. A Percepção Infantil e a Sedução da Modernidade Urbana	49
3.6. Memórias e a Luta Pela Manutenção da Pedagogia da Terra	50
3.7. O Papel da Mulher na Agricultura: Desvalorização e Resiliência	52
3.8. Transmissão de Saberes e a Reafirmação da Identidade Truká	54
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
REFERÊNCIAS:	60
ANEXOS A - TERMO ANUÊNCIA INSTITUCIONAL CONSENTIMIENTO	65
ANEXOS B -TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	66

1. INTRODUÇÃO

No Brasil, a conceituação de “quintal” tem a função de designar os espaços do terreno adjacentes à residência. Ela é considerada como uma extensão terrestre que proporciona acesso a outros cômodos da moradia. Esses quintais personificam uma expressão cultural local singular, sendo amplamente reconhecidos como recursos vitais para a subsistência e resistência de agricultores familiares e populações periurbanos, tornando-se além do território que habitamos uma extensão da nossa própria alma, é uma continuidade da nossa vida e ancestralidade (BRITO; COELHO, 2000; GOMES, 2010). Neste contexto, o quintal produtivo se caracteriza tecnicamente como um Sistema Agroflorestal (SAF), uma vez que busca mimetizar o equilíbrio ecológico dos ecossistemas naturais através da integração de espécies arbóreas, agrícolas e animais. Como afirmam Trindade, Rebello e Kato (2009), os SAFs representam uma alternativa à agricultura convencional, pois promovem a diversificação da produção — incluindo alimentos, ervas medicinais e fibras — sem agredir a natureza. No Território Truká, essa estrutura de SAF não é apenas uma técnica de cultivo, mas uma estratégia de manejo que resgata a liteira do solo e a umidade, transformando o entorno das casas em ambientes de conforto térmico e resiliência ambiental frente ao sol do semiárido.

Para além da métrica acadêmica dos Sistemas Agroflorestais (SAFs), o povo Truká e os povos indígenas do Nordeste, como os Xukuru do Ororubá, operam sob a nomenclatura e a práxis do Encantamento. Nesta perspectiva, a natureza não é um recurso externo ou inerte, mas um corpo vivo habitado por entidades e energias que regem o ciclo da vida. A Agricultura do Encantamento opera, portanto, sob a lógica fundamental que aqui chamarei de da Cosmo-gestão.

A escolha pelo termo Cosmo-gestão justifica-se por tratar-se de uma modalidade de autogestão territorial que não se limita à dimensão administrativa ou econômica humana, mas que se estende à governança dos vínculos com o sagrado e com o cosmos. Ao contrário das gestões estatais ou empresariais que fragmentam o território em lotes produtivos, a Cosmo-gestão é a autogestão da vida em sua totalidade, onde os meus ancestrais Truká exerceram a soberania sobre o seu modo de existir, garantindo que as decisões sobre o plantio e a colheita estivessem em harmonia com as orientações dos Encantados e com a manutenção do equilíbrio biopsíquico do território.

Os termos Agricultura do Encantamento e Cosmo-gestão, aqui utilizados, emergem de construções coletivas vivenciadas nos movimentos sociais indígenas. Eles nascem da necessidade de ressignificar a nossa práxis a partir de vocábulos que nos representem com

autenticidade, sem que o significado profundo de nossa relação com a terra se perca nas traduções impostas pelo olhar externo. É preciso enfatizar que a própria expressão Agricultura do Encantamento deriva dessa articulação política e ancestral: para nós, a agricultura não é uma técnica isolada da espiritualidade, pois o ato de cultivar é, antes de tudo, um diálogo direto com os Encantados, os seres espirituais que habitam e regem o território. Assim, o encantamento não é um adorno, mas a condição de possibilidade da colheita e do plantio; é o trabalho feito em conjunto com a espiritualidade que garantem a fertilidade e a continuidade da vida. Estas terminologias funcionam, portanto, como lentes interpretativas através das quais leio as nossas práticas milenares, conferindo-lhes o devido lugar de ciência e governança.

Nesta matriz, o ser humano destitui-se de qualquer pretensão de superioridade para assumir sua condição de componente vital de um macro-organismo vivo e espiritual. Este movimento rompe frontalmente com o que a antropóloga Anna Tsing define como excepcionalismo humano, ou seja, a ilusão ontológica de que os seres humanos seriam entes separados, superiores e independentes do restante do mundo natural. Ao dialogar com as ruínas do capitalismo, a autora demonstra que a pretensão humana de controle total sobre a natureza é o que gera a devastação. Em contrapartida, a práxis Truká reconhece que a sobrevivência — ou a possibilidade de vida nas ruínas, como sugere a autora — depende da nossa capacidade de perceber colaborações multiespécies. Quando o indígena se percebe como parte desse macro-organismo, ele abandona a posição de dominador para tornar-se um colaborador simbiótico da natureza (TSING, 2022, p. 27).

O quintal e a roça configuram-se, assim, como espaços de consagração onde o manejo da terra transcende a mera atividade produtiva para tornar-se um diálogo técnico-espiritual contínuo, cuja finalidade é a preservação da integridade biológica e metafísica da Mãe Terra, como afirma o Iran Xukuru em seus diálogos nos movimentos indígenas.

Neste território de saber, cada planta medicinal não possui apenas um princípio ativo fitoquímico, mas uma "ciência do encantamento" que exige respeito, oração e rito para se manifestar. Diferente de abordagens que priorizam apenas o rendimento quantitativo, a Agricultura do Encantamento estabelece o "Encantamento" como a categoria central de conhecimento e a métrica de sucesso da vida no território. Aqui, a produtividade não se mensura apenas pelo volume da colheita, mas pela capacidade do manejo em manter ativos os "Reinos Encantados" e garantir que a terra permaneça como sua morada perene. Cada etapa do ciclo agrícola — da poda ao plantio e à colheita — configura-se como um rito de passagem e um ato de diplomacia cósmica que exige a permissão e a colaboração das entidades que

regem o território. Assim, esse modelo de gestão garante o sustento soberano das futuras gerações e a continuidade do povo no tempo e no espaço, regenerando a vida e reafirmando a soberania indígena contra qualquer lógica de cercamento ou mercantilização da natureza.

O termo tem ganhado ampla utilização no Brasil, principalmente por via das organizações da sociedade civil como "quintais das famílias agricultoras". Esses espaços não só propiciam a preservação de saberes culturais, mas também impulsionam o desenvolvimento de diversas práticas agroecológicas, onde se apresentam como guardiões de memórias, que dialogam e impulsionam essas práticas com o tempo da terra e a preservação de saberes que as águas do Rio São Francisco/Opará nos ensinam a cultivar e a compartilhar. Esses quintais produtivos se configuram como parte intrínseca de um agroecossistema sagrado, focado em suprir as demandas da autonomia familiar. Sob a perspectiva Truká, o entendimento do que de fato é o quintal emerge das falas e vivências da comunidade, revelando que este espaço desafia as dicotomias ocidentais entre o público e o privado. Lembro que na minha infância as casas eram conectadas, não existiam cercas em sua maioria, haviam fundos abertos onde as crianças corriam de um espaço para outro, tudo se interligava: uma lembrança que comprova, era a casa de farinha que hoje não existe mais, era localizada próximo ao que chamamos de bica, um espaço onde atualmente ocorrem os rituais. Porém, em um dado momento que não me recordo, foram se criando cercados, alterando a porosidade e a dinâmica coletiva desses ambientes.

A dimensão social desses espaços é central para a organização da vida indígena. Embora situado na esfera doméstica, o quintal produtivo funciona como um núcleo pulsante de sociabilidade e compartilhamento. É o local onde as cercas, mesmo quando presentes, buscam manter-se permeáveis para a troca de sementes, o repasse de saberes ancestrais e o fortalecimento de laços comunitários. O benefício reside no acesso facilitado ao que a terra nos oferece, onde cultivamos uma pluralidade de espécies que alimentam o corpo e o espírito, desde o sustento nutricional até o uso das plantas medicinais e a criação de animais, como caprinos e ovinos, que caminham conosco na lida diária. Investigar essa dimensão permite compreender o quintal produtivo como um território político de resistência, onde a gestão do excedente e a recepção do outro transformam o espaço doméstico em um ambiente de construção coletiva do bem-viver.

Para Lok (1998, p.1-2), os quintais são ecossistemas integrados por quatro componentes: humano, vegetal, animal e geofísico. Sob o olhar de uma mulher indígena, compreendo que essa interação sinérgica entre ar, água, solo e seres é o que nos permite o desenvolvimento sustentável. Atualmente, esses espaços facilitam a implementação de

programas de extensão, mas é o interesse inerente em garantir a nossa diversidade produtiva que realmente fortalece a nossa agricultura familiar. As atividades nos quintais representam uma das práticas de manejo da terra mais antigas, sem uso de químicos ou maquinários. Por sua própria natureza, elas fomentam a sustentabilidade social, econômica e ambiental das moradias, sendo ambientes onde as famílias cultivam uma agricultura de subsistência empregando métodos tradicionais. Tais métodos não só geram renda, mas também estimulam a manutenção da biodiversidade e suprem suas necessidades alimentícias. Esses espaços são essenciais para o fortalecimento da agricultura familiar, sendo classificados como um sistema de produção que complementa outras formas de uso da terra. É nele que os habitantes manifestam sua cultura, tanto pelos gêneros alimentícios cultivados quanto pela aplicação do conhecimento local nas técnicas de manejo e na seleção das espécies. Ademais, é um território onde o trabalho feminino predomina e se agiganta; o quintal produtivo eleva o status da mulher, servindo como fonte de renda, tanto monetária quanto não monetária. Nessa perspectiva, Silva et al., (2015) define a essencialidade da participação efetiva de todos os membros da família, desafiando a visão discrepante que coloca apenas o homem como provedor.

Embora autores como Melo e Di Sabbato (2005), apontam que esse trabalho feminino na agricultura familiar é visto como uma extensão do seu papel de ser esposa, mãe, dona de casa e provedora da maioria das necessidades da família. São colocadas como sua responsabilidade o cuidado com o quintal, os serviços domésticos, e as hortas, ou seja, atividades de reprodução, e mesmo assim todos esses trabalhos são caracterizados como mero hobby. Em discrepância, para o homem cabe a posição de provedor, e assim todo o crédito das atividades feitas. Mesmo com a visibilidade que o termo vem ganhando, a utilização dos quintais remonta ao período Neolítico, consolidando-se como uma estratégia essencial de subsistência. A evolução da agricultura, por sua vez, desenvolveu-se em consonância com a cultura de cada região, dado que suas funções permitem uma vasta gama de recursos para a manutenção da vida e para a qualidade de vida das famílias (NASCIMENTO et al., 2005).

De acordo com Garrote (2004), os quintais constituem sistemas produtivos cruciais que complementam outras formas de uso da terra, como roças e florestas. Eles englobam o cultivo de alimentos e a extração de matérias-primas, além de oferecerem benefícios intangíveis, como valores estéticos, de lazer e emocionais, fazendo com que alguns laços sentimentais sejam fortalecidos ou criados, profundamente enraizados nas tradições e na cultura local. Onde o sistema de produção abrange a combinação de fatores empregados para esses propósitos, presentes na unidade produtiva e moldados pela relação socioeconômica

estabelecida com o ambiente circundante (Matos, 2007). Apesar de ser suscetível à influência de uma série de fatores, sua composição, formato e práticas de manejo refletem diretamente aspectos das suas vivências. Pode-se afirmar que elementos como a orientação cultural das famílias, a extensão de terra disponível em contraste com as lavouras maiores, a permanência da família na propriedade, as condições climáticas e o tamanho da propriedade, entre outros, impactam significativamente o desenvolvimento e a dinâmica desses espaços vitais.

Os debates sobre a agrobiodiversidade se ampliam cada vez mais, especialmente no que diz respeito aos aspectos culturais das comunidades tradicionais. Contudo, a excessiva concentração econômica dos grupos agroindustriais tem levado as populações tradicionais à dependência de produtos, insumos, conhecimentos e canais de comercialização (PLOEG, 2009; SANTILLI, 2009). O processo de globalização impõe a padronização e substitui nossas plantas tradicionais por cultivares comerciais e sementes desenvolvidas pelos grandes setores empresariais. Esta problemática se aprofunda nos impactos à saúde e ao solo, enfatizando a urgência em monitorar os danos aos ecossistemas e à vida que neles habita (BÚRIGO et al., 2019). Frente a essas ameaças, manter a variedade de espécies e modos de manejo no nosso ecossistema é um ato de resistência que beneficia a agrobiodiversidade. Como aponta Dubois (1996), a biodiversidade manejada pelas famílias indígenas é o pilar fundamental da sua autonomia alimentar. Esta autonomia define-se pela capacidade e liberdade do povo em gerir seus próprios sistemas de vida, exercendo o controle pleno sobre o processo produtivo sem a dependência de agentes externos. Nesse contexto, essa autonomia materializa-se na parcela da agrobiodiversidade, que inclui sementes crioulas, animais e plantas medicinais, manejada diretamente pelos próprios membros da família. Esse manejo doméstico e coletivo garante que o conhecimento tradicional não seja terceirizado nem substituído pela lógica industrial, assegurando que o quintal permaneça como um território de soberania onde a decisão sobre o que nutre o corpo e o espírito pertence, exclusivamente, à comunidade.

A divisão de trabalho que ocorre nos quintais produtivos é uma das práticas mais importantes para as famílias que vivem da agricultura, verificando-se que grande parte das comunidades tradicionais tem a imagem feminina como a principal responsável pela manutenção e manejo dos quintais (VIERTLER, 2002). Esses deveres cotidianos são constituídos de importantes atividades domésticas, que garantem o acesso das famílias a uma alimentação saudável e justa (OAKLEY, 2004). As estruturas desses quintais são tão diversificadas com relação às variedades de espécies e quantidades, que chegam a ser complexos com relação à variação de suas estruturas e possibilidades de associações, sendo assim considerados verdadeiros bancos de conservação de germoplasma *in situ* visando à

manutenção da agrobiodiversidade existente (GILLESPIE et al., 1993; VILLA; CABALLERO, 1998; BUSTAMANTE; PEREZ, 2005). As práticas de cultivo utilizadas nas comunidades tradicionais ganham destaque por parte de pesquisadores acadêmicos e outros atores sociais ligados à conservação da natureza e à produção de alimentos mais sustentável, uma vez que as populações indígenas e tradicionais apresentam uma relação mais íntima com o ambiente e os bens naturais que as envolvem. Dessa maneira, os quintais produtivos se caracterizam como um ponto estratégico por se ligarem à conservação, restauração e produção sustentada (MATTSSON et al., 2013).

Diante do exposto, o presente trabalho visa caracterizar esses quintais do Território Indígena Truká – Ilha de Assunção (PE), adotando este como o recorte espacial central da investigação. O objetivo é compreender como o povo Truká ressignifica esse espaço, partindo das suas próprias narrativas para identificar o quintal não apenas como unidade de produção, mas como núcleo de sociabilidade e resistência, analisando as tensões entre as antigas redes de fluxos abertos e os processos contemporâneos de cercamento. Para tanto, será analisado, através de um registro etnográfico colaborativo, as experiências e percepções do povo Truká sobre o território e suas relações com os quintais produtivos, investigando as transformações decorrentes dos impactos causados pela presença e ações de não-indígenas, assim, registrar as memórias e as perspectivas da agrobiodiversidade no Território Indígena Truká, localizado em Cabrobó, região semiárida do estado de Pernambuco (Ver na fotografia 1).

Este estudo parte da hipótese de que o Território Indígena Truká, situado em Cabrobó-PE, no baixo-médio Rio São Francisco, enfrenta uma perda significativa agrobiodiversa e degradação territorial. Essa problemática não é fortuita; ela decorre de intervenções como a transposição do Rio São Francisco, das contínuas lutas territoriais, e se agrava pela degradação das margens do nosso próprio território. A atuação de grandes empreendimentos, como a Companhia de Revenda e Colonização (CRC), somada aos regimes de cheia¹ do Rio São Francisco, intensifica essas transformações. Tais fatores resultam em prejuízos incalculáveis às espécies nativas e causam um profundo impacto no âmbito cultural e espiritual do povo Truká, forçando a adaptação a novos hábitos e à reconfiguração de seus

¹ Regimes de cheia refere-se aos padrões anuais de elevação e rebaixamento do nível de um rio, que resultam no extravasamento de suas águas para as áreas adjacentes. Esses regimes são tipicamente influenciados por fatores naturais como o ciclo de chuvas e os períodos de alta pluviosidade. No caso do Rio São Francisco, essa caracterização por inundações sazonais das várzeas e margens, o que historicamente é crucial para a manutenção da biodiversidade local, a fertilização natural do solo e o desenvolvimento de práticas agrícolas específicas, como a agricultura de vazante que é quando se plana as margens das águas. Contudo, a intervenção humana através da construção de barragens e projetos de transposição tem alterado profundamente esses regimes naturais, transformando rios de fluxo livre em sistemas controlados, com impactos significativos nos ecossistemas e nos modos de vida das populações ribeirinhas (Meurer, 2004).

quintais e roçados.

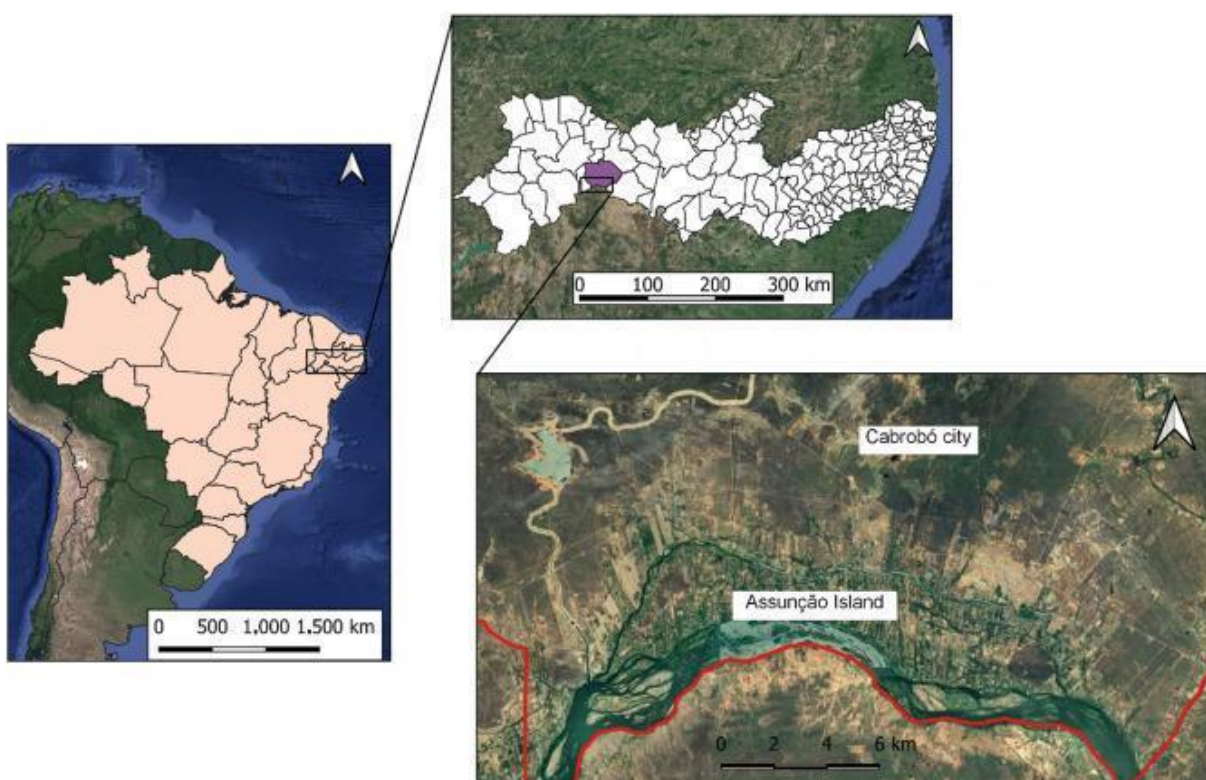
É fundamental reconhecer que a inserção de elementos da modernidade no território Truká não se processa de forma linear, tampouco isenta de contradições. Ao contrário de uma visão purista que busca um retorno a um passado imaculado, esta análise compreende que a modernidade traz consigo novas possibilidades de acesso, saúde e tecnologias que, em muitos aspectos, elevaram a qualidade de vida do nosso povo. Contudo, essa mesma modernidade atua como um vetor de tensões, impondo dilemas profundos: se por um lado facilita o cotidiano, por outro, pressiona o desmonte de práticas tradicionais e gera a dependência de fluxos externos. O resultado desse encontro é um processo de negociação contínua, onde o bem-viver se mantém em disputa diante das novas exigências da vida contemporânea.

Nesse contexto de vulnerabilidade e resistência, esta pesquisa se posiciona para dar voz às vivências e falas reais do meu povo, registrando as estratégias de luta territorial e a persistência das comunidades tradicionais em manter a diversidade de fauna e flora no território. É fundamental destacar o papel central das mulheres Truká nesse processo. Mesmo em conversas informais, as lideranças frequentemente citam as mulheres mais velhas como as guardiãs do conhecimento e da autonomia dos quintais, ressaltando sua importância vital para a manutenção da agrobiodiversidade e da soberania alimentar. A relevância deste estudo é inquestionável para meu lar, especialmente pela escassez de pesquisas acadêmicas focadas no povo indígena Truká. Nossa contribuição é crucial para a produção de conhecimento historicamente marginalizado pela academia, oferecendo uma perspectiva interna e autêntica sobre os quintais produtivos Truká. Destacamos sua centralidade para a segurança alimentar e soberania alimentar, inseparáveis em relação a nossa cultura e o território e, de forma particular, a agência e o protagonismo das mulheres nessa sustentação. Além de aprofundar o conhecimento, esta pesquisa se insere em uma prática de compartilhamento e valorização contínua do saber ancestral. Os dados e as reflexões aqui desenvolvidas já contribuem diretamente para momentos de formação nas aulas do território, em turmas dos primeiros anos do ensino médio, na Escola de Referência em Ensino Médio Capitão Dena, nas disciplinas de Terra e Território, enriquecendo o diálogo entre educadores e alunos, resgatando memórias de como era a fauna Truká. Dessa forma, despertamos o interesse pela história e pelo conhecimento botânico de nosso povo, fortalecendo a identidade e a resiliência Truká.

Para alcançar tais propósitos, o objetivo geral desta pesquisa consiste em analisar, através de um registro etnográfico colaborativo, as experiências e percepções do povo Truká sobre o território e suas relações com os quintais produtivos, investigando as transformações decorrentes dos impactos causados pela presença e ações de não-indígenas.

Como percurso para a consecução desta meta, estabelecem-se os seguintes objetivos específicos: revisar e contextualizar a literatura acadêmica sobre povos indígenas, agrobiodiversidade, quintais produtivos, segurança e soberania alimentar, a partir de uma perspectiva decolonial; conduzir trabalho de campo na Ilha de Assunção, por meio da observação participante e da escuta qualificada, para registrar as narrativas sobre a relação do povo Truká com o território e os quintais, com especial atenção ao protagonismo das mulheres Truká; e sistematizar as reflexões e resultados da pesquisa para subsidiar momentos de formação nas aulas do território Truká, promovendo o diálogo e o fortalecimento do conhecimento ancestral entre educadores e alunos.

MAPA 01 – Mesorregião do Rio São Francisco, Estado de Pernambuco, Município de Cabrobó.



Fonte: Adaptado de DAKER, T. *et al.* **Health and health-care status of Indigenous people in Brazil:** a nationwide population-based study. *The Lancet Regional Health – Americas*, v. 40, 2024. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X\(24\)00209-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X(24)00209-6/fulltext). Acesso em: 09 jul. 2025².

² Produzido pelos autores e pesquisadores do PAI. As camadas base do mapa foram obtidas do Natural Earth (<http://www.naturalearthdata.com/about/terms-of-use/>), sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0). As camadas base foram modificadas no software QGIS versão 2.18.

CAPÍTULO 1: CONTEXTO DO TERRITÓRIO INDÍGENA TRUKÁ

As comunidades indígenas no Brasil possuem uma enorme diversidade étnica e linguística. Atualmente, o Censo 2022 contabiliza a existência de 573 etnias e um total de 295 línguas indígenas faladas ou utilizadas nos domicílios. De acordo com os dados consolidados pelo IBGE (2022), a população indígena do Brasil chegou a 1.694.836 de autodeclarados, o que representa cerca de 0,83% do total de habitantes do país. Desse contingente, 51,25% concentram-se na Amazônia Legal. Se levarmos em conta o censo demográfico de 2010, em que o IBGE totalizou 896.917 mil indígenas e 274 línguas, observa-se um aumento significativo na representatividade populacional, saltando de 0,47% para 0,83%. Nas regiões Norte e Nordeste estão grande parte desses indígenas, somando 75,71% do total nacional. Nesta divisão, podemos relatar que a região Nordeste corresponde ao segundo maior número de indivíduos autodeclarados, com 528.857, o que concentra 31,20% do total do país, e cerca de 106.634 só em Pernambuco, estado que ocupa o quarto lugar no ranking de autodeclaração e vivência indígena. Nesse vasto panorama de povos e lutas, o Território Indígena Truká se ergue com sua singularidade e força.

A história do povo Truká, integrante da família linguística Kariri, é marcada por perdas e resistências. A língua materna, por exemplo, embora em grande parte perdida, mantém sua memória viva em algumas palavras do cotidiano, ecoando as rupturas impostas pela colonização que buscavam desestruturar seus modos de vida e conexão com a terra.

Registros históricos apontam uma redução populacional significativa em 1789, e em 1792, uma grande enchente devastou a comunidade, deixando vestígios apenas da antiga igreja (BATISTA, 2005), demonstrando a vulnerabilidade histórica do território. Contudo, essa história é permeada, acima de tudo, pelos conflitos incessantes entre indígenas e não-indígenas pela demarcação e respeito ao território ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX. Em um ato de desrespeito histórico, o Estado de Pernambuco, em 1965, ignorou toda a documentação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e adquiriu parte da Ilha de Assunção para criar a Companhia de Revenda e Colonização (CRC), trazendo novamente pessoas de fora da aldeia que passaram a se sentir donas do nosso território, o que visivelmente fragilizou as bases de uma luta ancestral, iniciada pelos mais velhos já em 1940, pela posse da Ilha de Assunção, terra sagrada que pertencia aos anciões que os antecederam.

Apesar desse agravamento imposto pela criação da CRC e o temor da expulsão e extinção de suas terras, o povo Truká não cedeu. Fortalecendo suas forças, iniciou um processo incansável de reivindicação territorial, desta vez contando com o apoio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Com o auxílio do órgão indigenista, averiguações da existência de remanescentes indígenas foram realizadas em 1979 (Portaria nº 876/p DE 21/06/76), avaliando toda a situação agrária (OPIT, 2007). Fruto de uma luta persistente e de décadas de mobilização, a posse permanente do Território Indígena Truká foi finalmente declarada pelo Ministro da Justiça em 1993, através da Portaria nº 315 de 17/08/96, um marco essencial para a garantia dos nossos direitos e a continuidade do nosso modo de vida.

1.1. O Território Truká: História, Organização E Cosmologia Em Resistência

Mesmo com a ausência de registros, ainda se corre a história de como os colonizadores chegaram ao território Truká, muitos ainda citam que os mesmo não aceitaram o nosso jeito de ser e que tinham total interesse nas terras do território, devido às riquezas naturais existentes. Segundo alguns dados, depois da chegada dos portugueses ao litoral nordestino, vieram os holandeses e espanhóis. Junto aos homens brancos, como eram chamados, também vieram os padres, nessa época eles representavam a Igreja Católica Romana. Algumas dessas informações pode ser acessada na obra “No Reino da Assunção Reina Truká” (Truká, 2007)³. Nesse período da história, Dom Pedro, teria mandado o seu braço direito, Tomé de Souza, pessoa de sua confiança e o primeiro governador geral do Brasil, que por sua vez, possuía como sua pessoa de confiança Garcia D’Ávila, funcionário da coroa portuguesa. Segundo a OPIT (2007), em seus relatos, ao chegar no Brasil, um dos primeiros passos foi tomar posse de várias extensões e terras.

Uma dessas posses de terras foi justamente no território Truká, meu povo pauta que Garcia D’Ávila queria posse das terras, mas eles não deram. Ele teria levado muitas cabeças de gado para a ilha de Assunção, e assim inserido os não indígenas para assim tomar conta dos animais. Nesse contexto, ocorriam diversas brigas, os relatos contam que além das tentativas de invasão das terras, os gados colocados nas terras comiam as plantações, o que levou os indígenas a comer esses animais.

O que consequente fez com que os D’Ávila, dessem queixa ao governo pernambucano, que usou da força bruta para tirar os indígenas das ilhas. A organização de Professoras Truká relata que houve uma resistência por parte dos indígenas, mas, devido à

³ Obra escrita pela Organização das Professoras Indígenas Truká (OPT) grupo de mulheres indígenas do povo Truká, que atuam na luta pela educação escolar indígena e garantia dos direitos do seu povo na educação escolar.

posse de armas de fogo por parte dos portugueses, os nossos antepassados foram vencidos. Elas relatam, que houve uma evasão por completo da Ilha de Assunção, mas foi devido a essas lutas que os Kariri, nossos antepassados se deslocaram para outras terras como Rodelas-BA, Águas Belas - PE, e outros lugares que não foram pautados. Os que saíram da Ilha, não voltaram mais, assim, se refazendo nesses lugares, os que ficaram acabaram por se rendendo e se misturando com negros, não indígenas e indígenas de outras etnias.

Ainda na narrativa obtida por esses relatos, a partir de 1573, esses colonizadores continuaram com as invasões, na perspectiva de obter mais terras. Mas foi na metade do século XVII, que os colonizadores chegaram invadindo o curso do Rio São Francisco, inserindo seus gados e introduzindo vilas, paróquias e assim, formando a cidade. Os anciões relatam, que no mesmo período foi instituído uma lei chamada de Marquês de Pombal, onde tentaram a todo custo expropriar as nossas terras, criando uma legislação para integrar os indígenas à sociedade urbana da época, nos inserindo no meio dos não indígenas, o que afetou a vida dos indígenas do Sertão do São Francisco.

- Alvará de 14/04/1755, onde pautava que os indígenas eram iguais aos colonos e incitava os casamentos de indígenas com os não indígenas;
- Lei de 06/06/1755, que ditava a maneira de como os indígenas deveriam se organizar dentro das suas comunidades, buscando assim uma colonização de forma mais rápida;
- Alvará de 07/06/1755, os colonizadores tinham a posse de administrar as aldeias, para os próprios indígenas. Nos relatos dos mais velhos, essa legislação colocou indígenas contra indígenas, pois os mesmos não eram lideranças escolhidas pela comunidade e sim pelo governo da época⁴.

Segundo OPIT (2007), foram três séculos de dominação e desrespeito para com os povos indígenas da região, e que todo esse processo ainda teve continuação. No século XIX, a história do povo Truká foi brutalmente marcada pelas diversas disputas com os chamados “poderosos de Cabrobó⁵”, que tinha como objetivo não só possuir as nossas terras, mas também controlar toda a criação animal e tornar a comunidade mão de obra escrava. Isso, por sua vez, levou a uma piora, segundo o coletivo de professoras indígenas Truká e anciões

⁴ As informações referentes às leis mencionadas neste estudo foram primordialmente coletadas a partir de fontes orais, refletindo o conhecimento ancestral e as narrativas do povo Truká. Adicionalmente, essas informações foram complementadas por registros da Organização dos Professores Indígenas Truká (OPIT), datados de 2007. É fundamental salientar que a existência e a aplicabilidade formal de algumas dessas leis ainda estão sob análise.

⁵ Expressão usada para classificar os mais influentes da cidade, referindo-se às pessoas que exerciam poder ou influenciavam nas decisões da época.

no ano de 1845, o Imperador do Brasil D. Pedro II publicou uma espécie de regulamento⁶ que reduzia a legitimação para os atos da vida civil dos indígenas, tornando-os semelhantes a crianças órfãs. Visto que o governo pretendia se apossar de uma vez por todas das terras, e assim o fez (OPIT, 2007).

Conta-se que nessa época, os indígenas que tivessem casado com não indígenas ou possuíssem filhos com os mesmos, e que se aprendessem os seus costumes, não eram considerados mais “índios”. Isso porque a Lei do Pombal obrigava. Segundo o coletivo de Professores Indígenas Truká, no decorrer dos anos, a Secretaria de Estado dos Negócios e Agricultura, Comercio e Obras Públicas, atualmente conhecido como Ministério da Agricultura, determinou a extinção de três das aldeias localizadas no Vale do São Francisco, no ano de 1872, entre elas a Aldeia de Assunção, segundo a existência de documentos oficiais, OPIT (2007).

Nesse vasto panorama de povos e lutas, o Território Indígena Truká se ergue com sua singularidade e força, nas histórias que meu povo relata, não há desistência perante a essa luta. Pois naquela época existia uma liderança em que a comunidade confiava para dar força e continuar a luta, chamavam de “o nosso capitão”, para a comunidade ele era o maioral da Aldeia da Assunção, conhecido como Capitão Bernardino, segundo a comunidade e a organização de professoras, em 1857, ele escreveu para a Diretoria Geral dos “Índios” em Pernambuco e denunciou toda a violência ocorrida, exigindo soluções e providências perante os casos de extorsões extremamente violentas que vinham sofrendo, além dos casos de assassinatos.

Os relatos salientam que Bernardino informava que, após a independência do Brasil, as pessoas que detêm demais poderes na região, tomaram posse da Ilha da Assunção e de todos os bens que nela possuíam, incluindo as roças, criações e até as casas dos indígenas.

Os saberes ancestrais dos Truká revelam uma profunda conexão com a terra, manifestada em uma cosmologia que dita as relações com o ambiente e a vivência no Território Indígena Ilha da Assunção, permeada por rituais e crenças que asseguram a

⁶ As informações de leis estão sendo baseadas em fontes orais e registros da OPIT(2007). E ainda está em análise a sua existência.

continuidade da vida e da cultura. Eis que através dessas lutas, da conexão com a terra e toda essa cosmologia, surge o que se chama de “Escolha dos encantados⁷”, se conta que foi através de um sonho que os Encantos direcionaram Acilon Ciriaco, uma das lideranças mais respeitada e que ajudou na luta e conquistas da comunidade, a dar continuidade à luta do território. Meus anciãos contam que Acilon passou muito em uma espécie de paralisia e que no seu despertar, trouxe a notícia de que lhe foi solicitado pelos nossos antepassados para ser a pessoa que uniria novamente todo o povo Truká, descendente dos Kariri.

Acilon desacreditado não deu importância, e a partir dali conta-se que foi ficando doente. O que acreditamos que se um encanto vem em terra e te conta algo ou te mostra em sonho e você não dá importância, eles podem te castigar, nesse caso, acredita-se que os Encantados tenham castigado Acilon, para mostrar a sabedoria e como iniciar os trabalhos da ciência encantada. E em um certo dia, ele começou a cantar uma linha de Toré junto com alguns parentes, e que a partir dali todos caíram no chão, e foi através de um ancião chamado João Amaro, que eles retornaram, pois ele já conhecia como trabalhava com a ciência encantada, e foi assim que Acilon deu continuidade ao chamado.

Nesse universo de saberes e práticas, o Toré emerge como uma de suas mais expressivas manifestações, um pilar fundamental para o fortalecimento do povo. Entre nós, o Toré é considerado um ritual central. Em relatos de anciões e nas poucas escritas sobre meu povo, o Toré era também chamado de “folga dos índios” ou “brincadeira dos caboclos”. Em minha infância, eu compreendia este rito como uma forma de diversão, um festejo típico dos “caboclos”. Ele consiste no agrupamento de diversos parentes, divididos entre os que dançam e os que cantam – estes últimos, conhecidos como cabeceira ou linha de frente, são responsáveis por puxar as linhas cantadas para nos conectar com o mundo espiritual. Todos se reúnem em um local aberto, com o objetivo não apenas da diversão, mas da reafirmação de nossa identidade e conexão espiritual.

O Toré, em sua composição e movimento, é caracterizado por um grupo que se distribui em duas fileiras paralelas. Essas fileiras podem se transformar em uma única, evoluindo ao compasso da batida marcante dos maracás e dos assovios dos apitos, que entoam a força dos encantados e do próprio território. Nessa dinâmica ritualística, em todos os Torés, há ao menos duas pessoas sentadas de forma fixa na cabeceira (Ver Fotografias de número 2 e 3).

⁷ Encanto é definido entre os Truká como sendo o espírito de um indígena, que depois da vida, continua ligado aos seus e pode se fazer presente durante os rituais, através do processo de incorporação.



Vista Do Toré No Terreiro Do Principal - Bica. Fotos: Autorais

Essas lideranças, de grande destaque na comunidade, são cruciais para a condução do ritual: a primeira é reverenciada como mestre, e a segunda como contramestre. É neste contexto que figuras como Dona Maria, conhecida na comunidade como “Dona Maria Viúva”, detentora de saberes ancestrais profundos e uma das guardiã de nossa memória, se destacam, sendo um exemplo vivo da relevância dessas pessoas que guiam o ritmo e a espiritualidade do ritual, assegurando a transmissão do conhecimento e a manutenção da conexão com o sagrado.

Nesse vasto e intrincado sistema de saberes, destaca-se a relação do meu povo com o Opará, o Rio São Francisco, que emerge como um pilar central e indissociável de nossa existência. Rodeado pelas suas águas, com início na ponta de cima da Ilha, abrindo-se em dois rios, onde chamamos de rio grande e rio pequeno, e terminando na ponta de baixo onde conhecemos como “boca do braço”. Para além de uma fonte de recursos hídricos, ele é compreendido como uma entidade viva, um elo espiritual e ancestral que nutre não apenas o corpo, mas a alma e a nossa história. Ele é a própria artéria de nossa vida, fonte de nossa subsistência e palco de nossas celebrações e rituais mais profundos. O rio não é apenas água; é memória, é luta, e futuro.

A partir de uma abordagem que integra a história e a dimensão do nosso sagrado, o que para muitos é apenas um rio, para nós representa a totalidade da vida, tanto em seu aspecto material quanto imaterial, afirmando sua centralidade através de um complexo conjunto de significados e usos. Na sua materialidade e existência, a vida produtiva e doméstica da comunidade Truká é profundamente imbricada com a vida fluvial. O fluxo das

atividades de trabalho e as alternâncias ecológicas sazonais se articulam de forma a produzir condições de vida indissociáveis das relações que as pessoas mantêm com seu meio. Como destacam Zhouiri e Oliveira (2012, p. 199), as práticas e os conhecimentos locais compõem um sofisticado sistema de uso de recursos, com um fino ajustamento entre as capacidades ecológicas das áreas e o potencial de produção agrícola. Nesse sentido, a organização dos espaços e a classificação do ambiente estão intrinsecamente relacionados a fatores como: as qualidades do solo e sua adequação a determinados produtos, o calendário agrícola e as variações sazonais na pluviosidade, a disponibilidade de força de trabalho doméstica, além da capacidade de alocação dos produtos e as necessidades diárias das famílias.

Contudo, essa intrínseca relação material foi profundamente afetada pela perda do regime natural das águas do Rio São Francisco, consequência da construção de barragens iniciada na década de 1970, notadamente a Usina Hidrelétrica de Sobradinho e que se acentuou ainda mais com o projeto do governo na transposição do Rio São Francisco. Tal intervenção está na origem de uma severa desestruturação da cadeia produtiva baseada nas inundações sazonais das margens do rio e dos desequilíbrios ambientais vivenciados, como o assoreamento, escassez de algumas espécies de peixes e plantas nativas que formavam uma proteção nas margens do rio, fenômenos que são constantemente denunciados por nosso povo Truká.

No que concerne ao plano imaterial, e buscando compreender a territorialidade do grupo pela vivência religiosa, constata-se a existência de relações profundas com lugares mitológicos e cosmológicos. Há na Ilha de Assunção lugares-morada de encantados, espaços significativos para a memória coletiva e locais de práticas ritualísticas. A partir de reflexões sobre as relações ambientais Truká, percebe-se a existência de lugares de valor indescritível e incomensurável, considerados sagrados na experiência e vivência territorial. A ação de grandes obras e empreendimentos ameaçam justamente a integridade desses laços. Existem também profundas dimensões emocionais implicadas nessas experiências, com a dimensão afetiva da ligação com o território emergindo como central na relação entre o grupo e seu ambiente. Do mesmo modo, a memória coletiva é intrinsecamente vinculada à afetividade e emotividade das pessoas.

Pela etnografia, percebo que a especificidade do lugar, do território aquático Truká, está na origem de uma territorialidade religiosa única e insubstituível. Exemplo disso é a importância das correntes das águas na ritualística Truká e a relevância do rio e seus seres no âmbito cosmológico. Lembro-me de uma história que minhas tias contavam sobre essas correntes das águas. Infelizmente, existem relatos que não podem ser transmitidos em sua totalidade, mas, em recorte dessa história, minhas tias relatavam que uma anciã tinha ficado

presa nas correntezas, onde só pôde sair com a chegada da minha avó, que, nessa época, estava de resguardo de um dos meus tios mais novos. Assim, em uma espécie de ritual, a anciã conseguiu se soltar, ela e minha avó se mantiveram conectadas.

É comum ouvir, entre nós, que as correntes das águas são protetoras dos Truká, e que delas provém a força do povo. Algumas lideranças nos ensinam que o nosso trabalho como indígena é aberto mais é pelas águas, mas tem o trabalho das matas e da jurema que é o que rege, mas para alguns a legitimidade vem das águas. A Jurema (*Mimosa spp.*), inclusive, é amplamente utilizada e consumida nas comunidades indígenas do Nordeste, agregada ao ritual do Toré, representando o coração da religiosidade do povo Truká e a base de nossa identidade étnica. Para nós, o mundo é povoado por Encantados, que são nossos ancestrais transformados em seres espirituais e que são associados e ligados à natureza. A existência da mata, por exemplo, se dá por seu dono ter permitido e protegido, Manoel da Obra é seu nome; nela, nada se pega ou se tira sem sua permissão. Essas relações políticas com seres encantados e não-humanos são compreendidas pela antropologia como cosmopolítica (Viveiros de Castro, 2015). É por meio desses seres que temos a permissão de como agir e proceder diante de qualquer situação e os cuidados que precisamos tomar. São os líderes que a “ciência dos encantados” escolhe como responsáveis para que nossos costumes não se percam; é através de seus ensinamentos que as lideranças e demais membros da comunidade seguem mantendo toda a tradição e ritual de pé.

A nossa conduta territorial manifesta a existência de relações dialógicas entre a sociedade Truká e o ambiente indissociável de seus habitantes não-humanos. De fato, há seres encantados que atuam como reguladores dessas relações, sendo donos e moradores dos lugares, com os quais mantemos relações de reciprocidade e simetria. Nesse contexto, no caso da transposição, encaramos como uma violência local. Para meu povo, fazer construções e barragens sem pedir licença aos donos encantados deixa mais que explícito a nossa relação com o uso dos recursos e do território e, por extensão, afirma a necessidade de que qualquer intervenção no território somente é pensável a respeito das relações cosmológicas. Diante disso, toda e qualquer conduta territorial possui elos que se interligam à visão cosmológica da natureza. Para se ter respeito por si mesmo, é necessário possuir respeito pela natureza, o que afirma o nosso respeito pelos encantados.

Ao explorar as relações ecológicas Truká, destaco as entidades encantadas presentes na natureza como agentes portadores de intencionalidade, capazes de agir sobre determinada realidade. Esses seres encantados influem na ação dos humanos sobre o ambiente e mantêm relações de reciprocidade com os seres humanos. Isso se concretiza na relação de respeito e

zelo com os encantos e os lugares por eles habitados; o primeiro ponto é o pedir a autorização, em forma de diálogo e oração, quando queremos intervir no meio ambiente para utilizar seus recursos ou apenas apreciar, e no cuidado no cumprimento das obrigações com as entidades. Isso inclui desde a tirada de um galho até a entrada para se banhar nas águas do Opará. São esses seres cosmológicos, como classifica a academia, que regulam a nossa intervenção no ambiente, a partir de uma série de regras e reciprocidades, cujo a quebra dessas regras podem levar ao adoecimento do indivíduo.

Em um entendimento dessa relação cosmológica própria do meu povo para o das construções civis – barragens, transposição e da ação desenvolvimentista planejada quando pautamos o “pedir licença para tais construções”, isso comprova um choque no contexto da lógica. Isso porque as nossas inter-relações com os recursos da natureza são reguladas pelos encantados, os não-humanos. Segundo as nossas vivências, essas intervenções desenvolvimentistas deveriam seguir a lógica de reciprocidade e respeito. Em pauta atual sobre o bem viver, isso nos leva à reflexão sobre a existência de diversas lógicas e formas práticas de se relacionar com o ambiente. O que se explica é que inferimos que a sociedade, seres encantados, animais e plantas, pedras, entre outros, partilham o mesmo pertencimento ao ambiente. Contudo, existem outras visões de mundo que fundamentam outras formas de agir, representadas neste caso específico pelos planejadores das hidrelétricas, cuja cosmologia torna possível e molda certo tipo de relação extrativista com o ambiente. De todo modo, o convívio com os encantados já tem se alterado com as crescentes intervenções no território e o processo de urbanização, demonstrando os desafios impostos à cosmologia Truká.

Devido a essas intervenções atualmente, às águas que banham o território está doente como dizem os mais velhos, boa parte do seu fluxo está poluída por restos industriais, detritos humanos, e metais pesados, como aponta um estudo feito pela Embrapa Semiárido em 2013, essas grandes indústrias, barragens e paredões, facilitaram para que esses problemas chegassem até as nossas águas (Ver fotografias 4 e 5).



Rio São Francisco atualmente. Foto: Google Imagens

Através dessa contaminação, houve uma perda significativa nos peixes, nas caças, nas matas ciliares, nas plantas medicinais⁸ como Marcela (*Anthemis coutula* L.) e o Junco (*Acorus gramineus*) (FLORA DO BRASIL 2020, [2020]), que ocupavam o leito do rio. E em muitas histórias conta-se que o rio vem sofrendo perda das suas matas ciliares desde a invasão do colonizador, o que fez com que algumas espécies desaparecessem de quase toda a margem, como no caso do Jatobazeiros (*Hymenaea courbaril* L.) e Ingazeiras (*Inga edulis* Mart.), árvores nativas que são responsáveis pelas construções das barrancas usadas no território, e com as ausências dessas árvores, nota-se que as margens vêm ficando cada vez mais estreitas.

1.2. O Território Truká No Contexto Do Semiárido Pernambucano

O Semiárido brasileiro, com suas peculiaridades climáticas e geográficas, representa um cenário não apenas de resiliência, mas de força e adaptação, onde a vida floresce em meio a desafios hídricos e ambientais. Nesse vasto bioma, a Caatinga, com sua vegetação adaptada à escassez de água e solo pedregoso, é muito mais do que uma paisagem; ela é um palco de saberes e práticas ancestrais. Para o povo Truká, inserido na região do baixo-médio Rio São Francisco, em Pernambuco, a convivência com o semiárido não é apenas uma questão de sobrevivência, mas uma relação profunda que molda nossa cultura, nossas estratégias de subsistência e nossa própria cosmologia. É nesse contexto de secas prolongadas e chuvas irregulares que as comunidades indígenas desenvolveram sistemas de manejo da terra e dos recursos hídricos que garantem a continuidade da vida e a manutenção da agrobiodiversidade, destacando a complexidade e a sabedoria inerentes à nossa vivência territorial.

Para nós, povo Truká, a Caatinga se denomina simplesmente como Mata. Essa designação reflete uma relação ancestral e íntima com o bioma, compreendendo-o não como um ambiente árido, mas como uma fonte vital de existência. Meus antepassados, e nós hoje, pautamos sua importância na própria sobrevivência, pois é através da vasta vegetação que se faz presente na natureza que tiramos o sustento. A Mata é a fornecedora incessante de matéria-prima para nossos artesanatos, que carregam nossa cultura e história; das plantas medicinais, que curam nossos corpos e espíritos; e da ciência para nossos rituais, que conectam o mundo material ao espiritual. A vida existente nessa Mata, muitas vezes subestimada por olhares externos, é para nós uma abundância pulsante, um território vivo que oferece tudo o que precisamos para viver em equilíbrio, reafirmando nossa identidade e

⁸ Para explicar que as informações sobre as plantas (flora) e animais (fauna) foram baseadas em **FLORA DO BRASIL 2020. Rio de Janeiro: Jardim Botânico do Rio de Janeiro, [2020]. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/PrincipalUC/PrincipalUC.do?jsessionid=1CCF885B40857F95AED633BF488B5FF6#CondicaoTaxonCP>**. Acesso em: 25 jul. 2025.

autonomia.

1.3. Agrobiodiversidade, Agricultura Familiar E A Importância Dos Quintais Produtivos: Saberes E Práticas Truká

A agrobiodiversidade abrange três níveis de diversidade: a diversidade de espécies, a diversidade entre espécies e a diversidade dos ecossistemas (MACHADO et al., 2008). Nesse contexto, as intervenções humanas tornam-se fundamentais para sua compreensão, pois se articulam com diferentes práticas de manejo dos agroecossistemas, conhecimentos e saberes tradicionais. Estes, por sua vez, demonstram uma profunda inter-relação com os festejos, a gastronomia e as cerimônias e/ou rituais religiosos das comunidades. Conforme Moraes et al. (2018), a agrobiodiversidade pode ser compreendida como a parcela da biodiversidade biológica relevante para a alimentação e a agricultura, incluindo todos os componentes que formam os agrossistemas, sejam eles espécies domesticadas ou semi-domesticadas. Tais componentes se desenvolvem tanto por seleção natural quanto por intervenções humanas e suas interações com os recursos genéticos e o ambiente, a partir de práticas de manejo agrícolas desenvolvidas ao longo do tempo.

Em uma que visão não abrangente todo os povos indígenas, a agrobiodiversidade também se classifica com uma visão que mostra as relações entre a religião, com a vivência e inclui todo os seres visivelmente e invisível, mas que sabemos que se fazem presentes dentro da natureza, que podem ser interpretados como o Toré, a agricultura e a relação com os encantados, desencarnados e sonhos. O que se traduz , as relações entre as práticas agrícolas e religiosas possuem afinidades milenares, resistentes ao “ progresso e desenvolvimento” da humanidade e que fortalecem a identidade do povo a partir dos rituais e das memórias que reavivam a força e a luta dos ancestrais, sendo inclusive destacadas através de pinturas que remetem a essa relação, vejo isso também nas trocas que pude ter com Iran Xucuru, parente do povo Xucuru de Ororubá.

Almeida et al. (2014) ressalta a importância dos quintais como sistemas tradicionais empregados em regiões de clima tropical e adotados por famílias em zonas rurais, urbanas ou periurbanas. A biodiversidade presente nesses quintais exerce um papel crucial na segurança alimentar e nutricional das famílias e de suas comunidades. Isso se dá pela diversidade vegetal e animal que oferecem, além de contribuir, total ou parcialmente, para a renda familiar. Os quintais, portanto, fornecem uma ampla variedade de plantas úteis, consolidando-se como uma estratégia eficaz de subsistência. Suas estruturas e funções estão intrinsecamente ligadas

ao desenvolvimento social, cultural e agrícola das comunidades (FALL et al., 2002). Esse sistema de produção caracteriza-se pela combinação de árvores, herbáceas e arbustos, frequentemente associados à criação de animais no entorno das propriedades. Oakley (2004) destaca que é precisamente nos quintais que se encontram diversas espécies subutilizadas, muitas vezes não comercializadas ou sem classificações domésticas amplamente conhecidas, mas que possuem grande variedade e são denominadas Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANC).

A conceituação acadêmica das Plantas Alimentícias Não Convencionais, embora valiosa para a visibilidade de espécies subutilizadas no contexto urbano e industrial, impõe um questionamento crucial quando confrontada com os saberes e práticas ancestrais dos povos indígenas. Para nós, que vivemos em profunda conexão com o território, essas plantas nunca foram "não convencionais". Pelo contrário, elas constituem a base de nossa soberania e segurança alimentar, de nossos sistemas de saúde e de nossa própria cosmologia, sendo parte integrante do cotidiano e da memória coletiva.

A academia, ao utilizar o termo PANC, revela uma perspectiva que, inadvertidamente, centraliza o conhecimento ocidental e urbanizado, "descobrimo" e nomeando aquilo que já é conhecido, manejado e consumido por séculos por comunidades como a do meu povo. Esse movimento de rotulagem pode desconsiderar as complexas relações ecológicas, culturais e espirituais que esses alimentos representam em nossos territórios. Um exemplo contundente dessa desconexão é a semente da favela, conhecido como favela de cachorro (*Cnidoscolus quercifolius*), uma planta emblemática da Caatinga e da região do semiárido onde se situa territórios como os Truká, Tumbalalá, Tuxá e entre outros. Embora para a lógica convencional essa semente possa ser classificada como uma PANC ou para territórios urbanos algo incomível, para muitos povos, ela é um alimento tradicional, parte essencial das dietas e de saberes culinários, transmitidos de geração em geração. A sua utilização e o seu preparo são manifestações vivas de uma agricultura familiar e de uma relação com a agrobiodiversidade que precede e transcende qualquer categorização externa. Ao "convencionalizar" o não convencional, corremos o risco de desvalorizar o conhecimento originário e as práticas que permitiram a manutenção dessas espécies por milênios. A verdadeira relevância dessas plantas, do ponto de vista indígena, reside não apenas em seu valor nutricional, mas em sua capacidade de contar a história de um povo, de materializar a resistência e de reafirmar a conexão indissociável entre cultura, território e identidade.

A análise das políticas de fomento que circulam entre as redes sociais e nos espaços do território destinados ao povo Truká revela uma tensão profunda entre o desenvolvimento

econômico proposto pelo Estado e a preservação do modo de vida indígena. Vídeos institucionais recentes do Ministério dos Povos Indígenas (2025)⁹. Exibem, como exemplo de "sucesso", sistemas de produção baseados na criação de aves em gaiolas, piscicultura em tanques-rede e monoculturas de frutíferas de exportação (manga e acerola) dentro do território.

Contudo, sob a ótica do movimento social com pautas diretas a Agroecologia Indígena, esse modelo é objeto de contestação. O confinamento animal em gaiolas e a produção de peixes em cercamentos hídricos colidem frontalmente com a noção de liberdade e o respeito aos seres vivos que fundamentam nossa cosmologia. Como salienta a crítica do movimento agroecológico indígena, esse fomento não atende às vivências tradicionais; ao contrário, ele assimila a lógica da agricultura convencional que privilegia a renda monetária imediata em detrimento do policultivo diverso e da saúde do ecossistema.

Essa lógica produtivista ignora o passivo socioambiental gerado pelos megaprojetos na região. Conforme dados do Mapa de Conflitos (FIOCRUZ, 2024), o povo Truká convive com a violência sistêmica e os impactos da transposição do Rio São Francisco. Uma das lideranças indígena é enfática ao denunciar o colapso ambiental: "São três mil hectares totalmente comprometidos com a salinização", fruto de projetos de irrigação mal planejados que transformaram terras férteis em áreas improdutivas. Portanto, o fomento que foca na tecnologia convencional muitas vezes aprofunda a dependência química e mecânica, acelerando a perda da agrobiodiversidade que os quintais ancestrais tentam proteger. Essa lógica ainda coloca em risco a integridade de diversas espécies nativas fundamentais para a cosmologia e a cultura material Truká. Entre elas, destaca-se a Jurema-preta (*Mimosa tenuiflora*), encontrada nas áreas de mata e preservada pelos detentores do saber para a produção da bebida sagrada. Da mesma forma, espécies como o Angico (*Anadenanthera colubrina*), essencial para a produção de artesanatos, e o Caroá (*Neoglaziovia variegata* (Arruda) Mez) — espécie de natureza resiliente que se manifesta em nichos de preservação sem ocupação humana — que podem sofrer com a negligência de projetos que priorizam o exótico em detrimento do originário.

Ao contrário do que se prega nos discursos desenvolvimentistas, embora a evolução técnica e agrícola dentro dos territórios seja necessária para a sustentabilidade econômica, é

⁹ Cf. TRUKÁ, Erlon. [Relato de resistência e manejo territorial]. Instagram: @erlon_truka, 2022. Disponível em: https://www.instagram.com/reel/DM2i91yOI_1/. Acesso em: 09 fev. 2026. Este registro audiovisual materializa a crítica ao modelo de fomento convencional mencionado no texto, ao evidenciar que a autonomia do povo Truká não reside na lógica do confinamento ou da monocultura exportadora, mas na manutenção de uma relação ética e espiritual com os seres do território.

imperativo analisar criticamente seus impactos. Observa-se, por exemplo, que a introdução de modelos convencionais resultou na chegada massiva de agrotóxicos, cujas marcas são visíveis no descarte incorreto de embalagens plásticas abandonadas nos terrenos, evidenciando uma aplicação tecnicamente inadequada e culturalmente agressiva ao solo sagrado. Portanto, a transição para modelos de produção intensivos não apenas ameaça o policultivo ancestral, mas introduz passivos ambientais que comprometem a saúde coletiva e a soberania do território.

Para o povo Truká, em particular, os quintais transcendem a mera função produtiva. Eles são espaços de memória, transmissão de saberes e resistência cultural, onde a agrobiodiversidade reflete diretamente a nossa relação ancestral com a terra e com o Opará. As práticas de manejo nesses quintais como policultivo e consorciação, seleção e conservação de sementes, uso de adubação orgânica e manejo de resíduos, o conhecimento das plantas medicinais e seus usos são transmitidas de geração em geração – especialmente pelas mulheres Truká, guardiãs desses conhecimentos – mesmo sem saberem a conceituação correta, configuram-se como um testemunho vivo da agricultura familiar adaptada ao semiárido e dos ciclos naturais do rio. É nesses espaços, marcados pela diversidade de espécies cultivadas e pela sabedoria popular, que se manifesta não apenas a capacidade de subsistência, mas também a persistência de nossa identidade e a resiliência frente às intervenções externas. A importância desses quintais para a autonomia alimentar e cultural do povo Truká será aprofundada ao longo desta tese, através da escuta qualificada e da análise das narrativas dos nossos parentes, permitindo que suas vozes e vivências emergem como elementos centrais da discussão.

CAPÍTULO 2: AS MINHAS ESCRIVIVÊNCIAS E O CAMINHO DA PESQUISA

2.1. A Epistemologia do Testemunho: A Abordagem de Grada Kilomba e a Perspectiva Indígena

Além da metodologia etnográfica, que busca compreender a cultura a partir da perspectiva interna do povo, esta pesquisa será enriquecida pela abordagem proposta e executada pela renomada psicóloga negra e teórica interdisciplinar, Grada Kilomba. Em sua obra "Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano" (KILOMBA, 2008), a autora emprega uma metodologia que transcende a neutralidade acadêmica convencional, reconhecendo o valor fundamental das narrativas pessoais e dos afetos no campo da produção de conhecimento. Kilomba desafia a ideia de um saber desinteressado, argumentando que a

própria posição do pesquisador e sua vivência são constitutivas do conhecimento produzido.

Seguindo o exemplo de Kilomba, que utilizou essa abordagem para dar voz às experiências das mulheres afro-alemãs, pretendo compartilhar relatos subjetivos da minha da própria experiência como mulher indígena Truká. Essa escolha metodológica não é apenas um recurso narrativo, mas um posicionamento epistemológico. Minha trajetória pessoal e meu pertencimento ao povo Truká não são meros objetos de estudo, mas lentes pelas quais a realidade é compreendida e interpretada. Tal perspectiva se alinha com o que Kilomba propõe ao contribuir para "uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específica - não há discursos neutros" (KILOMBA, 2019, p. 58).

Desse modo, ao entrelaçar minha subjetividade e minha voz indígena no plano de trabalho, este princípio metodológico se revela de grande importância para uma execução efetiva e decolonial da pesquisa. Ele permite que a experiência vivida não seja apenas um objeto de estudo distante, mas uma fonte legítima de saber, enriquecendo a análise da agrobiodiversidade e das relações de gênero nos quintais Truká a partir de uma perspectiva situada, engajada e intimamente conectada com a realidade do meu povo. Essa abordagem é, portanto, um pilar fundamental para uma pesquisa que busca descolonizar saberes e reafirmar a autonomia epistêmica indígena.

Embora o Território Truká compreenda uma dimensão de 5.769 hectares, esta pesquisa circunscreve-se especificamente à Aldeia Caatinga Grande. A escolha dos entrevistados recai sobre as poucas matriarcas que ainda estão entre nós e os jovens da comunidade. Tal recorte justifica-se pela transição geracional em curso, visto que muitas das matriarcas antigas já se ancestralizaram, tornando o diálogo com as atuais detentoras do saber e com a juventude um ato urgente de preservação da memória. O diálogo partiu de mulheres que viveram a agricultura e partilharam histórias de manejo e existência no território.

Para garantir a proteção das identidades e o anonimato das participantes, adotou-se uma codificação baseada na relação entre ancestralidade e renovação, utilizando pseudônimos que remetem a elementos vegetais simbólicos da Caatinga e do Território Truká. As matriarcas foram identificadas por nomes de árvores de vida longa e robusta (ex: "Interlocutora Angico", "Interlocutora Aroeira"), enquanto os jovens foram identificados por plantas de ciclo de renovação ou florescimento (ex: "Interlocutor Juazeiro", "Interlocutor Umbuzeiro"). Este procedimento assegura que a autoria das falas seja respeitada e vinculada à sua representatividade geracional, salvaguardando a privacidade individual e a segurança das residentes da Aldeia Caatinga Grande contra possíveis exposições, mantendo a conexão

simbólica com o bioma.

Como pesquisadora indígena inserida no território, a observação ocorre "de dentro", identificando a dimensão social contundente dos quintais. Observa-se que esses espaços são transmitidos entre gerações através da prática cotidiana: o levar, ainda criança, o filho para os roçados. Nesse ambiente, o saber não é mediado por lições formais, mas pela resposta às curiosidades da criança diante do fazer agrícola, consolidando o quintal como uma escola de vida ancestral. Nos quintais a relação entre parentesco e espaço geográfico manifesta-se na dinâmica sucessória das habitações. No Território Truká, é comum que, ao casarem, os filhos construam suas residências nos espaços disponíveis próximos à família de origem. Este processo de adensamento por proximidade resulta na formação de “vilas familiares”, que fortalecem a rede de apoio e a troca de agrobiodiversidade entre as casas. As exceções a esse padrão ocorrem apenas nos casos em que os membros precisam ou resolvem trabalhar fora do território.

A técnica da história oral foi utilizada para resgatar a configuração antiga do território, outrora marcada por fluxos livres e espaços comunitários como a antiga casa de farinha próxima à bica, local onde os rituais ocorrem. Através das narrativas colhidas, compreendeu-se com grande importância que o cercamento trouxe grandes mudanças, como a desunião e a centralidade da busca individual. Isso se evidencia na fala de um parente em um dos diálogos: *"depois dos plantios de arroz essa água do dreno, que corre aí nesse córrego, não serve mais pra nada, porque o veneno desce de lá até aqui"*. Esta fala revela uma ferida profunda na ecologia e na sociabilidade Truká.

O cercamento físico é acompanhado por uma contaminação que inviabiliza o uso coletivo da água, fragmentando o território e a unidade ancestral. Assim, os resultados gerados operam como ferramentas de diagnóstico etnoassistido, fundamentais para o planejamento territorial Truká. Ao sistematizar essa memória dos fluxos, o trabalho oferece subsídios para o zoneamento tradicional, a mitigação de impactos ambientais e a gestão da agrobiodiversidade, fortalecendo a resiliência alimentar e espiritual da Ilha de Assunção diante do avanço da monocultura externa.

2.2. Cristilene Tarcila dos Santos (Cris Truká): Uma Jornada Pessoal e Acadêmica

Sou Cristilene Tarcila dos Santos, tenho 30 anos e sou identificada nos movimentos sociais como Cris Truká. Cresci ouvindo de não-indígenas que todo indígena precisava ter

um nome em sua língua materna. Eu não compreendia bem do que se tratava ou como se ganhava esse nome, pois não era da nossa vivência. Contudo, entendia que, dentro dos rituais, quando uma mulher estava grávida, aquela criança recebia a graça de obter um nome dado pelo smestres encantados, uma proteção. Cresci ouvindo que, a partir dali, aquele bebê tinha alguém para lhe proteger. No meu caso, não ganhei nome, mas a imagem de dois curumis, cujo sincretismo católico nomeou de Cosme e Damião, a quem cresci devota e temente até os dias de hoje.

A prática de nomes indígenas varia entre os povos e culturas. No caso dos povos indígenas do Nordeste, essa tradição pode não ter sido predominante no passado. No entanto, é importante ressaltar que o resgate das línguas maternas, como o D'ZÊBUKUA KÍPEÁ¹⁰, língua materna do meu povo, tem impulsionado a adoção desses nomes indígenas ou a tradução do nosso próprio nome, como forma de valorização e fortalecimento da identidade cultural atualmente. Sou indígena do povo Truká — Ilha de Assunção, pertencente à Família Borges e Boi.

Nos povos indígenas do Nordeste, o sobrenome transcende sua função meramente nominal, consolidando-se como um eixo central na identificação e reconhecimento do indivíduo em sua coletividade. Longe de ser apenas uma designação familiar, o sobrenome atua como um marcador genealógico e cultural que, ao evocar a linhagem e a ancestralidade, estabelece um elo essencial com a história e os saberes do povo. Essa prática singular permite que a memória coletiva seja constantemente reativada, conectando o presente às gerações passadas e futuras.

A relevância desse sistema torna-se particularmente evidente no reconhecimento institucional e no âmbito do movimento indígena. Ao identificar, por exemplo, um jovem com um sobrenome específico, o próprio movimento e as instituições que com ele dialogam o conectam automaticamente à sua família de origem e, por extensão, ao seu povo e território. Esse reconhecimento não se baseia apenas em um registro formal, mas na compreensão de que o sobrenome carrega consigo a memória das lutas, da resistência e da persistência de um povo. Assim, a pessoa é reconhecida não apenas individualmente, mas como um herdeiro e continuador de uma tradição étnica e cultural, solidificando sua identidade indígena e sua participação ativa na estrutura social e política de sua

¹⁰ O Dzubukuá Kipeá, língua polissintética pertencente à família linguística Kariri, é considerada a língua materna do meu povo e de territórios indígenas do Nordeste brasileiro, como os dos povos Tumbalalá e Tuxá, estando atualmente em processo de revitalização. Referência: DURAZZO, Leandro; COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da. Línguas indígenas no Nordeste brasileiro: esboço político-linguístico de seus processos de valorização. **Revista del Cesla: International Latin American Studies Review**, [S.L.], n. 30, p. 97-118, 31 dez. 2022. University of Warsaw. <http://dx.doi.org/10.36551/2081-1160.2022.30.97-118>

comunidade.

Meu pai se chama José de Oliveira dos Santos, 53 anos, indígena do povo Truká, filho de Antônia Borges e Manoel Boi, natural de Cabrobó-Pernambuco, Aldeia Caatinga Grande – Ilha de Assunção. Minha mãe se chama Maria Cristina Paixão dos Santos, 56 anos, mulher de pele negra e não indígena. Ambos são semianalfabetos. Tenho apenas uma irmã (Cristiane). Apesar de minha mãe não ser indígena, meus pais se conheceram em Cabrobó aos 19 anos (meu pai) e 22 anos (minha mãe), o que resultou em casamento.

Em virtude das demandas profissionais paternas e da continuidade de nossa formação acadêmica, eu e minha irmã fomos criadas em contexto urbano, com a trajetória do ensino fundamental integralmente realizada em instituição pública "Escola Brígida de Alencar", situada no bairro Beira Rio, adjacente às margens do Rio São Francisco e coincidente com nossa residência, sendo este um elemento geográfico demarcatório para o acesso à Ilha de Assunção. Não obstante essa socialização primária em ambiente urbano, nossos pais consistentemente priorizaram a manutenção de um estreito vínculo e a imersão em nosso território e em nossa história ancestral, visando nosso desenvolvimento em consonância com as tradições e os rituais de nosso povo.

A trajetória da minha infância caracterizou-se por um deslocamento pendular entre o espaço urbano e a zona rural, especificamente no arquipélago da Ilha da Assunção, composto por 66 ilhas e situado no município de Cabrobó, Pernambuco. Essa região é banhada pelo Rio São Francisco, tradicionalmente denominado Opará pelas comunidades indígenas ribeirinhas, e abriga a aldeia Caatinga Grande ou Estado, como referimos na infância, local de origem paterna e residência de meus avós e demais familiares.

2.3. O Encantamento: Memórias de Infância e a Construção da Cosmovisão Truká

Uma das minhas memórias mais vívidas envolve os dias sábado e quartas-feiras, quando eu tinha entre seis e sete anos de idade. Embora fosse um dia comum para alguns, representava para o meu povo uma ocasião de grande significado, a mais importante de todas: a conexão com a ancestralidade. Eu e minhas tias percorremos alguns quilômetros até a residência de meus avós (no estado). Recordo-me da figura de meu avô que ancestralizou a 9 anos atrás, sentado no terreiro em frente à sua casa, em um silêncio absoluto, permeado apenas pelos sons do vento e dos insetos noturnos. Ali, o tempo parecia suspender-se, configurando-se como um dos momentos mais significativos da minha vida, era encantador ver os cabelos brancos dos meus avós e ouvir suas histórias.

A primeira vez que tive contato com o “Kuaki”, um cachimbo em formato cilíndrico que usamos para rituais, ouvia dele que não poderia tocar. Na ânsia de saber como funcionava o Kuaki eu e meus primos desafiávamos para saber quem teria coragem, mas tínhamos receio, em um desses momentos de história ele me contou, que uma vez duas crianças brincando na mata encontram uma cachimba soterrada, e assim na inocência levaram para casa, uma dessas crianças ficou doente, e em sonho foi avisado para irem deixar no local encontrado e assim fizeram. Escutei atentamente todas as narrativas, e nela percebi que havia muito mais mistério e encantamento, pois só poderia pegar se o dono desse permissão, pois a gente corria o risco de se encantar, o que para nós significava morrer. Com a chegada progressiva dos anciãos, aproximava-se o momento de se recolher.

O som do apito ecoava, indicando claramente o meu pertencimento a um povo e o iminente elo com meus ancestrais, os ancestrais da minha etnia, os ancestrais da minha família. “Piíiiiiiii, Piíiiiiiii, Piíiiii”, esse é o som mais nítido que a minha mente lembra. Era chegada a hora, o início do ritual era marcado pelo chamado do juremeiro que no nosso ritual, o da Família Borges e Boi, era meu Avô. Esse era o momento em que as preocupações cotidianas eram suspensas. Na infância, o processo ritualístico da “queima da cura¹¹”, despertava em mim um fascínio estético, gerando memórias vívidas, embora de difícil articulação verbal, concernentes à coloração das chamas em tons de azul, amarelo e avermelhado, característicos da combustão. Essa experiência seminal propiciou a minha imersão em uma compreensão do mundo através da “ciência encantada”, uma forma de conhecimento atualmente concebido como cosmovisão, explicação vinda através do meu povo.

O contexto dessa cosmovisão representa, para nós, a própria “ciência encantada”, a partir da qual estabeleci meu contato direto com o território ancestral. Rememoro os deslocamentos recorrentes entre minha residência urbana e a moradia rural de meus avós, situada no território ancestral. Evidencia-se em minha memória que essa experiência dicotômica constituiu a motivação primária para a investigação dos quintais produtivos.

Durante a infância, enquanto meus avós dedicavam-se à organização do espaço

¹¹ “Queima da cura” é uma bebida ritualística elaborada pelo juremeiro e utilizada em rituais de acesso restrito, onde representa um dos pilares da cosmovisão e das práticas de cura de nosso povo. Sua complexidade, entretanto, reside em uma dimensão eminentemente experiencial e espiritual que transcende a capacidade de plena descrição textual, sendo acessível apenas através da vivência ritualística no próprio território. Ao abordar práticas como a queima da cura deparamo-nos com os limites da representação textual de saberes que são profundamente enraizados em lógicas não-ocidentais. A natureza experiencial e a dimensão espiritual desses rituais exigem que a compreensão se dê primariamente pela imersão e participação, e não apenas pela descrição. Assim, embora possamos delinear seus contornos e funções, a plena elucidação de tais práticas reside na vivência no território, desafiando as categorias explicativas convencionais.

doméstico para acolher familiares, as crianças se envolviam em atividades lúdicas e espontâneas. Tais brincadeiras permeavam tanto o terreiro quanto a área do quintal, espaços funcionalmente imbricados, dada a arquitetura da casa, construída em taipa com planta circular e ausência de delimitações físicas internas. Nós, crianças, usávamos esses espaços para nossas brincadeiras. Nesse contexto de interação espacial, recordo e narro o consumo direto dos frutos do mandacaru e da coroa-de-frade. Esta última oferecia uma frutificação singular, denominada popularmente como “baba de sapo”, era a sua polpa que consumíamos, era gelatinosa.

2.4. As Práticas da Roça: Agricultura Familiar e Saberes Ancestrais

Em um período subsequente à minha infância, intensifiquei meu contato com o território mediante o acompanhamento das atividades agrícolas de meus pais, o que me permitiu imergir nas dinâmicas ancestrais de manejo da terra. Foi nessa fase que observei a sincronicidade do plantio com os ciclos naturais, particularmente evidenciada na primeira chuva que sinalizava o dia de São José (19 de março), o período de plantar o milho.

Nesse período, o milho, a macaxeira, a abóbora e o feijão eram cultivados de forma conjunta, em uma prática tradicionalmente conhecida como policultivo. Esse método, que otimiza o uso do solo e promove a biodiversidade, refletia um profundo conhecimento dos ciclos naturais. A sabedoria ancestral sobre o plantio era frequentemente expressa, como nas palavras de meu pai, que comentava sobre a influência direta das fases da lua no desenvolvimento das culturas.

“Ainda hoje se usa essa sabedoria, os plantios são feitos no período da lua. Estão plantando bastante macaxeira porque a lua ela passa a fase e aí as coisas dão tudo ok; se você fizer um plantio no período sem lua, as macaxeiras só dão talo. Hoje mesmo ainda se planta conforme a lua e seu período. A partir da lua minguante, quando ela começa a aparecer, aí deixa ela ficar mais ou menos em uma banda cheia, porque ela vai a cada dia andando e enchendo. A batata, e o milho mesmo. O milho, quando se planta no mês de São José para tirar no São João, é porque pega a lua forte, e os plantios também. A tecnologia do meu tempo era essa, mas aí veio a agronomia com sua mudança e aí o veneno tá tomando conta de tudo, mas ainda se planta. Agora mesmo até a banana está se plantando. O inhame mesmo substitui a batata, mas a lua é importante, e agora nesse mês de Julho é mês de plantio.”

A narrativa de meu pai é um testemunho vívido da agroecologia indígena e da cosmovisão

Truká. A referência às fases da lua — especialmente a transição da minguante para a crescente, por ele descrita como “uma banda cheia” — demonstra um conhecimento empírico profundo sobre a influência lunar no desenvolvimento de cultivos essenciais como macaxeira (*Manihot esculenta* Crantz), batata (*Solanum tuberosum* L.) e o milho (*Zea mays* L.). A menção de plantar milho no mês de São José para tirar no São João não é apenas um marcador temporal; é um indicativo da sincronia entre o calendário agrícola tradicional e as festividades, reforçando a crença de que a lua forte é crucial para o sucesso da colheita. Isso, de fato, é a tecnologia ancestral, enraizada na observação minuciosa e na relação simbiótica com o ambiente.

Contudo, meu pai aponta, com clareza, a fratura causada pela imposição de um novo modelo agrícola. A comparação entre a tecnologia do meu tempo (o saber lunar) e a agronomia com sua mudança (o modelo moderno) é direta e contundente. A expressão “o veneno tá tomando conta de tudo” representa uma crítica explícita ao uso indiscriminado de agrotóxicos, percebidos como uma invasão que desorganiza a ordem natural e ameaça a saúde do solo e das pessoas.

A observação de que ainda se planta e que culturas como a banana (*Musa paradisiaca* L.) e o inhame (*Dioscorea spp.*), que hoje foi substituída pela batata dentro do território, e que são cultivadas no mês de Julho, revela uma adaptação forçada e uma resiliência contínua. Mesmo diante da avassaladora presença dos venenos e da introdução de novas culturas, a fé no conhecimento lunar permanece inabalável (mas a lua é importante). Isso demonstra que a resistência da agricultura tradicional se manifesta na manutenção de práticas essenciais e na persistência em cultivar, mesmo sob novas condições e com novos produtos. A fala do meu pai, portanto, é um poderoso testemunho da perseverança cultural e do desafio diário de manter vivos os saberes ancestrais frente à homogeneização imposta pela modernidade agrícola. E mesmo sabendo dessa explicação hoje, naquela época não questionamos sobre esse mistério lunar, pois para nós era uma ciência natural, o que nunca nos explicaram exatamente o que isso queria dizer, mas que iríamos descobrir quando mais velhas.

Contudo, tínhamos a noção de que na natureza tudo está ligado, e não precisava de uma devida explicação. Em um contraponto que revela a integração do corpo e da natureza na cosmovisão de meu povo, ouvia minha mãe, com perspicácia, complementar: “e no cabelo também”. Essa observação, aparentemente singela, aponta para a percepção de que os ciclos lunares, que regem o crescimento das plantas, também impactam os processos biológicos humanos, demonstrando a interconexão entre todos os elementos da vida em nosso território.

Meu pai dedicava-se ao cultivo da roça, enquanto minha mãe prestava o suporte necessário. Dessa dinâmica familiar, preservo uma recordação vívida: por volta dos seis, sete ou oito anos, meus pais nos despertavam, a mim e à minha irmã, para acompanhá-los à roça. Embora não executássemos trabalho manual propriamente dito, participávamos de brincadeiras e oferecíamos auxílio nas tarefas.

Rememoro, inclusive, uma instrução paterna, desprovida de formalização verbal, mas transmitida de maneira lúdica e peculiar: "As batatas, vocês que vão plantar, porque quem peida muito da batata boa". Essa frase do meu pai sobre as batatas e os gases era muito estranha e engraçada para a gente, crianças. Afinal, nenhuma criança gosta de ser vista como "a que peida", e a gente não entendia de onde ele tirava essa ideia tão esquisita. Contudo, hoje compreendo que essa pedagogia do riso constituía um pilar fundamental da nossa soberania: a criação de um vínculo sensorial e afetivo entre a criança e a semente. A soberania alimentar Truká começava nesse domínio do corpo sobre o ciclo da vida, onde a terra não era vista como um recurso externo, mas como extensão da nossa própria biologia. Essa instrumentalização do cômico como método educativo encontra eco no pensamento clássico, conforme analisa Ribeiro (2021), ao destacar que o riso pode ser utilizado como uma ferramenta pedagógica capaz de despertar a atenção e ensinar de maneira lúdica. Com isso, meus pais utilizavam a ludicidade para desarmar a rigidez do dia a dia e reafirmar o prazer do manejo tradicional, transformando o ato de plantar em uma prática pedagógica (RIBEIRO, 2021).

Inseridos no contexto da agricultura familiar, meus pais reiteravam que, para nossa vida adulta, as oportunidades financeiras permitiriam apenas o acesso ao ensino de nível médio, especificamente o magistério. Minha mãe expressava essa limitação da seguinte forma: "Infelizmente, se vocês quiserem uma boa profissão, a única trajetória viável é ser professora, como as primas de vocês, haja vista a nossa questão econômica de suportar os custos de uma formação universitária, só rico faz faculdade". Embora minhas memórias não evoquem a experiência de fatura alimentar, tampouco recorro a sensação fisiológica da fome, uma vez que a subsistência proporcionada pelas plantações de feijão, milho, mandioca e batata doce mitigava qualquer possibilidade de vivenciar tal privação. Esta ausência de fome, garantida pela diversidade das sementes crioulas e pelo policultivo, revela elementos centrais da soberania Truká de outrora: a autonomia produtiva e a resistência ao mercado. Diferente do cenário atual, onde a introdução de monoculturas gera uma dependência financeira e a exposição ao veneno, a soberania do passado baseava-se na agrobiodiversidade funcional. Além da roça, o Opará era o parceiro dessa soberania, provendo peixes como a traíra e até

surubins, capturada livremente, complementava uma dieta que não dependia do capital para ser digna. Assim, a roça e o rio formavam um território de resistência que nos protegia da submissão do trabalho assalariado e precário. Essa vivência, que transcende a dimensão meramente individual, constitui a própria manifestação da soberania alimentar enquanto direito territorial inalienável, garantindo que pudéssemos ser plenamente Truká, independentemente da exclusão econômica imposta pela sociedade envolvente.

Para aprofundar a compreensão sobre as complexidades que permeiam a relação do meu povo com o território, torna-se imperativo ir além da minha própria escrivência e dar voz às experiências de outros membros da comunidade. O relato do Interlocutor Umbuzeiro jovem da comunidade é emblemático, pois descortina a intrusão dos agroquímicos na vida cotidiana através de um diálogo que revela a fragmentação do saber: *"Na aldeia temos plantas de coqueiro, mandacaru, manga, coco, laranja, até uva e folhas de fazer chá como a do limão. Às vezes quero ir com meu pai para lida, eu acho ruim pois meu pai não me leva para roça, só leva meu irmão que é mais velho. Eu perguntei por que, e ele disse que é por conta dos venenos, eu não entendo, não vejo como perigoso."*

Questiono: *"É ruim, né? Porque você perde a vivência de estar com ele, de brincar lá fora, na roça, um lugar mais aberto, de brincar e correr no meio dos plantios por conta do veneno. E aí você acha que não tem perigo? que o veneno não é tão perigoso assim? É o que nos dizem que o veneno não é tão perigoso assim, né? Eu percebi que você falou que seu pai prefere mais seu irmão do que você porque ele não quer te levar."* Ele imediatamente responde de forma positiva e me pergunta: *"E você plantou?"* Respondo de forma direta: *"Sim, eu fui uma criança que ajudava o meu pai no milho e no feijão jogando as sementes nas covas."* Em seguida ele questiona: *"É acho que nem existia veneno naquela época, né?"*

Respondo que existia, mas o pessoal não usava porque prevalecia o conhecimento tradicional, plantava conforme a lua e usavam esterco bovino para repor nutrientes".

Jovem Umbuzeiro: *"Eu sei sobre a lua, mas hoje só vejo a lua minguante é o que percebo... e pergunto ao meu pai: você deu veneno na manga?"* Em seguida o jovem me explica: *"Se dá veneno na manga para os frutos nascerem e aparecem as flores que depois vão dar os frutos. Meus professores explicaram isso. Mas quando minha avó era viva, eu ajudava ela no cuidado das plantas, sem o veneno e dava até água para beber."*

A fala do jovem Umbuzeiro revela uma profunda ruptura da transmissão geracional. Mesmo emocionado e confuso ao relatar essas marcas, o jovem expõe como o pai, ao privá-lo da roça "por conta dos venenos", estabelece um cerceamento que interrompe o fluxo de saberes etnoecológicos. O agroquímico atua como uma fronteira invisível que retira a

oportunidade do lúdico e do aprendizado ancestral, gerando perdas culturais e afetivas.

Identifica-se, ainda, um conflito epistêmico. O jovem traz a informação "recebida no dia a dia" de que o veneno é necessário para o florescimento. Há uma transição clara de uma *agricultura de processos* (o cuidado da avó que "dava água de beber") para uma *agricultura de insumos*, que fragmenta a relação simbiótica com a terra. Os perigos desse modelo no território Truká são contundentes:

- Contaminação da "Ciência do Encantamento": O uso de agrotóxicos em plantas medicinais subverte sua função ritual. O chá de limão, citado pelo jovem, torna-se um risco em vez de cura.
- Erosão do Saber Agroecológico: O afastamento do jovem impede a leitura dos sinais da terra e da lua, tornando-o dependente de lógicas externas e desconfiado da viabilidade de um plantio limpo, "acho que nem existia naquela época".
- Desterritorialização Simbólica: A manipulação técnica substitui a memória do cuidado, priorizando o fruto em detrimento da saúde das gerações futuras.

Essa preocupação não é apenas um temor simbólico; ela encontra eco em dados científicos alarmantes. Um estudo conduzido pelo Projeto de Atenção Integral à Saúde Indígena (PAI) da Univasf, publicado na revista *The Lancet Regional Health - Americas* (2023), revelou dados inéditos sobre a prevalência da Doença Renal Crônica (DRC) entre os Truká. A pesquisa, liderada por Orlando Vieira Gomes, Anderson Armstrong e Carlos Dornels, investigou 1.715 adultos da comunidade e constatou uma prevalência elevada de DRC, especialmente entre as mulheres. A deterioração renal é apontada como reflexo de mudanças no estilo de vida e da vulnerabilidade socioeconômica agravada pela urbanização.

Ao analisarmos o diálogo de Umbuzeiro sob a ótica deste estudo, a proibição do pai ganha uma nova camada: trata-se de um ato de proteção contra uma ameaça que a ciência agora valida como risco crônico. Como ressalta Armstrong, a vulnerabilidade gera um "silenciamento científico" onde os que compõem a academia buscam romper, revelando que o manejo químico, incentivado por lógicas externas de produtividade, está diretamente ligado ao adoecimento do corpo coletivo Truká. Em suma, a análise técnica e etnoecológica permite concluir que, o isolamento biopolítico: Apresenta utilização de agrotóxicos, descrita localmente como o "veneno", atua como um mecanismo de isolamento biopolítico que redefine as fronteiras da sobrevivência no território. Quando o pai, movido por um instinto de proteção e cuidado, tenta salvaguardar o filho das patologias e toxicidades agudas decorrentes do contato direto com esses insumos, ele acaba, involuntariamente, promovendo um cercamento geracional. Este isolamento interdita o acesso do jovem à herança cultural do

plantio e ao manejo da terra, uma vez que a roça deixa de ser um espaço de socialização e aprendizado lúdico para se tornar uma zona de perigo biológico. Assim, a contaminação química não degrada apenas o solo, mas rompe o fio da ancestralidade, impedindo que a "ciência do fazer" seja transmitida, restando ao jovem o afastamento de sua base identitária como estratégia de saúde.

Acarretando na desconexão Educacional e Lacuna Clínica que configura-se como um mecanismo de invisibilização entre o manejo químico e o colapso fisiológico do indivíduo. Ela se manifesta quando isolamos a métrica do rendimento por hectare da realidade epidemiológica local, ignorando que o florescimento da monocultura ocorre simultaneamente ao comprometimento renal da comunidade, como apontado pela Univasf. Trata-se de uma negligência institucionalizada que opta pelo silêncio clínico para não interromper a engrenagem da exportação, transformando o território em um laboratório de exposição onde a patologia é tratada como um custo aceitável do progresso, a hegemonia do discurso da agronomia convencional, que propaga a informação de que o uso de veneno é uma condição indispensável para o florescimento e a viabilidade comercial de culturas como a manga, revelando uma desconexão profunda e perigosa com a realidade epidemiológica do território. Esta narrativa ignora deliberadamente os impactos renais e sistêmicos já demonstrados em estudos científicos, como os conduzidos pela Univasf, que associam a exposição a esses pacotes tecnológicos ao aumento de patologias graves na população local. Existe, portanto, uma lacuna ética e educacional onde o ensino técnico prioriza a métrica da produtividade em detrimento da saúde pública, evidenciando uma negligência institucional que silencia os dados clínicos para manter o fluxo da economia de exportação, tratando os corpos indígenas como passivos toleráveis do agronegócio.

Nesse contexto, a fragilização do Bem-Viver e a Ciência do Encantamento nos dá uma transição forçada para a lógica dos insumos químicos que resultou em uma fragilização sistêmica que transcende a dimensão biológica, atingindo o âmago do Bem-Viver indígena. Ao substituir o policultivo diversificado e essa ciência encantada — que compreende a planta como um ser dotado de espírito e agência — pela monocultura dependente de fertilizantes e pesticidas, o território sofre uma perda irreparável de agrobiodiversidade. Esse processo de simplificação ecológica é acompanhado pelo surgimento de patologias silenciosas e crônicas, que degradam a vitalidade da comunidade de forma lenta e invisível. A crise atual demanda, portanto, a formulação urgente de políticas públicas que não sejam meramente assistencialistas, mas que reconheçam a soberania dos saberes tradicionais e promovam uma reparação histórica frente ao adoecimento provocado pelo modelo de desenvolvimento

imposto.

A discussão sobre os quintais produtivos e a agrobiodiversidade no Território Indígena Truká se entrelaça diretamente com o conceito de soberania alimentar. Que segundo a Via Campesina em 1996, propõe inicialmente que essa soberania seja compreendida como o direito fundamental de uma população em definir sua própria política e estratégias de produção agrária e alimentar, e que garanta a distribuição do alimento e a garantia do seu acesso. E que para concretização desse direito de forma plena, deve-se contemplar uma série de princípios essenciais, tais como a priorização da produção alimentar local, o acesso a alimentos saudáveis, nutritivos, climaticamente e culturalmente apropriados, a promoção da produção agroecológica, a efetivação da reforma agrária, o combate aos transgênicos, a proteção contra importações agrícolas e alimentares excessivamente baratas, e o incentivo ao comércio justo e a circuitos curtos de produção. Esses circuitos curtos se tornam essenciais para esses agricultores dentro de suas comunidades (CONTRIGIANI, 2021).

Dessa maneira, a estruturação econômica das comunidades só é possível através do empoderamento e autonomia das famílias, acarretando no fortalecimento da agricultura local. A exemplo, podemos citar as feiras agroecológicas, que são um verdadeiro modelo de comercialização de circuitos curtos. Entre os pontos que marcam a agricultura familiar, está presente as diversas formas de produção chamada de “Riqueza invisível”, e é dentro dessas comunidades que se encontra o verdadeiro esforço produtivo, nas quais as mulheres são fundamentais (COSTA DELGADO et al., 2017).

Em linhas gerais, trata-se de uma proposta em torno das mudanças estruturais profundas e que encontra eco em diversas experiências de povos originários. Essa relevância da soberania alimentar para as comunidades indígenas é evidenciada em estudos como o de Matarezio Filho e Pedrosa (2024), analisam como essa experiência em seus estudos no contexto Ticuna contempla muitos, senão todos, os pontos elencados acima, demonstrando a importância de práticas autônomas de produção e consumo para a manutenção da cultura e da identidade. De maneira análoga, a vivência Truká com seus quintais produtivos e a luta pela agrobiodiversidade e pelo protagonismo feminino nesses espaços dialogam profundamente com os preceitos da soberania alimentar.

No âmbito do movimento indígena e nas narrativas de meus parentes mais velhos, a soberania alimentar para nós é compreendida a partir de nossa base de vivência indígena, inteiramente ligada à conexão territorial. É nesse espaço-tempo vivido que as práticas alimentares tradicionais se desenvolvem, se renovam e são transmitidas entre gerações. Minha própria trajetória de militância na Agroecologia Indígena, consolidada pela participação ativa

no GT Povos Indígenas da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), solidifica essa compreensão da soberania alimentar. Essa vivência me permite não apenas testemunhar, mas também articular como os princípios da agroecologia se manifestam nas comunidades, fortalecendo a autonomia alimentar e a resistência cultural por meio do manejo tradicional da terra, da conservação da agrobiodiversidade e da valorização dos alimentos cultivados por nossas próprias mãos. Essa perspectiva demonstra a capacidade dos povos originários de propor e vivenciar alternativas ao modelo agroindustrial hegemônico, reafirmando um modo de vida pleno e autônomo baseado no respeito à diversidade cultural e biológica.

Nesse contexto de hegemonia agroindustrial, onde se prioriza a "melhoria" das espécies para suprir a fome global, raramente se reflete sobre a essência das sementes. Para nós, as sementes são a base de toda a vida que nos nutre, o ponto de partida de tudo o que comemos. Em uma profunda reflexão ancestral, compreendemos que, antes mesmo de sermos, fomos sementes, fomos brotos. É nessa dimensão que reside a sacralidade da semente: ela carrega nossa ancestralidade, nos une a um passado e a um futuro, e é por meio dela que se manifestam todas as nossas cosmologias, que perpassam desde as nossas vivências diárias até a organização de nossos roçados. Essa visão intrínseca nos impulsiona a um processo contínuo de retomada para a visibilidade e o fortalecimento da agricultura tradicional e da agroecologia, como pilares de nossa existência e resistência.

O território para nós, transcende a mera função produtiva; ele se constitui como um corpo vivo que pulsa com a história, os rituais e os saberes de nosso povo. A autonomia sobre a terra é, portanto, a garantia da continuidade cultural e da capacidade de decidir sobre o próprio futuro alimentar, como evidenciado em minha infância ao lado de meus pais, onde a ausência da fome era um testemunho direto da capacidade de autossustento proporcionada por esse vínculo indissociável com a terra. Nesse contexto, e apesar da constante influência do sistema capitalista, minha realidade era marcada por uma riqueza singular, essencialmente ligada à subsistência e à autonomia, e fundamentalmente distinta da mera acumulação monetária.

E essa garantia de vida materializa o nosso conhecimento tradicional que sustenta essa soberania alimentar. Em outras palavras, a capacidade que nós, povos indígenas, temos de viver sem fome – de ter nossa "garantia de vida" – não é algo que acontece por acaso. Ela é o resultado direto, a manifestação concreta, de todo esse relato. A preservação e valorização do conhecimento ancestral sobre a nossa comunidade são pilares inegociáveis. Esse saber, transmitido pela oralidade e pela prática – como o cultivo em consórcio –, não é apenas técnico; ele é cosmológico, espiritual e social. Quando recordo a fala da mãe sobre a influência da lua no cabelo, por exemplo, ilustra a profundidade dessa interconexão entre o

ser humano e o ambiente. Reconhecer e fortalecer esses conhecimentos é resguardar a diversidade da nossa alimentação, a riqueza de sabores e a saúde da comunidade, elementos que são constantemente ameaçados pela homogeneização imposta por modelos externos, que a luta pela soberania alimentar se intensifica e se manifesta em múltiplas dimensões.

Para aprofundar essa compreensão sobre os modos de vida, as resistências cotidianas e as complexidades que permeiam a relação do meu povo com seus territórios e saberes, torna-se imperativo ir além da minha própria escrivência e dar voz às experiências de outros membros da comunidade. As narrativas que se seguem, através de trocas etnográficas, oferecem um panorama mais amplo sobre as dinâmicas dos quintais produtivos, as transformações da modernidade nas vivências femininas e infantis, e o papel das matriarcas na transmissão de conhecimentos. Elas são testemunhos vivos da luta por soberania e da persistência da identidade Truká em um cenário de desafios.

3. CAPÍTULO 3: MATRIARCAS DA MEMÓRIA E AS DINÂMICAS DO TERRITÓRIO TRUKÁ CONTEMPORÂNEO

3.1 A Força da Oralidade: Matriarcas, Memória e Transmissão do Conhecimento

A origem da presente escrita reside nas minhas observações primárias, realizadas durante a infância, nos roçados cultivados por meus entes queridos. Em memória às mulheres que se tornaram ancestrais e hoje encantam no mundo espiritual, mas que tive a oportunidade de conhecer e testemunhar em seu manejo direto e dedicado dos plantios, rememoro um ensinamento fundamental transmitido por meus anciãos: a escuta atenta e significativa implica, essencialmente, a memorização como elemento inerente ao processo de aprendizado e preservação do conhecimento. Memorizar os relatos da oralidade constitui um pilar fundamental na preservação e perpetuação do conhecimento ancestral no mundo e em sua diversidade, mas dentro dos nossos territórios notamos de maneira mais marcante. A ausência de sistemas de escrita tradicionais confere à memória um papel central na conservação da história, dos saberes práticos, das cosmovisões e dos valores culturais de um povo. Os relatos ouvidos desde a infância, as narrativas dos anciãos e as histórias transmitidas nos nossos rituais sedimentam-se na memória individual e coletiva, moldando a identidade e o senso de pertencimento.

Nesse contexto, a memorização dos ensinamentos dos mais velhos e das narrativas orais que nos nutrem não se configura apenas como uma prática cultural, mas emerge como

um método tradicional de pesquisa e reflexão essencial para os povos indígenas. Essa abordagem metodológica, profundamente enraizada em nossas formas de conhecer e transmitir o mundo, diverge das epistemologias ocidentais baseadas predominantemente na escrita. Ao valorizar a memória oral como fonte primária de dados e de análise, este estudo reconhece a profundidade e a validade dos conhecimentos transmitidos de boca em boca, de geração em geração, e os eleva ao patamar de um arcabouço metodológico decolonial. Tal método permite uma imersão autêntica nas vivências e percepções do povo Truká, onde a escuta atenta e a internalização dos ensinamentos tornam-se ferramentas essenciais para a compreensão do território, da agrobiodiversidade e da cosmologia que nos rege.

“Meu primeiro contato com a roça no geral, veio através do meu avô, desde que eu me entendo por gente, ele plantava roça, ali pro lado de Sobradinho-BA, onde eles tinham uma roça, ainda lembro de uma plantação de melancia, de cenoura. Eu ainda lembro de uma cena, ainda criança, atravessávamos um córrego para ir até a roça, a gente comia essas cenouras tiradas diretamente da terra, né?”, relata a Interlocutora Angico, mulher indígena, mãe, militante e universitária, em uma de nossas trocas.

Enxergo que esse processo de memorização não se limita apenas à retenção passiva de informações, mas envolve uma interpretação ativa e uma ressignificação constante desses ensinamentos que nos são transmitidos e que adaptamos às novas gerações e para lidar com os desafios da modernidade.

“Eu levo as minhas filhas para a roça, eu gostaria de passar esses conhecimentos de como plantar, de colher, de brincar e comer as verduras diretamente da terra pra elas.”

Imediatamente percebo que a capacidade de recordar e recontar esses relatos fortalece o que chamamos de laços comunitários, e que através desses laços promovemos a continuidade do nosso povo, das nossas histórias e das técnicas que nos foram passadas, assegurando assim todo esse ensinamento acumulado ao longo de nossas vidas e pós-vida.

No âmbito as práticas rituais familiares, aos domingos, frequentávamos a residência de uma de minhas tias. Relembro-me da peculiaridade da construção de sua casa, que conjugava alvenaria em uma seção e taipa em outra. O entorno da propriedade ostentava uma diversidade de árvores frutíferas, incluindo uma imponente aceroleira (*Malpighia emarginata* D.C.) sob a qual brincávamos. Curiosamente, o contato com essa árvore resultava em um prurido imediato e irritante; essa sensação de coceira é uma característica bem conhecida da aceroleira, causada por pequenos pêlos urticantes presentes nos ramos jovens, folhas e, por vezes, nos frutos imaturos. Tais estruturas, embora não sejam espinhos verdadeiros, atuam como um mecanismo de defesa da planta e podem liberar substâncias irritantes ao toque,

provocando a dermatite de contato descrita. Além da aceroleira, o quintal era enriquecido por laranjeiras, mamoeiros, coqueiros, sirigueiras, diversas espécies medicinais e uma variedade de outras plantas, configurando um verdadeiro laboratório vivo de agrobiodiversidade.

Adicionalmente ao manejo dessa diversidade botânica, minha tia e seu esposo mantinham um cultivo de arroz alagado, organizado em quadros e em uma escala de produção moderada. Essa atividade agrícola era realizada em uma área denominada localmente como "Lá fora", cuja designação conotava a distância em relação à residência e a outros espaços adjacentes, situando-se praticamente no limite das terras e do roçado familiar.

O aspecto lúdico para mim e meus primos residia na liberdade de correr e brincar entres os quadros de plantio de arroz enquanto as mulheres realizavam seu manejo. Tal como referenciado por algumas lideranças, meu aprendizado inicial sobre o cultivo do arroz ocorreu de forma experiencial e lúdica nesses espaços. Concomitantemente às brincadeiras, era recorrente a audição de diálogos acerca de uma ação denominada "arrendamento". Qual seria, então, a significação desse termo? Cresci, acreditando ser algo bom, afinal as famílias tinham o suporte agrícola que necessitavam. Atualmente, compreendo que essa prática proporcionou suporte a inúmeras famílias na satisfação de suas necessidades básicas, como citado anteriormente. Contudo, sob a perspectiva profissional, reconheço as problemáticas inerentes a essa ação.

3.2 O Arrendamento e seus Impactos: Desafios e Transformações no Território Truká

A prática do arrendamento, embora inicialmente pudesse atender a necessidades emergenciais de subsistência familiar, demonstrou, ao longo do tempo, resultar em uma perda gradual da autonomia e do controle direto sobre as terras e seus recursos. Minhas observações da infância ilustram claramente essa dinâmica: a decisão sobre o que plantar, a metodologia de cultivo e a duração do ciclo agrícola deixaram de ser de domínio exclusivo da família. Rememoro relatos dos primeiros plantios de arroz, nos quais apenas uma pequena porcentagem do lucro era destinada à família, enquanto o restante era repassado a uma agroindústria local. Essa sistematização completa, desde a escolha da cultura até a colheita, deixou de ser uma prerrogativa exclusiva do agricultor e da própria comunidade, passando a sofrer influência direta do mercado local.

Embora pudesse atender as necessidades emergenciais de subsistência familiar, demonstrou, ao longo do tempo, resultar em uma perda gradual da autonomia e do controle direto sobre as terras e seus recursos. De acordo com o Decreto nº 59.566, de 14 de novembro

de 1966 do Brasil, que regulamenta o Estatuto da Terra (Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964) e a Lei nº 4.947, de 6 de abril de 1966, o arrendamento rural é definido em seu Artigo 3º como um "contrato agrário pelo qual uma pessoa se obriga a ceder à outra, por tempo determinado ou não, o uso e gozo de imóvel rural, parte ou partes do mesmo, incluindo, ou não, outros bens, benfeitorias e ou facilidades, com o objetivo de nele ser exercida atividade de exploração agrícola, pecuária, agro-industrial, extrativa ou mista, mediante, certa retribuição ou aluguel, observados os limites percentuais da Lei.

Minhas observações da infância ilustram claramente essa dinâmica na prática: a decisão sobre o que plantar, a metodologia de cultivo e a duração do ciclo agrícola deixaram de ser de domínio exclusivo da família. Rememoro relatos dos primeiros plantios de arroz, nos quais apenas uma pequena porcentagem do lucro era destinada à família, enquanto o restante era repassado a uma agroindústria local. Essa sistematização completa, desde a escolha da cultura até a colheita, deixou de ser uma prerrogativa exclusiva do agricultor e da própria comunidade, passando a sofrer influência direta do mercado local.

Reflito, atualmente, sobre a vulnerabilidade econômica e a consequente dependência dos valores pagos por esses arrendamentos. Os diálogos da época frequentemente incluíam a frase "está pagando bem!". Questiono, contudo, em que contexto essa avaliação de "pagamento justo" se sustenta.

Nesse ponto, a perspectiva do meu pai, como agricultor complementa a complexidade da situação: *"A forma do arrendamento é como diz o ditado, as pessoas muitos arrendam muitas terras para dar oportunidade àqueles que querem plantar também que não tem terra, aí se torna esse arrendamento bom para a pessoa, né. Agora assim, a forma de hoje já mudou mais, porque as pessoas já têm suas casas, faz suas dentro do terreno, aí as pessoas hoje a produção não é mais que nem antigamente. Mas muita gente ainda tem um arrendamento, ainda muitos mesmos. É uma forma boa, é uma forma de ajudar as pessoas. Porque a forma de quem não tem terra e quer plantar, quer produzir alguma coisa, hoje muitos arrendam para plantio de banana, temporário, em torno de uns 5 anos, 4 anos, só para ter oportunidade a pessoa, para mais tarde ter aquela pessoa um crescimento. Mas a forma de hoje é só isso mesmo, é ajudar."*

A fala desse parente revela uma camada essencial na compreensão do arrendamento dentro da comunidade: a percepção de que, apesar das problemáticas apontadas, ele pode funcionar como uma estratégia de auxílio e oportunidade, especialmente para aqueles que não possuem terras próprias. Essa visão destaca que, na ausência de alternativas diretas para o cultivo, o arrendamento – muitas vezes com prazos temporários e culturas específicas como a banana –

é visto como um meio de garantir subsistência e fomentar um crescimento inicial para as famílias. Assim, a prática, embora marcada por vulnerabilidades, é naturalizada como uma forma de solidariedade interna, onde o acesso à terra para produção é mediado por acordos que, na perspectiva de quem precisa plantar, se traduzem em uma valiosa "ajuda".

Um dos problemas cruciais que motivaram esta pesquisa e que apresento aqui é o impacto ambiental gerado pelas práticas agrícolas das agroindústrias e dos arrendatários. Essas ações muitas vezes, não estavam alinhadas com os conhecimentos tradicionais de manejo sustentável do território, resultando em consequências ambientais negativas.

A diferença fundamental entre esses modelos reside na sua filosofia e objetivos. O manejo tradicional, praticado pelo povo Truká, é essencialmente ligado à cosmovisão e à relação de reciprocidade com a natureza. Ele se baseia na observação dos ciclos naturais e na diversificação de cultivos (policultivo). O objetivo primordial não é o lucro em larga escala, mas sim a manutenção da agrobiodiversidade e o equilíbrio ecossistêmico, visando a perpetuação da vida e da cultura para as futuras gerações.

Em contrapartida, as práticas agrícolas da agroindústria e dos arrendatários são pautadas por uma lógica de produção para a maximização do lucro. Isso se manifesta claramente na adoção da monocultura, que esgota nutrientes específicos do solo, e no uso exagerado de agrotóxicos e fertilizantes sintéticos, que contaminam a água e afetam a saúde humana e ambiental. Diferentemente do manejo tradicional, que utiliza a força de trabalho familiar e ferramentas manuais, o modelo agroindustrial emprega maquinários pesados. Esse uso intensivo de máquinas leva à compactação do solo, dificultando a infiltração da água e a respiração das raízes, além de demandar frequentemente o desmatamento de grandes áreas para a expansão dos plantios. Tais métodos, que visam alta produtividade a curto prazo, desconsideram os saberes locais e as especificidades do bioma, impondo um modelo extrativista ao invés de um manejo sustentável.

As consequências dessa disparidade são visíveis no Território Truká: observou-se o esgotamento do solo, a contaminação da água e o desmatamento, que culminaram na perda de algumas espécies nativas, como o mulungu (*Erythrina velutina*) e a umburana de cheiro (*Amburana cearensis*), que hoje se encontram em processo de resgate. Essa degradação ambiental é um reflexo direto da imposição de um modelo agrícola que se desvincula da complexa teia de vida e dos conhecimentos ancestrais que por milênios garantiram a abundância em nosso território.

Adicionalmente, evidencia-se o risco de desconexão com as práticas culturais. A priorização

de culturas voltadas para o mercado externo, incentivadas pelo arrendamento, pode levar ao abandono de práticas agrícolas tradicionais que possuem um significado cultural e social fundamental para a comunidade. Isso se manifestou, ao longo dos anos, na substituição do cultivo de variedades crioulas e na desestruturação da organização coletiva do trabalho por um bom tempo, exemplo disso é a união que a comunidade tinha na feita dos beijos, e que hoje não existe mais.

Aprofundando a análise dessas "mazelas" do arrendamento, é crucial destacar as questões de segurança e saúde, evidenciadas pela ausência de Equipamentos de Proteção Individual (EPIs) necessários e pelo uso indiscriminado de agrotóxicos sem descarte adequado, comprometendo a saúde dos trabalhadores e o ambiente. Essa prática, portanto, não se restringe aos aspectos econômicos e ambientais; ela afeta profundamente a coesão social e a governança interna da comunidade, com sérias implicações políticas.

Conforme dados apresentados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI)¹², a Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 231, estabeleceu a proibição do arrendamento de terras indígenas, clarificando que estas são bens da União destinados ao usufruto exclusivo dos povos originários. Contudo, apesar dessa proibição legal, o arrendamento persistiu em alguns territórios, sendo introjetado não apenas no uso da terra, mas também em outras esferas da vida comunitária, como nas políticas públicas de educação e saúde. Nessas áreas, atividades remuneradas frequentemente caem sob o controle de indivíduos que detêm o poder no território, naturalizando o arrendamento como um costume que concede privilégios e vantagens.

Observa-se, assim, uma dinâmica onde, para além do território em questão, uma minoria controla a terra, o acesso às políticas públicas e a renda, enquanto a maioria permanece marginalizada, sem acesso adequado à serviços assistenciais e impossibilitada de usufruir de seu bem mais valioso: a terra. Essa lógica do arrendamento perdurou por boa parte das famílias da comunidade, o que, portanto, contamina todas as relações internas, minando a autonomia e a equidade dentro da comunidade.

3.3. Os Quintais em Transição: Modernidade, Infância e Identidade Truká

Mesmo com todo esse relato, a trajetória do meu povo, os Truká da Ilha da Assunção, é também um testemunho de resiliência e resistência. Desde a infância, nas interações com o território ancestral e com as mulheres que teceram a sabedoria familiar, observei a capacidade

¹² O Cimi é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que há 45 anos atua em defesa dos direitos dos povos indígenas do Brasil.

de adaptação e a persistência em manter viva a conexão com as práticas culturais e os saberes tradicionais, mesmo diante da imposição de lógicas externas. É nesse cenário que a ideia de “Quintais em Transição” se revela. Mais do que descrever mudanças físicas nos espaços produtivos, ela emerge como uma poderosa metáfora do próprio movimento existencial do povo Truká: um percurso que atravessa o êxodo, marca o retorno à terra e culmina na vigorosa reafirmação de nossa indigeneidade. Provas dessa força são o resgate de espécies nativas como o mulungu e a umburana de cheiro, e o esforço contínuo de revitalização da língua D'ZÊBUKUÁ, são evidências palpáveis dessa força. Ainda que a ligação com o território seja inerente, à vida contemporânea impõe desafios que muitas vezes exigem estratégias de subsistência complexas. A fala de uma parente ilustra essa realidade:

“Eu morei pouco tempo aqui no território, morei mais tempo na cidade de Petrolina-PE, mas minha família sempre plantou roça. Estou na aldeia desde 2018, onde meu avô cedeu um pedacinho das suas terras, e eu e meu esposo começamos a mexer novamente com a terra. Mas demos uma paradinha porque ele precisou viajar para trabalhar fora, pra juntar um custeio para continuar a tocar a roça.” Esse relato demonstra a persistência do vínculo com a terra, a busca por autonomia produtiva, mas também a continuidade das dificuldades econômicas que, por vezes, forçam o deslocamento e a busca por recursos externos para viabilizar o cultivo.

A complexidade dessas dinâmicas não se limita às questões econômicas e ambientais, mas perpassa, de forma profunda, a construção da identidade individual e coletiva em um contexto de opressão histórica. Uma fala expressiva de uma das minhas parentas ecoa essa percepção a respeito do êxodo: *“Tem alguns problemas pessoais que surgiu, familiares mesmo, mas também foi mais por conta do capitalismo, né? É questão de oportunidade de ter uma vida melhor, meio que preconceito. Meu pai mesmo, ele não se aceitava como indígena e ele também não deixava a gente se aceitar como tal. Então, quando a gente se descobriu nesse meio, a gente pode gritar para o mundo assim: a gente é indígena, a gente é Truká! Foi mais quando a gente veio do ensino médio para cá que a gente foi tomando a direção, né, de começar a entrar no movimento.”*

Essa fala revela a penetração do capitalismo não apenas nas relações de produção e no uso da terra, mas também na esfera mais íntima da identidade e da autoaceitação. O “ter uma vida melhor” sob a lógica capitalista, muitas vezes, implica em se afastar das raízes e em internalizar o preconceito que historicamente marginaliza e invisibiliza os povos indígenas. A experiência de desidentificação com o pai, e a sua própria trajetória de “descoberta” e afirmação da identidade Truká a partir de um momento de maior consciência (após o ensino

médio e a entrada no movimento), são poderosos exemplos de como as estruturas capitalistas e coloniais operam para minar a autonomia cultural e a autoestima dos indivíduos. O capital, nesse sentido, não é apenas um sistema econômico; ele é um modelo de vida que incentiva a negação das origens em busca de uma suposta ascensão social evidenciando como a luta por reconhecimento identitário é, intrinsecamente, uma resistência política contra a hegemonia de um sistema que busca desterritorializar.

Minha própria jornada, como pesquisadora indígena que reflete sobre a "ciência encantada" da cosmovisão de meu povo e que se aprofunda nas contradições do arrendamento, representa um esforço de afirmar nossa agência e buscar caminhos para um presente e futuro onde a autonomia e o usufruto exclusivo da terra, conforme preconizado pela Constituição, sejam uma realidade plena para os Truká.

3.4. A Reconfiguração dos Quintais pela Modernidade e a Perda de Biodiversidade

As dinâmicas dos quintais Truká, outrora vibrantes como os espaços de brincadeiras e aprendizados de minha infância e dos meus, foram significativamente alteradas pela chegada de projetos modernizadores no território. A agroindústria local Valdivino e a transposição do Rio São Francisco são exemplos dessas intervenções que impuseram ecos profundos na vivência cultural e na memória afetiva, impactando de modo particular as mulheres e crianças Truká.

A riqueza da flora nativa, que alimentava nossa curiosidade e nossa intrínseca conexão com o ambiente, foi gradualmente suplantada pela lógica da monocultura e da produção em média escala. Essa transformação do espaço local, que em tempos passados foi um fulcro de existência plena, reflete diretamente as discussões de Milton Santos sobre a reconfiguração do lugar e do cotidiano em face das forças avassaladoras da globalização e da modernidade (SANTOS, 1996). Para Santos, o lugar não se restringe a uma coordenada geográfica, mas é um espaço vivido, saturado de significados, afetos e práticas diárias. O cotidiano, por sua vez, é o fluxo contínuo da vida que se desenrola nesse lugar, sendo profundamente influenciado pelas condições socioeconômicas e pelas imposições do capital. Nesse contexto de descaracterização e perda, é crucial salientar que, embora a minha liderança maior relate a existência de aproximadamente 2 mil famílias que vivem da agricultura familiar no território, a diversidade dessa agricultura não é a mesma de antigamente. Os quintais e roçados, antes repletos de espécies nativas e variadas, deram lugar a culturas mais voltadas para o mercado, como a manga (*Mangifera indica*), a banana (*Musa paradisiaca*), a cebola (*Allium cepa*) e o

arroz (*Oryza sativa*). Essa mudança na composição das lavouras é, em si, um resultado da pesquisa, revelando os impactos de modelos externos. Foi justamente a observação dessa suplantação e a urgência em buscar caminhos para retomar essas práticas ancestrais que impulsionaram esta investigação, frisando a importância desses espaços não apenas como fontes de alimento, mas como pilares da nossa identidade, agrobiodiversidade e soberania.

Adicionalmente, a persistente pressão e a presença de posseiros no território frequentemente resultaram na saída de famílias de seus roçados, fragmentando ainda mais a relação ancestral com o ambiente e com o espaço de cultivo tradicional. A esse respeito, rememoro a fala pungente da Interlocutora Aroeira, mãe, mulher indígena, agricultora, juremeira nos rituais da minha família e irmã de meu pai, que contextualiza essa dura realidade:

"Tivemos a necessidade de sair, e depois retornamos para aldeia. Nessa época que a gente morou na Caatinga Grande, em 95, muito tempo, né? A gente era criança, a gente saiu por causa dos posseiros. Sempre fomos agricultores. Eu, pequena, na idade de uns 10 anos, ajudava meu pai na roça, trabalhava junto com ele para criar os irmãos mais novos e aí plantávamos feijão, milho, plantávamos pra comer, pra comer, mesmo!"

Essa intrusão não representou apenas uma perda de biodiversidade, com a supressão de plantas essenciais ao ecossistema local e à subsistência; ela inaugurou um doloroso processo de perda cultural. Este é um conceito que emerge da desvalorização e do gradual desaparecimento de saberes e práticas, que antes se manifestavam livremente na interação orgânica com essas plantas, e que eram a base do nosso modo de vida. O que se observa, é um silenciamento progressivo de conhecimentos ancestrais, uma erosão de práticas enraizadas no cotidiano e uma interrupção na transmissão intergeracional de saberes sobre o manejo, o uso e a sacralidade da flora nativa. Esse desaparecimento não é apenas a ausência de uma planta no quintal, mas a perda de toda uma teia de significados, rituais e memórias que estavam essencialmente ligados a ela. As histórias sobre o plantio, o preparo, o uso medicinal e as celebrações relacionadas a essas espécies foram sendo silenciadas, impactando profundamente a identidade e a autonomia do povo, e que por muitas vezes esses conhecimentos são ancestralizados com a partida dos mais velhos.

3.5. A Percepção Infantil e a Sedução da Modernidade Urbana

Ainda no contexto dessa transformação territorial e cultural, a percepção infantil sobre a vida fora do território expõe a complexidade das escolhas e a sutil, porém sedutora, atração

de um modo de vida urbano. Em uma de nossas trocas de vivências e lembranças do passado, que antecedem os rituais fechados, onde as crianças Truká frequentemente interrompem os adultos com suas curiosidades, com perguntas do tipo “*O que? Como? Onde? E quem?*”, recordo a fala de uma parentinha mais jovem sobre sua preferência entre a vida na “rua” (cidade) ou na roça:

“– Eu estou morando na rua. – Morando na rua você acha que é melhor lá na roça ou aqui? Questiono – Melhor lá. – Por que é melhor lá? – Que lá tem muita coisa. Lá tem muitas coisas de brincar e também de tirar pra comer. – Na sua infância, eu lembro que você também gostava muito de baba de sapo, assim como todas nós. E aí dentro dessa perspectiva você acha que é mais fácil de encontrar aqui ou na roça? – Na roça, na roça. – E aí a sua visão da roça e a vivência da rua você acha melhor onde: morar na roça ou na rua? Pergunto novamente – Na rua. Apesar da roça ter muitas coisas pra brincar e plantar também.”

Ao decorrer dessa troca, a avó deixa claro os motivos das preferências na fala da criança. Observo aqui um testemunho pungente da atração exercida pela modernidade urbana, que, aos olhos infantis, parece oferecer “muito mais coisas” para brincar e um acesso facilitado ao consumo, em nítido contraste com a abundância natural e a capacidade de produção direta da roça. Embora a ilha/território seja claramente reconhecida como o local de origem de alimentos específicos, como a baba de sapo (fruto da coroa de frade citado frequentemente), e de espaços ricos para brincadeiras e plantio, a escolha final pela “rua” revela a complexidade da socialização em um contexto de transição.

Essa aparente contradição (“Na rua. Apesar da roça ter muitas coisas pra brincar e plantar também”) demonstra que, mesmo reconhecendo a fartura e as possibilidades de vida e brincadeira que o próprio território proporciona, a criança já se encontra imersa em uma realidade onde as dinâmicas externas e a lógica da modernidade, com suas ofertas de consumo e entretenimento, moldam a percepção do que é “melhor”.

Esse fenômeno pode ser interpretado como uma manifestação da “colonialidade do ser”, que é um dos eixos conceituais apresentados na escrita *Colonialidade do Poder*, elaborada por autores como Aníbal Quijano. Esse termo refere-se à maneira como os padrões de poder históricos continuam a estruturar e moldar as subjetividades, os valores e as aspirações dos indivíduos em contextos pós-coloniais (QUIJANO, 2005, p. 107, *apud* LANDER, 2005). Assim, valores e padrões de existência exógenos são internalizados, ressignificando as aspirações e desvalorizando o que é tradicional e essencial para a nossa cultura local.

Tal processo se agrava pela invasão de alimentos processados e, por vezes, transgênicos, que, ao lado da agricultura em média escala, substituem a dieta tradicional baseada nos alimentos cultivados localmente. Em minha infância, não tive acesso a esses produtos industrializados, e a alimentação era diretamente vinculada ao que a terra oferecia, demonstrando uma conexão natural entre o saber-fazer, o comer e o bem-viver. A transição para um novo paradigma alimentar, impulsionado pela lógica do consumo e pela facilidade, evidencia uma perda de soberania alimentar e de hábitos ancestrais que impactam diretamente a saúde e o paladar das novas gerações, reconfigurando a própria relação com o território e seus produtos.

3.6. Memórias e a Luta Pela Manutenção da Pedagogia da Terra

Nesse cenário de transformação, minhas próprias memórias de infância atuam como um contraponto vívido à atual realidade. Rememoro com clareza os dias em que corríamos descalços ao redor da casa, a liberdade de subir em um pé de laranjeira, ou os banhos divertidos no poço que levava água para as plantas, de onde saíamos com a pele coberta de lama, que se conectava com a cor da nossa pele. Lembro-me de um episódio particular em que meu tio arrancava batatas doces e eu e minha irmã pulávamos em cima da terra, antes mesmo da enxada subir, enquanto a voz de minha mãe soava: *"Essa enxada vai matar vocês, estão passando fome?"*. A resposta, para nós, era simples: estávamos nos divertindo e, ao mesmo tempo, aprendendo a colher.

Com o passar do tempo, lamentavelmente, essas vivências imersivas e lúdicas com a terra foram se perdendo, substituídas por outras dinâmicas impostas pela modernidade. Essa perda não se limita à diminuição desses espaços físicos para brincar, mas abrange o desaparecimento de um método de transmissão cultural e de um vínculo orgânico com a produção de nossos próprios alimentos. A felicidade em ver a colheita de forma manual e a conexão sensorial direta com a terra, contrastam com o distanciamento imposto por modelos produtivos que priorizam a escala e tecnologia, negligenciando a relação humana com o território e a pedagogia inerente às práticas tradicionais.

Para aprofundar a compreensão das mudanças no território e nas práticas agrícolas, retomo o diálogo com a Interlocutora Aroeira, cuja vivência abrange o período anterior à intensificação das influências modernizadoras. Ao questioná-la sobre a trajetória dos quintais produtivos, ricos em diversidade de plantas – frutíferas, medicinais, ornamentais como a espada de São Jorge – e sobre o impacto das transformações nesses espaços desde o passado até os dias

atuais, sua resposta é evocativa e permeada por uma nostalgia de um tempo que se esvaiu:

"Aroeira: Antigamente eu acho que a gente era mais feliz, tudo era melhor, a gente morava lá dentro da ilha Assunção, a gente morou um tempo na ilha da Onça (Território localizado na extremidade da ilha de Assunção), e através da Ilha da Onça foi que a gente ganhou aqui a Aldeia Caatinga Grande."

Essa fala reforça a noção de um "tempo melhor" e de uma felicidade que se entrelaça com sua vivência em seu quintal e com a autonomia do território, como a Ilha da Onça. Ela expressa a perda não apenas de um espaço físico, mas de um modo de vida pleno e satisfatório. O questionamento sobre a influência dos posseiros na continuidade da produção e das práticas agrícolas gerou uma resposta que desvela a complexidade das relações de subsistência:

"Aroeira: Continuamos plantando, porque meu pai trabalhava de meia com os posseiros, porque ele trabalhava para eles, plantava muito arroz com ele, aí depois a gente naquela época foi pra cidade."

Em uma observação crucial, nota-se que a presença dos posseiros não resultou necessariamente na interrupção total do plantio, mas sim na sua reconfiguração dentro de um sistema de "trabalho de meia", onde o indivíduo oferta sua mão de obra e divide os lucros. Esse fenômeno acerca das terras indígenas e reconfiguração das relações de trabalho em contextos de expansão da fronteira agrícola tem sido amplamente analisado por José de Souza Martins (1988), que destaca como a ausência de terra para o plantio de subsistência marca a condição de vulnerabilidade dos povos do campo. Nesse sentido, a reiteração das saídas da aldeia, como a vivenciada por minha própria família, revela-se um elemento recorrente e profundamente impactante para a agricultura tradicional Truká. Esse relato demonstra uma adaptação forçada e uma integração, ainda que coercitiva, à lógica de produção imposta pelos invasores, o que levou a família a uma segunda saída para a cidade, evidenciando a fragilidade da autonomia frente a essas pressões. A convivência forçada e o trabalho "para eles" corroeram o que antes era um cultivo para a própria subsistência e diversão, como descrito em sua infância, transformando a essência do quintal produtivo que sustentava não só o corpo, mas também a alegria e o aprendizado.

3.7. O Papel da Mulher na Agricultura: Desvalorização e Resiliência

Nesses cenários de transformações territoriais e produtivas, que redefiniram as dinâmicas comunitárias e familiares, o exemplo do papel da mulher na agricultura também se viu alterado. Em nossa troca, enfatizei o questionamento sobre a imagem e o papel da mulher

na agricultura de antigamente em comparação com a atualidade. A percepção da Interlocutora Aroeira é contundente:

"Era mais forte, né, hoje eu acho mais fraca, porque naquela época as mulheres trabalhavam tudo junto com seus maridos e hoje tem marido que nem trabalha mais."

Essa observação de Interlocutora Aroeira nos leva a um debate fundamental sobre a divisão sexual do trabalho, um conceito essencial para ampliar a compreensão do trabalho além das definições estabelecidas pela sociedade capitalista e para questionar a responsabilização das mulheres pelas esferas doméstica e de cuidados, em função de sua vinculação à maternidade. Essa abordagem, conforme Kergoat (1996), insere-se em uma visão de que homens e mulheres estão engajados em uma relação social específica, com base material, da qual decorrem práticas sociais distintas e uma relação desigual e hierárquica que perpassa todo o tecido social.

Historicamente, os homens são prioritariamente destinados a atividades vinculadas à esfera produtiva, enquanto as mulheres são direcionadas à esfera reprodutiva. Concomitantemente, há uma maior valorização do trabalho masculino, que geralmente abrange as atividades de maior valor agregado e de mão de obra pesada.

Ainda que as mulheres tenham ingressado no trabalho assalariado ou no campo, essa participação não alterou, na essência, a responsabilidade quase exclusiva pelo trabalho doméstico e de cuidado. Para muitas mulheres, a realização do trabalho doméstico e de cuidados se integra como parte de sua identidade primária, sendo a maternidade frequentemente considerada seu lugar principal. Essa identidade é introjetada de forma profunda pelas mulheres, e sua vivência é marcada pela avaliação das funções maternas e dos valores associados, como fragilidade, compreensão, cuidado e afeto. Na verdade, esse discurso da "boa mãe" é, em grande parte, uma construção ideológica para assegurar que as mulheres continuem a desempenhar o trabalho doméstico. Essa ideologia explica a concepção das mulheres como um recurso inesgotável para suprir as necessidades de cuidado e a crença em uma característica "natural" feminina: a conciliação de múltiplas atividades, em oposição aos homens, que necessitariam de lazer e descanso para refazer suas forças. Consequentemente, a tendência é repassar para as mulheres os custos de qualquer crise. Se há desemprego na família, isso significa mais trabalho para as mulheres; mais bens e serviços terão que ser produzidos no âmbito doméstico. Da mesma forma, quando o Estado busca reduzir gastos em políticas sociais, é sobre as mulheres que recai a maior carga de trabalho de cuidados.

No meio rural, essa divisão sexual do trabalho também se estrutura de forma nítida

entre o que é realizado no âmbito da casa e no roçado. Dessa forma, historicamente, muitas das atividades produtivas realizadas pelas mulheres são consideradas uma extensão do trabalho doméstico. É crucial ressaltar que essa modalidade de divisão sexual do trabalho no campo está intrinsecamente vinculada à introdução da noção capitalista de trabalho, que reduz o trabalho ao que pode ser monetizado e trocado no mercado. Mesmo em dados e observações mais antigas, essa segmentação de papéis já era evidente, indicando uma persistência histórica da desvalorização do trabalho feminino não mercantilizado.

O fato de as mulheres realizarem várias atividades ao mesmo tempo dificulta e limita a avaliação do tempo despendido com as tarefas domésticas. Duas características permanentes permeiam essa realidade: o altruísmo e a afetividade. Isso explica, por exemplo, por que uma mulher casada geralmente acumula mais trabalho doméstico do que uma que vive sozinha, quando se poderia esperar uma diminuição da carga de trabalho em função da existência de dois adultos.

No decorrer da conversa, concordamos que, na agricultura e no plantio de subsistência, as mulheres de fato possuem um crédito maior, muitas vezes trabalhando mais que os homens, inclusive atualmente. Ao perguntar sobre a visibilidade e o reconhecimento desse trabalho feminino no passado, Aroeira confirma:

"Naquela época existia reconhecimento, toda vida existiu, porque as coisas daquele tempo era tudo diferente de hoje. Hoje como dizem, naquele tempo pra trás era melhor, todo mundo era unido, não tinha desunião, era tudo trabalhando nas roças. E hoje se distanciou muito e ficou muito mais difícil, a valorização."

As falas de Interlocutora Aroeira elucidam que a modernidade não apenas invadiu o território físico, mas também reconfigurou as relações de gênero e a estrutura social do trabalho. A desvalorização do papel da mulher na agricultura hoje, comparada a uma época em que sua força e união eram reconhecidas ("tudo era unido, não tinha desunião"), é um reflexo direto da imposição de um modelo agrário que privilegia a mecanização e uma concepção de trabalho que marginaliza as práticas femininas e comunitárias. A perda de união e o distanciamento são efeitos colaterais da lógica capitalista que desagrega os modos de vida tradicionais, tornando a manutenção dos saberes e a própria subsistência "muito mais difícil".

Essa desvalorização desse trabalho feminino é um reflexo de uma trajetória mais ampla de invisibilização do trabalho da mulher. Alguns estudos sobre o trabalho das mulheres no Brasil também passaram por uma fase inicialmente centrada na incorporação ao mercado formal.

3.8. Transmissão de Saberes e a Reafirmação da Identidade Truká

Reflito sobre essas perdas que impõem um questionamento crucial sobre a capacidade de transmissão dos saberes ancestrais para as novas gerações em um contexto de forte influência capitalista. Angico traz um pensamento bastante relevante sobre sua visão como mãe e o contraste entre sua infância e a das filhas, e sintetiza essa preocupação: *"Interlocutora Angico: Tanto eu como as minhas duas irmãs, dialogávamos que a gente quando tivesse filhos, a gente ia fazer de tudo para os nossos filhos viver as experiências que a gente não teve, as oportunidades de viver isso aqui, né? Então, o que eu puder fazer para elas terem essa vivência dentro de território com a terra eu faço tudo o que for possível. Por incrível que pareça ontem eu acabei levando-as na roça, e por incrível que pareça elas nunca tinha ido lá. A gente tinha ido até o rio na cachoeira porque a gente faz o batismo, né? Aí, a gente a levou, batizou na cachoeira, mas ela não tinha pisado ainda lá no terreno. E aí, quando a gente levou, a mais nova ficou encantada e a mais velha, desde pequeninha que a gente leva ela, quando a gente plantava o feijão, no meio do plantio ela tinha uma touceira de cana, uma vara de cana única, e através disso ela já me pede pra plantar. Então vejo que elas são ricas de vivências."*

A fala de Angico revela uma luta consciente e ativa para proporcionar às filhas as vivências de contato com a terra que a própria geração dela teve de forma limitada. O encanto da filha ao pisar no terreno e o desejo da mais velha de "plantar" cana demonstram que o vínculo com a roça permanece potente e capaz de despertar o interesse, mesmo em um cenário onde a urbanização é presente e a influência de um sistema produtivo industrial. A perspectiva de Angico, mulher indígena, mãe, militante e graduanda contrapõe-se diretamente à fala da criança anteriormente citada, que, embora reconheça a fartura da roça, manifesta preferência pela "rua". Enquanto a criança aponta para a atração do que é moderno e de consumo, Angico evidencia a urgência de criar e preservar "memórias vivas" com o território, fundamentais para a identidade e o pertencimento. Essa busca por resgatar e construir "memórias vivas" é um ato de afirmação da vitalidade do lugar e do cotidiano indígena, em uma clara contraposição às forças que tentam homogeneizá-los, como abordado por Milton Santos (1996).

Adicionalmente, Angico sublinha uma preocupante realidade ao observar que: "uma coisa que vejo e chama muita atenção e me entristece aqui, é que é importante criar memórias vivas na mente das crianças, é algo que marca pro resto da vida e o pessoal daqui não liga nem para as crianças participar das festas tradicionais, imagine para tá passando ensinamento

tradicional, e o contato com a terra." Essa observação aprofunda a crítica ao impacto da modernidade. Percebe-se uma limitação imposta às mulheres jovens, especialmente mães, que muitas vezes não consideram relevante transmitir ensinamentos ligados ao contato com a terra. Isso ocorre porque o trabalho de plantar, antes comunitário e valorizado em suas múltiplas dimensões, foi ressignificado pela modernidade agrícola como uma atividade predominantemente masculina. Tal idealização desvaloriza os saberes específicos das mulheres no manejo da terra e na transmissão cultural, intensificando o risco de desconexão para as futuras gerações. Portanto, o desafio reside não apenas na invasão externa, mas também na necessidade de fortalecer a consciência interna sobre a importância da preservação cultural diante das sedução e pressões da vida moderna e de seus alimentos processados, e de revalorizar os papéis femininos na agricultura tradicional.

Ainda nesse contexto de transformação, a complexidade da construção da identidade em um cenário de opressão histórica e penetração do "capitalismo, da modernidade e do sexismo" é um ponto crucial. Essas nuances, introduzidas por um modelo que ressalta o homem como exclusivo provedor e detentor do saber produtivo, contrastam fortemente com a organização social e cultural de muitos povos indígenas. Em comunidades como a Xukuru de Ororubá, a valorização da imagem feminina em todos os espaços é evidente tanto na agricultura, como em rituais como o Toré, onde por muitas vezes quem puxa o Toré serão as mulheres, o terreiro é das mulheres, elas são linhas de frente no ritual e muitas vezes elas que guarda a agricultura do povo.

Essa comparação, que exalta o protagonismo feminino na espiritualidade, na cultura e agricultura, dialoga diretamente com as vivências do povo Truká. Um exemplo claro disso é a figura de minha tia, uma Juremeira que não foi escolhida por uma lógica patriarcal, mas sim diretamente pelos encantados. E mesmo questionada sobre sua função, e muitas vezes invalidade por ser mulher, ela é a guardiã de um saber profundo, transmitido por meu avô, que lhe ensinou desde a retirada da Jurema até o seu preparo. Essa linhagem de conhecimento, que desafia a exclusividade masculina, ressalta a importância intrínseca das mulheres como detentoras e transmissoras de saberes essenciais para a autonomia e a perpetuação cultural de nosso povo.

Interpreto que as ações e caminhos que buscamos para assegurar essas vivências ancestrais para as novas gerações representam um forte movimento de reafirmação cultural. Este é um processo fundamental de decolonialidade, que busca desarticular as estruturas de poder e saber impostas pela colonialidade, permitindo a (re)existência de modos de vida, conhecimentos e práticas culturais que resistem e reafirmam a autonomia e a identidade

Truká. É, nesse sentido, um esforço contínuo para reaver a plenitude dos quintais/roçados que, em minha própria experiência e diante dos relatos das minhas parentes, foram gradualmente perdidos devido ao avanço da monocultura, da invasão dos posseiros, da lógica do consumo, e também da salinização da terra, muitas vezes agravada pelos plantios de arroz, que impede a sustentação de diversas plantas e a resiliência da nossa terra, que um dia constituíram o próprio coração da nossa vivência.

Sob essa perspectiva, a espacialidade Truká, quando tensionada pela perspectiva de Keith Basso em *Wisdom Sits in Places* (1996), revela que os quintais operam como cronótopos — lugares onde o tempo e o espaço se fundem para ancorar a sabedoria ancestral. Para Basso, o lugar é uma construção social onde "se assenta" a sabedoria; no contexto Truká, o quintal é o local onde a identidade se torna legível através do rosto. A chegada ao portão ou à entrada da casa permite uma dedução imediata da rede de parentesco e confiança: os rostos que ali habitam e manejam a terra são rostos de intimidade. O quintal, portanto, funciona como um filtro de alteridade, um território de acolhimento onde a segurança é garantida pelo reconhecimento mútuo.

Nesse sentido, a riqueza do quintal transcende a métrica da produção econômica para se consolidar como um espaço de sociabilidade e liturgia. É o lugar do fumo ritual, de jogar fumaça e agradecer por mais um dia de vida e todas as vitórias perante o dissipar da fumaça, da narrativa oral (o "ouvir histórias"), do riso e da recordação daqueles que já ancestralizaram. A fala da minha tia — *"caso não dê certo o ritual hoje, vamos para a mata, se não trabalharemos aqui no quintal mesmo"* — e apresenta como um dado etnográfico de extrema potência. Demonstrando a equivalência sagrada entre a mata (o espaço do do intocado) e o quintal (o espaço do doméstico e do manejado).

Nessas falas nota-se que o quintal é uma extensão da mata dentro da aldeia; uma "zona de contacto" onde o espiritual pode ser acessado com a mesma eficácia que nos espaços de isolamento. Se tornado, portanto, o lugar da presença, onde a sabedoria não está guardada em livros, mas "assentada" na disposição das árvores e na prática do rito. A riqueza que esses espaços possuem não é medida em sacas de grãos, mas na densidade das relações e na capacidade do espaço em abrigar o invisível, reafirmando que, para o povo Truká, o território é um corpo vivo que começa no entorno da moradia.

Para aprofundar a compreensão sobre o quintal como território de afeto e liturgia, a fala do Interlocutor Juazeiro, ativista e liderança jovem do povo Truká, é fundamental. Seu relato estabelece uma ponte entre a memória de uma plenitude perdida e o esforço contemporâneo de reconstrução da identidade.

Na partilha com o jovem, emergem memórias e percepções que conectam o saber ancestral à resistência política: *"Bom, falando dos quintais produtivos, a minha avó costuma sempre falar que antigamente ela encontrava tudo o que queria no quintal. Para fazer um banho, um chá, um remédio, ela conseguia no próprio quintal; hoje, ela não consegue encontrar o que ela tinha. Ela fazia banho com várias ervas, como por exemplo o Tipi ou Erva de Guiné (Petiveira Alliacea), para fortalecer o corpo, limpar o corpo e se proteger como mulher, porque nós sabemos que a mulher tem seu período reprodutivo no campo espiritual e fora. Ela sabe fazer os banhos, ela tinha tudo isso, mas hoje procura as ervas dentro da caatinga porque não temos mais no quintal. Falo por as histórias da minha avó porque eu enquanto jovem não tive essa vivência. Nós passamos por um processo de luta e tivemos que sair das nossas terras e com a chegada dessas empresas e posseiros, a minha avó perdeu toda a terra que ela tinha, onde ela podia plantar. E eu como jovem hoje busco pesquisar e fortalecer nossa cultura e identidade. Minha vó fala que precisamos sempre estar em equilíbrio, as plantas elas nos fortalecem não falando, mas no oculto, porque minha avó ensinou que as plantas têm um jeito de falar que nem todos entendem. Ela me ensinou esse banho que é para fortalecer o corpo como um refúgio, porque somos moradas, onde a gente vive e chega sempre estamos em conexão, as plantas servem para esse fortalecimento. Tenho minha avó como biblioteca viva. Como ela mesmo diz, precisamos plantar para o bem coletivo e não individual, porque não somos ninguém sozinhos e plantar é uma forma de preservar a tradição. Eu infelizmente não tive contato direto com o quintal e as plantas, mas minha mãe, tias e avó tiveram."*

A narrativa do Jovem Juazeiro confirma a tese de que o quintal Truká opera como um cronotopo (BASSO, 1996), onde o tempo da memória e o espaço da moradia se fundem. A perda do acesso direto a espécies como o Tipi (*Petiveria alliacea* L.), que outrora habitavam o entorno doméstico e agora exigem o deslocamento até a caatinga profunda, simboliza a fragmentação da autonomia feminina. O quintal era o local onde a identidade e a proteção da mulher eram gestadas através do manejo fitoterápico; sua ausência representa uma desterritorialização que é, simultaneamente, física e espiritual.

Ao descrever sua avó como uma "biblioteca viva", o jovem valida a existência de uma inteligência espacial que transcende registros formais.

A chegada ao quintal, conforme a perspectiva de Basso (1996), permite a leitura imediata dos rostos: os seres que ali habitam e as plantas que ali crescem são rostos de intimidade. O quintal funciona, portanto, como um território de acolhimento onde a segurança é garantida pela sabedoria que ali se assenta. Nesse sentido, ele configura-se como a primeira

linha de fronteira entre o corpo-território indígena e o mundo externo, operando não como um muro de isolamento, mas como uma membrana de hospitalidade e acolhimento.

Primeiramente, o quintal realiza uma mediação entre a Cultura da Partilha e a Lógica da Mercadoria. Como espaço de convivência entre pessoas, amigos e familiares, o quintal é um território de consagração da vida comum, onde o manejo tradicional acolhe as novas tecnologias e políticas públicas que se somam ao Bem-Viver de quem ali habita e frequenta. O que manifesta-se no reconhecimento da identidade através desses que chamo aqui rostos de intimidade: o quintal abre-se generosamente para quem partilha do afeto e da reciprocidade, ao mesmo tempo em que neutraliza, de forma silenciosa, a estranheza de quem tenta impor o veneno ou a frieza do lucro sobre o solo sagrado. Assim, a segurança dos territórios não advém da exclusão, mas da força dos vínculos que transformam o quintal em um lugar onde a vida insiste em ser coletiva.

A lição sobre as plantas que "falam no oculto" revela uma ontologia indígena complexa, onde o vegetal é um agente de fortalecimento para o corpo-morada. O banho ritual, ensinado pela avó como um "refúgio", transforma o quintal em um espaço de liturgia que equipara o doméstico ao sagrado da mata. Esta equivalência é um dado de extrema potência etnográfica: o quintal não é apenas um anexo produtivo, mas uma zona de contacto espiritual onde a sabedoria é vivida na prática do rito.

Por fim, a afirmação de que é preciso "plantar para o bem coletivo" desarticula a lógica da propriedade privada colonial. Plantar torna-se um ato de resistência e decolonialidade, visando reaver a plenitude de um território que é, por definição, um corpo vivo que se estende da porta de casa para toda a coletividade Truká.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação buscou, para além de um levantamento técnico, realizar um mergulho profundo nas memórias que sustentam o Território Indígena Truká. Ao caracterizar os quintais produtivos da Ilha de Assunção, não encontramos apenas sistemas agroflorestais; encontramos espaços de consagração e resistência onde a vida se manifesta na integração indissociável entre o humano, o vegetal, o animal e o geofísico.

A investigação permitiu concluir que o Território Truká enfrenta um processo de homogeneização biológica e cultural que ameaça as bases de sua reprodução física e espiritual. A introdução de frutíferas em escalas comerciais, como o plantio de bananas e mangas, marca a entrada de uma lógica produtivista que colide com a diversidade histórica

dos quintais tradicionais. Como revelado nas falas dos jovens, o uso intensivo de agrotóxicos impôs uma barreira física e simbólica entre as novas gerações e a terra; o cuidado dos pais em proteger os filhos da toxicidade acaba, contraditoriamente, limitando o acesso desses jovens às memórias práticas do fazer agrícola, gerando um isolamento que interrompe a transmissão geracional de saberes fundamentais.

Esta luta contra a padronização do território é sustentada pela memória das matriarcas e pelas orientações que emanam do mundo espiritual. Um exemplo emblemático dessa interdependência entre a saúde do ecossistema e a vida ritual manifestou-se em um momento de ritual fechado, no qual uma entidade Encantada indicou o uso de uma espécie de Golfo da família (*Alismataceae* Vent), planta aquática encontrada historicamente nas margens dos rios, para um processo fundamental de limpeza espiritual. Contudo, a execução dessa orientação sagrada esbarrou na degradação ambiental: o que antes era uma coleta simples nas águas do rio tornou-se uma busca dificultosa, evidenciando que a escassez biológica impõe limites ao exercício da espiritualidade. A dificuldade em localizar o Golfo não representa apenas uma perda botânica, mas um silenciamento das prescrições dos Encantados, demonstrando que a preservação das margens é condição essencial para a cura espiritual do povo.

No âmbito hídrico, a transformação é igualmente severa. O Opará, que na minha infância era o berço de uma rica diversidade ictiológica, onde a pescada amarela figurava na dieta e no imaginário, deu lugar à lógica confinada dos peixes em tanques-rede. Embora apresentada sob o discurso da segurança alimentar, essa prática revela-se contraditória: ao transferir os peixes para espaços restritos dentro do próprio leito, o modelo ignora que esses seres permanecem expostos à mesma contaminação por metais pesados e dejetos industriais já atestada por estudos da Embrapa, que indicam o adoecimento das águas.

Conclui-se que o resgate da agrobiodiversidade e a defesa ecológica transcendem a questão ambiental; são atos de sobrevivência de um povo. A reafirmação da Pedagogia da Terra como citado nos movimentos agroecológicos indígenas e o fortalecimento do papel das mulheres como guardiãs de sementes e rituais são os caminhos necessários para que o Território Truká continue a ser um espaço de liberdade. Os resultados aqui sistematizados retornam ao território como ferramenta pedagógica, buscando fortalecer a identidade das novas gerações para que plantem no presente a autonomia de seu futuro, garantindo que a ciência do encantamento não seja silenciada pelo capital ou pelo veneno.

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, L. S. de; GAMA, J. R. V. Quintais agroflorestais: estrutura, composição florística e aspectos socioambientais em área de assentamento rural na Amazônia brasileira. **Ciência Florestal**, v. 24, p. 1041-1053, 2014.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **DESCOBRINDO E RECEBENDO HERANÇAS**: as lideranças truká. 2005. 279 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro - Ufrj, Rio de Janeiro, 2005. .

Basso, Keith H., 1940-2013. *Wisdom Sits in Places : Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque :University of New Mexico Press, 1996.

BOUCIAS, D. G.; PEDLAND, J. C. **Principles 1994. of insect pathology**. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998. 537 p.

BRASIL. Decreto nº 59.566, de 14 de novembro de 1966. Regulamenta os Contratos de Arrendamento e Parceria, nos termos do Estatuto da Terra, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 104, n. 216, p. 12971-12975, 14 nov. 1966. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/antigos/d59566.htm. Acessado em 28/07/2025

BRITO M.A.; COELHO, M.F.B. **Os quintais agroflorestais em regiões tropicais unidades autossustentáveis**: Revisão Agricultura Tropical 4 (1) 7- 38, 2000.

BURIGO, André Campos et al. (org.). **Caderno de estudos: saúde e agroecologia**. vol. 1. Rio de Janeiro: FIOCRUZ: ANA: ABA-Agroecologia, 2019.

BUSTAMANTE M. R.; PEREZ, J. Los huertos: una estrategia para la subsistencia de las familias campesinas. **Antropológicas**, v. 39, n. 2, p. 26-50, 2005.

CAMPESINA, Via. [1996] 2016. “Declaración de Tlaxcala de La Via Campesina”. InSURgência: Re vista de Direitos e Movimentos Sociais, Brasília, 1(2): 511-516. DOI: 10.26512/insurgencia.v1i2.18934.

CIMI. Arrendamento de terras: perpetuação do esbulho e desigualdades indígenas. Brasília, DF: CIMI, 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/01/arrendamento-terras-perpetuacao-esbulho-desigualdades-indigena-s/>. Acesso em: 28 jul. 2025.

CONTRIGIANI, A. C. **Circuitos curtos de comercialização por meio de cestas agroecológicas: sustentabilidade socioeconômica na agricultura familiar**. 2021. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural) Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal De São Carlos, Araras, 2021.

DAKER, T. *et al.* Health and health-care status of Indigenous people in Brazil: a nationwide population-based study. **The Lancet Regional Health – Americas**, [s. l.], v. 40, p. 1-15, 2024. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X\(24\)00209-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X(24)00209-6/fulltext). Acesso em: 09 jul. 2025.

DE MORAIS, G. F. *et al.* Agrobiodiversidade manejada em quintais agroflorestais urbanos: cultivo de plantas medicinais. **Cadernos de Agroecologia**, v. 13, n. 2, 2018.

DELGADO, Guilherme Costa et al. Agricultura familiar brasileira: desafios e perspectivas de futuro. Brasília: **Ministério do Desenvolvimento Agrário**, v. 470, 2017.

DUBOIS, J. C. L. *et al.* **Manual agroflorestal para a Amazônia**. Rio de Janeiro: Instituto Rede Brasileira Agroflorestal (REBRAF), v. 1, 1996.

EMBRAPA. *Projeto aponta contaminação da água do rio São Francisco na área da barragem de Sobradinho*. Brasília, DF: Embrapa, [2013]. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/1802625/projeto-aponta-contaminacao-da-agua-do-rio-sao-francisco-na-area-da-barragem-de-sobradinho>. Acesso em: 30 jul. 2025.

FALL, P. L.; FALCONER, S. E.; LINES, L. Agricultural intensification and the secondary products revolution along the Jordan Rift. **Human Ecology**, v. 30, n. 4, p. 445-482, 2002.

FLORA DO BRASIL 2020. Rio de Janeiro: Jardim Botânico do Rio de Janeiro, [2020]. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/PrincipalUC/PrincipalUC.do;jsessionid=1CCF885B40857F95AED633BF488B5FF6#CondicaoTaxonCP>. Acesso em: 25 jul. 2025.

GARROTE, V. **Os quintais caiçaras, suas características sócio-ambientais e perspectivas para a comunidade do saco do mamaguá, Paraty-RJ**. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

GILLESPIE, A. R.; KNUDSON, D. M.; GEILFUS, F. The structure of four homegardens in the Peten, Guatemala. **Agroforestry System**, v. 24, p. 157-170, 1993.

GOMES, Orlando Vieira *et al.* Prevalence and associated factors of chronic kidney disease among Truká Indigenous adults in Cabrobó, Brazil: a population-based study. **The Lancet Regional Health - Americas**, [S.L.], v. 38, p. 100882, out. 2024. Elsevier BV. <http://dx.doi.org/10.1016/j.lana.2024.100882>.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2022: Etnias e línguas indígenas: principais características sociodemográficas: resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. 1 arquivo PDF. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/b585c49fcb7fa962e3d5b3344aa7f78.pdf. Acesso em: 09 jul. 2025.

Kergoat, D. Relações sociais de sexo e divisão sexual do trabalho. In: Lopes, M. J. et al. **Gênero e saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:: episódios de racismo cotidiano**. Portugal: Cobogó, 2008.

LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LOK, R. **Huertos tradicionales de América Central: características, beneficios e importancia, desde um enfoque multidisciplinario**. Turrialba, Costa Rica:

CATIE/AGUILA/ IDR/ETC, 1998. p. 1-2.

LOK, R. Huertos tradicionales de América Central: características, beneficios e importancia, desde um enfoque multidisciplinario. Turrialba, Costa Rica: CATIE/AGUILA/ IDR/ETC, 1998. p. 1-2.

MACHADO, A. T.; SANTILLI, J.; MAGALHÃES, R. **A agrobiodiversidade com enfoque agroecológico**: implicações conceituais e jurídicas. Brasília. Embrapa Informação Tecnológica, 2008. (Texto para discussão 34).

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta; PEDROSA, Hermísia Coêlho. Mapana, alimentação escolar e soberania alimentar dos Ticuna (Magüta). **Revista de Antropologia**, [S.L.], v. 67, p. 1-27, 14 out. 2024. Universidade de São Paulo. Agência de Bibliotecas e Coleções Digitais. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.209413>.

MATOS, G. R. **Sistema de produção de agricultores familiares fruticultores de Itapuranga- GO**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

MATTSSON, E.; OSTWALD, M.; NISSANKA, S. P.; MARAMBE, B. **Homegardens as a multi-functional land-use strategy in Sri Lanka with focus on carbon sequestration**, 2013.

MELO, H. P. de; Di SABATTO, A. **Situação das mulheres trabalhadoras rurais e a política pública no Brasil**. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. Gênero, agricultura familiar e reforma 24 agrária. Brasília MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO, p. 46-87, 2005.

MEURER, M. **Regime de cheias e cartografia de áreas inundáveis no alto rio Paraná, na região de Porto Rico – PR**. 2004. 56 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2004.

MORAIS, G. F. et al. Agrobiodiversidade manejada em quintais agroflorestais urbanos: cultivo de plantas medicinais. **Cadernos de Agroecologia**, v. 13, n. 2, p. 1-10, 2018.

MOREIRA, José Luciano Bezerra; CARVALHO, Cibele Barreto Mano de; FROTA, Cristiane Cunha. **Visualização bacteriana e colorações**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2015. 68 p. (Estudos da Pós-Graduação).

NASCIMENTO, A.P.B.; ALVES, M.C; MOLINA, S.M.G. **Quintais domésticos e sua relação com o estado nutricional de crianças rurais, migrantes e urbanas**. Revista Multiciência 5: 35-49, 2005.

OAKLEY, E. Quintais domésticos: uma responsabilidade cultural. **Agriculturas**, v. 1, n. 1, 2004.

OPIT, Organização das Professoras Truká. **No Reino da Assunção, Reina Truká**. Olinda: UFMG/MEC, 2007.

RIBEIRO, J. A. Platão e a pedagogia do Riso. **História da Educação**, v. 25, e105801, 2021.

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-3459/105801>. Acesso em: 26 fev. 2026.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direito dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SILVA, A. T. B.; GORES, J.; NASCIMENTO, R. da S. **Agroecologia, relações produtivas e de gênero na agricultura familiar: estudo de caso da associação de produtores agroecológicos sementes de do futuro de atalanta – SC**. Globalização em Tempos de Regionalização – Repercussões no Território. Santa Cruz do Sul, RS, 9 a 11 de setembro de 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Jorge Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2022

TRUKÁ. Organização das professoras Truká, OPIT. **No Reino da Assunção, reina Truká**. Belo Horizonte: FALE/ UFMG: SECAD/MEC, 2007.

UNIVASF. **Pesquisa da Univasf com dados inéditos sobre Doença Renal Crônica em indígenas é publicada em revista internacional**. Petrolina: Univasf, 2023. Disponível em: <https://portais.univasf.edu.br/noticias/pesquisa-da-univasf-com-dados-ineditos-sobre-doenca-renal-cronica-em-indigenas-e-publicada-em-revista-internacional>. Acesso em: 25 jan. 2026.

VAN DER PLOEG, J. D.; Sete teses sobre a agricultura camponesa. In: **PETERSEN, P. (orgs.) Agricultura familiar camponesa na construção do futuro**. Rio de Janeiro, AS-PTA, 2009, p. 17-31.

VIERTLER, R. B. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia. In: AMOROZO, M.C. de M.; MING, L.C.; SILVA S.M.P. (eds.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: SBEE, 2002. p.11-29.

VILLA A.; CABALLERO, J. Variación florística en los huertos familiares de Guerrero, México. In: CONGRESO MEXICANO DE ETNOBIOLOGÍA, 3., Oaxaca, 1998. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZOURHI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel. **Experiências locais e olhares globais: desafios para os moradores do Vale do Jequitinhonha (MG) no campo ambiental**. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p.199.

ANEXOS A - TERMO ANUÊNCIA INSTITUCIONAL CONSENTIMIENTO

TERMO DE ANUÊNCIA INSTITUCIONAL

DECLARAÇÃO

Eu, **AURIVAN DOS SANTOS BARROS**, brasileiro, CPF número **180.351.568-61**, na qualidade de responsável pela (área) **ALDEIA CAATINGA GRANDE**, autorizo a realização da pesquisa intitulada “**POVO TRUKÁ E AGROBIODIVERSIDADE: TERRITÓRIO, RESGATE, MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS**” a ser conduzida sob a responsabilidade do pesquisador discente **CRISTILENE TARCILA DOS SANTOS** sob a orientação da Prof^o **.Dr. EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO**, e **DECLARO** que esta instituição apresenta infraestrutura necessária à realização da referida pesquisa e está ciente de que não terá ônus para instituição e que o pesquisador desenvolverá um registro etnográfico, em colaboração com a comunidade Truká, para descrever, compreender e relatar suas experiências e percepções sobre o que é território e suas relações com os quintais agroflorestais, trazendo relatos sobre as possíveis alterações sofridas com os impactos ocasionados pela entrada de não indígenas no território. Esta declaração está conforme a Resolução 466/2012 e 510/2016 (CNS), além da INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001/PRESI (29/11/1995, sobre as normas que disciplinam o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica) e é válida apenas no caso de haver parecer favorável do Comitê de Ética para referida pesquisa.

Feira de Santana, 01 de novembro de 2024.

AURIVAN DOS SANTOS BARROS
Cacique da Área Aldeia Caatinga Grande
CPF: 180.351.568-61

ANEXOS B -TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
Autorizada pelo Decreto Federal nº 77.496 de 27/04/76
Reconhecida pela Portaria Ministerial nº 874/86 de 19/12/86
Recredenciada pelo Decreto nº 17.228 de 25/11/2016

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

ANEXOS AO EDITAL DE ABERTURA DE INSCRIÇÕES PARA ALUNO REGULAR 2024
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PLANEJAMENTO TERRITORIAL – PLANTEER - MESTRADO PROFISSIONAL

APÊNDICE I

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

PESQUISA: POVO TRUKÁ E AGROBIODIVERSIDADE: TERRITÓRIO, RESGATE, MEMÓRIAS E PERSPECTIVAS

As informações contidas nesta folha, fornecidas pela pesquisadora Cristilene Tarcila Santos têm por objetivo firmar acordo escrito com os(as) voluntárias(os) para participação da pesquisa acima referida, autorizando sua participação com pleno conhecimento da natureza dos procedimentos a que ela(e) será submetida(o).

1) Natureza da pesquisa: partindo de um balanço bibliográfico e a realização de trabalho de campo junto ao Território Indígena-Truká, esta pesquisa tem como objetivo investigar, descrever, documentar (em áudio, texto, fotografia, filme e imagens 3D), compreender e relatar suas experiências e percepções sobre o que é território e suas relações com os quintais produtivos. Nesse contexto, a intenção é aprofundar o estudo etnográfico desse território, buscando-se identificar as possíveis alterações sofridas com os impactos ocasionados pela entrada de não indígenas no território.

2) Participantes da pesquisa: todos os moradores da comunidade que se sentirem à vontade para conversar com os pesquisadores sobre os temas da pesquisa.

3) Envolvimento na pesquisa: Ao participar deste estudo você irá colaborar com o pesquisador em seus questionamentos. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda de se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do coordenador do projeto e, se necessário, por meio do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.

4) Sobre o trabalho de campo: a pesquisa acontecerá no formato de trabalho de campo com registros etnográficos e entrevista abertas (conversas) em colaboração com todas as pessoas adultas da comunidade que quiserem voluntariamente participar da pesquisa e tiverem contribuições para os temas abordados.

5) Riscos e desconforto: a participação nesta pesquisa não traz complicações legais, bem como nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

8) Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo contribua com informações importantes que deve acrescentar elementos importantes à literatura, onde o pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos, e uma tentativa de buscar uma melhoria desses quintais.

9) Pagamento: Você não terá nenhum tipo de despesa ao autorizar sua participação nesta pesquisa, bem como nada será pago pela participação.