UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO – UNIVASF PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL

MARIA ROSIANE DA SILVA
(Rosiane Atikum)

CULTURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE: um estudo etnográfico e político do povo Atikum visando o processo migratório para o Vale do São Francisco-Bahia

JUAZEIRO- BA

2026

MARIA ROSIANE DA SILVA
(Rosiane Atikum)

CULTURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE: um estudo etnográfico e político do povo Atikum visando o processo migratório para o Vale do São Francisco-Bahia

Trabalho apresentado à Universidade Federal do Vale do São Francisco – Univasf, *Campus* Espaço Plural – Juazeiro-BA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Extensão Rural.

Orientador: Prof. Dr. José Hermógenes Moura da Costa.
Coorientador: Prof. Dra. Eliana de Barros Monteiro.

JUAZEIRO-BA
2026

Silva, Maria Rosiane da.
S586c Cultura, Memória e Identidade: um estudo etnográfico e político do povo Atikum visando o processo migratório para o Vale do São Francisco-Bahia / Maria Rosiane da Silva. – Juazeiro - BA, 2026.

xvii; 157 f. : il.; 29 cm.

Dissertação (Programa de Pós–Graduação em Extensão Rural) - Universidade Federal do Vale do São Francisco, Campus Espaço Plural, Juazeiro-Bahia, 2026.

Orientador: Prof. Dr. José Hermógenes Moura da Costa.
Coorientador: Profª. Dra. Eliana de Barros Monteiro.

1. Migração. 2. Etnografia Atikum. 3. Identidade Cultural. 4. Socioeconomia I. Título. II. Costa, José Hermógenes Moura da. III. Monteiro, Eliana de Barros. IV. Universidade Federal do Vale do São Francisco.

CDD 307.2409813

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Integrado de Biblioteca SIBI/UNIVASF
Bibliotecário: Márcio Pataro. CRB - 5/1369

UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL – PPGEXR
CÂMARA INTERDISCIPLINAR CAPES - Nº 25020013011F2
DATA DE RECOMENDAÇÃO: 23/10/2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARIA ROSIANE DA SILVA

"CULTURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE: um estudo etnográfico e político do povo Atikum visando o processo migratório para o Vale do São Francisco-Bahia"

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Extensão Rural, nível Mestrado Profissional, na Linha de Pesquisa: Identidade, cultura e processos sociais., como requisito da obtenção do título de Mestre em Extensão Rural.

Aprovada em: 07 de Agosto de 2026.

Banca Examinadora

Documento assinado digitalmente
gov.br JOSE HERMOGENES MOURA DA COSTA
Data: 26/08/2026 14:36:17-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. JOSÉ HERMÓGENES MOURA DA COSTA– PPGExR/UNIVASF

Documento assinado digitalmente
gov.br GUILHERME DE SOUZA MEDEIROS
Data: 05/09/2026 20:56:07-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. GUILHERME DE SOUZA MEDEIROS – UNIVASF

Documento assinado digitalmente
gov.br EMMANUELA DE ALMEIDA LINS
Data: 26/08/2026 21:33:01-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof(a). Me(a). EMMANUELA DE ALMEIDA LINS – UNIVASF

Ao meu Deus Tupã que enquanto muitos não o enxergam com um ser visível, eu o vejo todos os dias, na (floresta) nosso tão amado bioma Caatinga, fauna e flora, nas águas em nosso tão amado rio Opará. À minha família pelo apoio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus Tupã, pelo dom da vida, pela força concedida nos momentos mais desafiadores e pela oportunidade de trilhar este caminho acadêmico.

Expresso minha sincera gratidão ao meu orientador, José Hermógenes Moura da Costa e à coordenadora Eliana Barros, pelo compromisso, pela escuta generosa e pelas orientações fundamentais que me guiaram nesta caminhada. Estendo meus agradecimentos aos membros da banca, o professor Dr. Guilherme de Souza Medeiros e a professora Me. Emmanuela Lins, pelas contribuições valiosas, pelas leituras cuidadosas e pelos apontamentos que enriqueceram significativamente este trabalho.

Agradeço à minha mãe, Maria de Fátima, por todo amor, dedicação e apoio incondicional. Ao meu esposo, João Gomes da Silva, pela parceria e companheirismo em cada passo dessa trajetória. Aos meus irmãos, pela presença constante, mesmo à distância, e pelas palavras de encorajamento, de modo muito especial, ao meu primo irmão Jairo José, pela presença constante, pelos conselhos, pela força e por acreditar no meu caminho.

Com muito amor minha gratidão aos meus filhos, que são minha fonte de inspiração diária e razão da minha luta. Ao longo de todo o processo, o apoio e o carinho de vocês foram essenciais para que eu permanecesse firme.

Sou grata à Universidade Federal do Vale do São Francisco e ao Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), que possibilitaram meu acesso ao ensino superior e à pós-graduação, contribuindo para a construção de saberes a partir do lugar que ocupo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, deixo meu agradecimento pelo espaço de formação crítica, pela escuta às realidades do campo e pela valorização dos saberes populares.

Aos professores da graduação e do mestrado, que deixaram marcas profundas em minha formação, agradeço com admiração e respeito. Em especial, menciono os professores Emmanuela Lins, Nilton de Almeida, Elson Rabelo, Guilherme Medeiros e Jaime Macedo, por suas contribuições pedagógicas, partilhas de conhecimento e acolhimento ao longo dessa jornada.

Aos meus amigos de curso e que sejam para a vida, Silvanete Lermen, Vilmar Lermen, Rosidalva Varjão, Renilson da silva e Marcio Romão meu sincero agradecimento por todo apoio, incentivo e companheirismo. Obrigada por serem essa rede de afeto e força.

Aos amigos e colegas do curso de mestrado, minha gratidão pelas trocas, pelas caminhadas compartilhadas e pelos afetos que atravessaram os espaços acadêmicos e os cotidianos de resistência.

A todas e todos que, de alguma forma, caminharam comigo até aqui: meu mais profundo e sincero agradecimento.

"Até quando os escritos querem apagar, eles reescrevem a nossa história."

Rosiane Atikum

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo analisar a migração do povo Atikum para o Vale do São Francisco no período de 1970 a 2026, por meio de uma abordagem etnográfica qualitativa e descritiva. O estudo examinou os impactos econômicos, ambientais, culturais e sociais desse processo migratório, documentando a história, a organização social e as práticas culturais do povo Atikum. A pesquisa investigou as motivações da migração, com foco na comunidade Atikum Rodelas localizada em Rodelas, Bahia, Assentamento Safra localizado em Santa Maria da Boa Vista, Pernambuco, Ilha Grande do Pontal localizada em Lagoa Grande, Pernambuco, analisando sua organização social, estrutura familiar e estratégias de resistência cultural. Metodologicamente, o estudo adotou uma abordagem qualitativa e quantitativa, por meio da coleta e análise de dados demográficos, econômicos e ambientais das áreas de origem e destino dos Atikum. A investigação centrou-se em uma abordagem etnográfica, que incluiu observação participante e entrevistas em profundidade com membros da comunidade. A etnografia possibilitou uma compreensão detalhada das práticas culturais, da organização social e das transformações vivenciadas pela comunidade Atikum ao longo do processo migratório. Os resultados demonstraram que o estudo contribuiu para a ampliação do conhecimento acadêmico sobre o povo Atikum e para a sensibilização da sociedade acerca de sua história e dos desafios enfrentados por essa população, subsidiando a formulação de políticas públicas inclusivas e fortalecendo o reconhecimento legal e social de sua identidade étnica. Como produto final, foi produzido um documentário audiovisual baseado em entrevistas, imagens de arquivo e narrativas pessoais.

.

Palavras-chave: Migração; Etnografia Atikum; Identidade Cultural; Socioeconomia.

.

ABSTRACT

This research aimed to analyze the migration of the Atikum people to the São Francisco Valley from 1970 to 2026 through a qualitative and descriptive ethnographic approach. The study examined the economic, environmental, cultural, and social impacts of this migration process, documenting the history, social organization, and cultural practices of the Atikum people. The research looked into the motivations for migration, focusing on the Atikum Rodelas community located in Rodelas, Bahia, the Safra Settlement located in Santa Maria da Boa Vista, Pernambuco, and Ilha Grande do Pontal located in Lagoa Grande, Pernambuco, analyzing their social organization, family structure, and cultural resistance strategies. Methodologically, the study adopted both qualitative and quantitative approaches, through the collection and analysis of demographic, economic, and environmental data from the Atikum areas of origin and destination. Centered on an ethnographic approach, which includes participant observation and in-depth interviews with members of the Atikum community. The ethnography will allow a detailed understanding of the cultural practices, social organization, and changes experienced by the Atikum community during the migration process. As a result, it is expected that the results will contribute to academic knowledge and raise awareness in society about the history and challenges of the Atikum, informing inclusive public policies and strengthening the legal and social recognition of their ethnic identity. The final product resulting from this work will create an audiovisual documentary based on interviews, archival footage and personal narratives.

Keyword: Migration; Atikum ethnography; Cultural identity; Socioeconomics.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 01 . Caminhada transversal.....44

Figura 02 . Matriz TOWS/SWOT (FOFA).....45

Figura 03 . Instrumentos de coleta de dados.....48

Figura 04 . Sobre definição, planejamento, preparação, coleta, análises e conclusão da pesquisa, (2025).....49

Figura 05 . Aldeia Atikum Rodelas.....57

Figura 06 . Fase de estruturação do projeto Pira-Atikum.....72

Figura 07 . Projeto Pira-Atikum.....75

Figura 08 . Mapa Ilustrativo das áreas habitadas por indígenas Atikum e Pankará no município de Carnaubeira da Penha-PE.....78

Figura 09 . Mapa do Assentamento Safra.....88

Figura 10 . Trajetos percorridos.....91

Figura 11 . Plantio em regime de Agricultura familiar, em sistema consorciado de plantas.....95

Figura 12 . Consórcio de plantas.....97

Figura 13 . Seleção de sementes feijão.....100

Figura 14 . Ilha Grande do Pontal.....101

Figura 15 . Dona Luzinete Indígena Atikum.....103

Figura 16 . Produção agrícola do povo Atikum na Ilha Grande do Pontal.....104

Figura 17 . Quintal produtivo.....122

Figura 18. A terra não guarda só raízes.....164

LISTAS DE TABELAS

Tabela 1 –	Etapas de condução da pesquisa	46
Tabela 2 –	Etapas e Técnicas do Diagnóstico Participativo com o Povo Atikum	47
Tabela 3 –	Síntese metodológica	
Tabela 4 –	Análise FOFA da Comunidade	55

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CHESF	Companhia Hidro Elétrica do São Francisco
CNS	Conselho Nacional de Saúde
COPIBA	Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia
COP 30	30ª Conferência das Partes sobre mudanças climáticas
COVID-19	Coronavirus Disease 2019
FOFA	Forças, Oportunidades, Fraquezas e Ameaças
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GF	Grupo Focal
H1N1	Hemaglutinina tipo 1 e Neuraminidase tipo 1
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MPs	Metodologias Participativas
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PE	Pernambuco
PECs	Propostas de Emenda à Constituição
PL	Projeto de Lei
PPGExR	Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural
SNS	Serviço Nacional de Saúde
S.D	Sem data
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TALE	Termo de Assentimento Livre e Esclarecido
TIs	Terras Indígenas
UNIVASF	Universidade Federal do Vale do São Francisco

Sumário

1 INTRODUÇÃO.....18
2 REVISÃO DE LITERATURA.....20
2.1 HISTÓRIA, MEMÓRIA E ORALIDADE COMO FONTES DE CONHECIMENTO.....20
2.2 POVOS INDÍGENAS NO BRASIL.....22
2.3 IDENTIDADE, ETNICIDADE E RESISTÊNCIA.....25
2.3.1 História oral entre os Atikum.....26
2.4 TERRITORIALIDADE INDÍGENA.....29
2.5 DECOLONIALIDADE E A CRÍTICA AOS PARADIGMA EUROCÊNTRICOS. 30
2.6 ESPIRITUALIDADE E CULTURA INDÍGENA.....32
2.7 DIREITO INDÍGENA, LEGISLAÇÃO E CONFLITOS SOCIOJURÍDICOS.....34
3 JUSTIFICATIVA.....35
4 OBJETIVOS.....36
4.1 OBJETIVO GERAL.....36
4.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....37
5 MATERIAL E MÉTODOS.....37
5.1 ASPECTOS ÉTICOS.....37
5.1.1 Aspectos Éticos da Pesquisa.....37
5.2 TIPO E CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA.....38
5.3 LÓCUS DA PESQUISA.....39
5.4 LÓCUS FÍSICO E SIMBÓLICO.....41
5.4.1 Aldeia Atikum Rodelas.....42
5.4.2 Assentamento Safra.....43
5.4.3 Ilha Grande do Pontal.....43
5.5 PARTICIPANTES.....45
5.5.1 Critérios de inclusão.....45
5.5.2 Critérios de exclusão.....45
5.6 INSTRUMENTOS DE COLETA DE DADOS.....46
5.6.1 Metodologias participativas.....50

5.7 SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS.....51
5.7.1 Das entrevistas.....52
5.7.2 Observação participante.....53
5.7.3 Síntese do percurso metodológico e dos eixos de análise.....54
5.8 RISCOS.....57
5.9 BENEFÍCIOS.....58
6 RESULTADOS E DISCUSSÃO.....59
6.1 ALDEIA ATIKUM RODELAS**.....66**
6.1.1 O Sagrado.....68
6.1.2 Movimento migratório.....72
6.1.3 Quem inventou que o indígena não quer o desenvolvimento?.....80
6.2 O VIVER SUSTENTÁVEL.....86
6.3 RESERVA INDÍGENA ATIKUM.....90
6.3.1 Ante a tudo isso: território usurpado, história e memória de Carnaubeira da Penha.....93
6.3.2 O que a Serra Tem para Contar: Terra Ancestral, Reserva Mãe e a História do Povo Atikum.....97
6.3.3 Do Brabo ao Manso: memórias, tempo e resistência na narrativa de uma anciã de 92 anos.....100
6.4 ASSENTAMENTO SAFRA: DE MIGRANTES A ASSENTADOS DA REFORMA AGRÁRI 104
6.4.1 Desenvolvimento econômico da comunidade e das pessoas indígenas que nela residem.....114
6.4.2 Identidade indígena e territorialidade em assentamento do MST....120
6.5 ASSENTAMENTO ILHA GRANDE DO PONTAL.....122
6.6 TERRITORIALIDADE E MIGRAÇÃO: OS IMPACTOS DO DESLOCAMENTO DO POVO ATIKUM PARA O VALE DO SÃO FRANCISCO (197–2026).....133
6.7 O QUE DIZ A CONSTITUIÇÃO DE 1988: REFLEXÕES SOBRE SEUS EFEITOS PARA OS POVOS INDÍGENAS.....136
6.8 “PROGRESSO PARA QUEM?” E “ORDEM PARA QUEM?”.....138
6.9 CULTURA E ANCESTRALIDADE: ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DO POVO ATIKUM.....140
6.10 ESTIGMATIZAÇÃO E PRECONCEITO.....143

6.11 DINÂMICAS SOCIAIS E ECONÔMICAS: TRANSFORMAÇÕES E IMPACTOS NESTAS COMUNIDADES.....145
6.11.1 Quintais produtivos.....146
6.12 LAÇOS DE ORIGEM: O QUE UNE ESSAS COMUNIDADES?.....148
6.13 DISCUSSÃO.....154
6.13.1 Panorama comum: migração, motivações e reconfigurações territoriais.....155
6.13.2 Saberes tradicionais e a relação com a terra: transmissão intergeracional e resistência 156
6.13.3 Relação com a natureza: territorialidade, flora e o Rio São Francisco.....157
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....159
8. PRODUTO FINAL.....161
8.1 ATERRA NÃO GUARDA SÓ RAÍZES.....162
9. REFERÊNCIAS.....164
APÊNDICE A – Registro de Consentimento Livre e Esclarecido.....169

1. INTRODUÇÃO

Os processos migratórios dos povos indígenas devem ser compreendidos como parte de dinâmicas históricas complexas e de longa duração, e não como eventos isolados (Silva, 2023). Para analisá-los de forma adequada, é necessário considerar contextos anteriores ao recorte temporal adotado, uma vez que as dinâmicas de mobilidade indígena estão intrinsecamente ligadas a fatores ambientais, políticos, culturais e econômicos. Esses elementos ajudam a explicar tanto os motivos que levaram determinados grupos a se deslocar quanto as transformações ocorridas em seus modos de vida ao longo do tempo.

Os povos indígenas Atikum são originários do município de Carnaubeira da Penha, em Pernambuco, onde se localiza sua reserva, atualmente composta por 26 aldeias reconhecidas, além de outras em processo de reconhecimento. Para além destas, devido a processos migratórios, os Atikum estão distribuídos por diversas regiões do território brasileiro. Algumas dessas comunidades são oficialmente reconhecidas como Território Indígena, enquanto outras ainda não possuem esse reconhecimento formal. Essa distinção está ligada a fatores históricos, políticos e jurídicos, que influenciam a demarcação e a garantia de direitos territoriais. Para compreender essa realidade, é essencial contextualizar as origens dessas comunidades e os desafios enfrentados em sua luta pelo reconhecimento e permanência em seus territórios.

Para Almeida (2014), entender os processos atuais de afirmação identitária e territorial exige recuperar trajetórias anteriores à visibilidade contemporânea — inclusive aquelas silenciadas ou apagadas pelas políticas estatais e pela narrativa dominante que afirmava que “no Nordeste não havia mais índios”.

Além disso, os efeitos desses movimentos migratórios devem ser analisados dentro do contexto etnográfico de cada povo indígena, levando em conta suas formas de organização social, suas relações com outros grupos e sua interação com os territórios ocupados. A compreensão desses processos contribui para uma visão mais ampla da diversidade indígena e das estratégias de resistência e adaptação diante das pressões externas, como a colonização e as políticas estatais. Dessa forma, estudar as migrações indígenas exige uma abordagem que considere tanto os aspectos históricos quanto às realidades contemporâneas desses povos.

O presente trabalho investiga as complexidades da migração do povo Atikum

para o Vale do São Francisco entre os anos de 1970 e 2026. A pesquisa adota uma abordagem etnográfica qualitativa descritiva para analisar como esses processos migratórios influenciam e são influenciados pelas mudanças socioeconômicas e ambientais enfrentadas pela comunidade Atikum nessa nova realidade migratória.

Este trabalho também dialoga com minha própria produção anterior, desenvolvida no Trabalho de Conclusão de Curso em História pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Silva, 2023), através do Programa Nacional de Educação na Reforma Agraria (PRONERA), no qual analisei a formação étnica do povo Atikum-Umã a partir da perspectiva dos povos desaldeados. O estudo buscou compreender como a memória oral e as experiências vividas por indígenas fora das aldeias tradicionalmente reconhecidas contribuem para a manutenção da identidade étnica e para as lutas por reconhecimento territorial. As reflexões desenvolvidas naquela ocasião servem, portanto, como base teórica e empírica para aprofundar, nesta dissertação, as análises sobre os processos migratórios e as estratégias de resistência cultural adotadas pelo povo Atikum ao longo das últimas décadas.

A análise etnográfica detalhada buscou compreender os impactos profundos da migração sobre os Atikum, examinando não apenas as transformações econômicas e ambientais, mas também as consequências culturais e sociais desse deslocamento. Um dos objetivos centrais foi documentar e valorizar a história, organização social e práticas culturais dos Povo Atikum, visando fortalecer sua identidade étnica e contribuir para suas lutas pelo reconhecimento oficial e respeito de seus direitos.

Além disso, este estudo investigou as motivações por trás da migração dos Atikum para o Vale do São Francisco, em especial teremos a investigação centrada na comunidade indígena Atikum Rodelas em Rodelas-Bahia, Assentamento Safra em Santa Maria da Boa Vista-Pernambuco e Ilha Grande do Pontal em Lagoa Grande-Pernambuco, explorando detalhadamente aspectos como a organização social dentro e fora das comunidades indígenas, bem como a estrutura familiar e suas adaptações ao novo contexto vivido. Tendo como enfoque crucial, a análise das estratégias de resistência cultural adotadas pelos Atikum, incluindo práticas agrícolas e outras formas de preservação cultural que sustentam sua identidade étnica diante das mudanças e desafios enfrentados.

2. REVISÃO DE LITERATURA

2.1 HISTÓRIA, MEMÓRIA E ORALIDADE COMO FONTES DE CONHECIMENTO

Destacar a importância da oralidade, da memória e da experiência vivida como fonte legítima de produção de conhecimento significa romper com o paradigma eurocêntrico que por séculos privilegiou a escrita como forma única e superior de registrar e validar saberes. Neste trabalho, optou-se por valorizar os modos de narrar e de conhecer próprios dos povos indígenas, entendendo que as histórias contadas, os relatos orais e as vivências compartilhadas constituem-se como formas epistemológicas potentes, capazes de resgatar a ancestralidade, afirmar identidades e denunciar os silenciamentos impostos pela colonialidade do saber.

Esses autores forneceram uma base teórica sólida e diversa para a compreensão da história oral.

A autora Verena Alberti destaca a importância da história oral como forma de registrar saberes que os documentos escritos tendem a apagar. Em sua obra, ela reconhece os relatos orais como fontes legítimas de conhecimento, especialmente em contextos marcados pelo apagamento histórico, como o dos povos indígenas.

Segundo Alberti (2018), a História Oral não pretende substituir as fontes escritas, nem compete com elas. Trata-se, isso sim, de criar outras fontes, abrir outras janelas e iluminar lugares que permanecem nas sombras. Trabalhar com histórias de vida, entrevistas ou depoimentos significa não apenas recolher informação, mas valorizar a experiência, a memória, os sentidos que os sujeitos atribuem a sua trajetória. É também reconhecer que o silêncio, a emoção e até a contradição fazem parte do tecido da narrativa, pois revelam como as pessoas se lembram e se posicionam no mundo.

A contribuição de Laurence Bardin (2010) para esta pesquisa se revelou essencial ao oferecer uma metodologia capaz de sistematizar e interpretar os sentidos profundos presentes nas narrativas orais. Por meio da análise de conteúdo, é possível não apenas organizar os dados coletados em categorias temáticas, mas também acessar as dimensões simbólicas, afetivas e subjetivas que atravessam os relatos dos participantes. Trata-se de uma ferramenta teórico-metodológica que legitima a escuta sensível e rigorosa, valorizando os silêncios, as contradições e as emoções como partes integrantes da produção de sentido. Em contextos de apagamento histórico e

silenciamento institucional, como ocorre com povos indígenas desaldeados, o método de Bardin permite conferir cientificidade à oralidade, transformando a memória em fonte legítima de conhecimento. Ao utilizar esse referencial, a pesquisa reconhece que a palavra dita é também lugar de luta, resistência e reconstrução identitária.

A análise de conteúdo é um conjunto de técnicas de análise das comunicações, visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção dessas mensagens. Mais do que classificar palavras, a análise de conteúdo procura interpretar os sentidos presentes nos discursos, valorizando as entrelinhas, as pausas, as emoções e os silêncios. Por isso, ela se mostra eficaz para a escuta dos grupos historicamente excluídos, cujas vozes muitas vezes resistem nos detalhes do que é narrado (Bardin, 2010, p. 44).

No mesmo campo a obra “O perigo da história única”, de Chimamanda Adichie (2019), é uma referência fundamental para compreender como os discursos coloniais foram responsáveis por silenciar, distorcer ou apagar outras formas de narrar o mundo. A autora denuncia a maneira como uma única narrativa, na qual geralmente construída a partir da perspectiva eurocêntrica e dominante, reduziu a diversidade de experiências humanas, especialmente aquelas vividas por povos historicamente marginalizados. “O problema da história única não é que ela seja falsa, mas que ela é incompleta. Faz uma história tornar-se a única história” (Adichie, 2019, p. 20).

Desse modo, ao refletir sobre o poder das histórias que se contam e das que são silenciadas, Adichie aponta para a urgência de reconstituir as múltiplas vozes que compõem a realidade, rompendo com as versões hegemônicas e incompletas da história. Sua abordagem sustenta a proposta desta pesquisa ao reforçar a importância de recuperar e legitimar as narrativas indígenas como caminhos legítimos de produção de conhecimento e resistência. Para Adichie (2019):

> O problema da história única não é que ela seja falsa, mas que ela é incompleta. Ela transforma uma história em uma única história. A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna mais difícil reconhecer nossa igualdade como seres humanos. Ela enfatiza nossas diferenças em vez de nossas semelhanças. As histórias importam. Muitas histórias importam. Histórias foram usadas para expropriar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Histórias podem quebrar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade perdida (Adichie, 2019, p. 15).

Conforme destaca Alberti (2018), a história oral “não é um mero instrumento

metodológico, mas uma forma de reconhecer o outro como produtor de saberes e narrativas legítimas”[1].

2.2 POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Durante séculos, os povos indígenas foram retratados pela historiografia oficial como figuras do passado, sujeitas à extinção, à tutela ou à integração forçada. Essa narrativa dominante, construída a partir de fontes estatais e coloniais, exclui sistematicamente os indígenas do direito de serem reconhecidos como sujeitos históricos e produtores de conhecimento.

A crítica à integração como apagamento nesse contexto, Darcy Ribeiro (2017) foi uma referência incontornável para os estudos sobre os povos indígenas no Brasil. Ele denuncia como o projeto estatal de “integração” dos indígenas à sociedade nacional operou, na prática, como uma política sistemática de desintegração cultural. Nesse caso, sua obra ajuda a compreender o desaldeamento como uma violência histórica que desestrutura formas de vidas tradicionais, mas não apaga a identidade coletiva. Ribeiro disserta que:

> Prevê-se uma redução progressiva da população indígena, à medida que os diversos grupos passem da condição de isolamento à de integração. Esta redução não condenará a parcela indígena da população ao desaparecimento como contingente humano, porque os grupos indígenas, ao alcançarem a integração, tendem a experimentar certo grau de incremento demográfico (Ribeiro, 2017, p. 386).
>
> [...] Permanecem índios porque sua aculturação não desembocou numa assimilação, mas num estabelecimento de um *modus vivend*i ou de uma forma de acomodação. Isto significa que o gradiente da transfiguração étnica vai do índio tribal ao índio genérico e não do indígena ao brasileiro (Ribeiro, 2017, p. 387).

De acordo com Darcy Ribeiro (2017), os processos de aculturação vivenciados por diversos povos indígenas não resultaram na anulação de suas identidades, mas sim na transformação de suas expressões culturais, o que o autor denomina como “transfiguração étnica”. Essa adaptação estratégica permitiu que grupos indígenas mantivessem sua auto identificação étnica mesmo em contextos hostis, nos quais foram forçados a adotar modos de vida semelhantes aos das populações não indígenas. Ainda que assimilados nos costumes, na linguagem e em práticas

[1] A tradição oral entre povos indígenas é também um mecanismo de transmissão de saberes, o que confere à fala um lugar de autoridade epistemológica.

cotidianas, esses sujeitos seguem se reconhecendo como indígenas, dando origem à figura do chamado “índio genérico” indivíduos profundamente aculturados, mas que preservam coletivamente uma memória e uma consciência étnica que os distingue da sociedade envolvente.

Sob essa ótica os Atikum migrantes deixaram o contexto tradicional de aldeia e passaram a viver em situações de maior contato com a sociedade envolvente (áreas de assentamento, bairros periféricos, etc.). No entanto, continuam afirmando sua identidade indígena, com base na memória familiar, na língua, na espiritualidade da Jurema, nas relações de parentesco e no sentimento de pertencimento coletivo.

Nesse sentido, a crítica a essa abordagem vem se fortalecendo por meio de autoras e autores que reivindicam a centralidade das vozes indígenas na construção de suas próprias histórias. portanto, pensar o direito à história é também questionar os silêncios impostos, as violências simbólicas[2] e as estruturas que, até hoje, tentam apagar ou domesticar as identidades originárias. O presente trabalho dialoga com esse campo crítico, valorizando as contribuições de intelectuais que denunciam a exclusão histórica dos povos indígenas e propõem novas formas de narrar o passado e o presente a partir de suas experiências.

A pesquisadora Maria Regina de Almeida contribui com uma leitura crítica das formas como o Estado e a historiografia invisibilizaram os povos indígenas ao longo do processo colonial e pós-colonial. Sua análise mostra que o apagamento não foi um erro acidental, mas parte de uma política ativa de assimilação e descaracterização dos povos originários, reforçando a necessidade de revisitar e reescrever essas histórias sob outra perspectiva. Conforme descreve Almeida:

> Desapareciam, porém, deve-se ressaltar apenas a história escrita. Estudos recentes têm demonstrado que, do século XVI ao XIX, os índios inseridos no mundo colonial, em diferentes regiões da América portuguesa, continuavam muito presentes nos sertões, nas vilas, nas cidades e nas aldeias. [...] Tal concepção [...] tinha ampla aceitação num tempo em que historiadores e antropólogos [...] concebiam os indígenas integrados à colonização como indivíduos aculturados e passivos que [...] ao serem assimilados, desapareciam como índios na escrita histórica” (Almeida, 2010, p. 14-15).

[2] Para Pierre Bourdieu, violência simbólica é uma forma de dominação que se exerce de maneira invisível e naturalizada, por meio da imposição de significados, normas e valores de um grupo dominante sobre os demais. Ela não recorre à força física, mas atua nos campos da linguagem, da educação, da cultura e da representação, fazendo com que os dominados aceitem, muitas vezes sem perceber, uma visão de mundo que os inferioriza e deslegitima seus saberes. No caso dos povos indígenas, essa violência se manifesta quando suas cosmologias, línguas, histórias e formas de existir são desqualificadas ou silenciadas em nome de uma suposta universalidade ocidental (Bourdieu, 1989).

Ao pesquisadora, Cunha (2012) corrobora com Almeida (2010) quando propõe uma abordagem que articula história, cidadania e direito à diferença. Sua obra resgata a história dos indígenas no Brasil bem com as políticas indigenistas, tornando-se fundamental para entender que os povos indígenas não são apenas sujeitos históricos, mas também sujeitos de direitos que enfrentam, até hoje, a negação de sua existência enquanto coletivos diferenciados. Ela propõe uma reconfiguração da noção de cidadania para incluir a diversidade étnica, linguística e territorial dos povos originários.

Diante do contexto histórico de apagamento e negação dos direitos dos povos indígenas, é fundamental retomar os fundamentos que legitimam suas reivindicações enquanto sujeitos de direitos originários. A luta pelo reconhecimento da posse tradicional das terras não se baseia apenas em demandas atuais, mas encontra respaldo em uma sólida tradição jurídica construída desde os primórdios da colonização. A pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha retoma os argumentos do teólogo espanhol Francisco de Vitória, do século XVI, para afirmar a legitimidade da posse indígena anterior à invasão europeia:

> Os direitos específicos dos índios fundamentam-se numa situação histórica igualmente específica: eles eram os senhores dessas terras antes dos colonizadores. Se isso é coisa que pouco se invoca hoje, existe, no entanto, uma sólida tradição jurídica que o sustenta. Frei Francisco de Vitória, dominicano espanhol do século XVI, considerado um fundador do direito internacional, não só argumenta que os índios eram verdadeiros senhores de suas terras, públicas e privadamente, mas até que o papa não tinha autoridade para atribuir os territórios da América à Espanha e a Portugal. Quanto ao alegado, na época, direito de descoberta, ele era tão injustificado, argumentava Vitória, como se os índios americanos houvessem descoberto os espanhóis e se declarassem, por tal razão, senhores das terras ibéricas" (Cunha, 2012, p. 110-111).

O pesquisador João Pacheco de Oliveira (2011), é uma das principais referências para a compreensão dos processos de invisibilização histórica dos povos indígenas, especialmente no Nordeste brasileiro. Sua análise mostra como os regimes coloniais e republicanos atuaram no sentido de desconsiderar a continuidade indígena, promovendo políticas de esvaziamento identitário e territorial. Pacheco articula o direito à história à luta pelo reconhecimento, enfatizando que a negação da identidade indígena serviu a interesses fundiários, econômicos e ideológicos.

Essa perspectiva dialoga diretamente com a crítica de Almeida (2010), que também evidencia como a historiografia tradicional excluiu os povos indígenas do tempo presente. Ao reconhecer que os mecanismos de silenciamento são parte de

estratégias políticas mais amplas, ambos os autores fortalecem a base crítica desta pesquisa ao mostrar que contar a própria história é, para os povos indígenas, uma forma de resistência e retomada.

A inexistência oficial dos índios do Nordeste não se deve à ausência de grupos indígenas, mas à recusa sistemática em reconhecê-los. A política indigenista brasileira, durante muito tempo, operou com a noção de que os indígenas eram seres em processo de extinção ou assimilação, o que justificava o não reconhecimento de sua presença. Essa visão, no entanto, desconsidera as múltiplas formas de resistência e adaptação dos povos originários que, mesmo diante de violências históricas, souberam manter suas práticas culturais, vínculos comunitários e projetos de futuro (Oliveira, 2011).

A obra de Brown (2021), embora situada no Oeste dos Estados Unidos, denuncia os mecanismos estruturais da colonização e do apagamento dos povos originários, que ressoam profundamente no contexto brasileiro. Tal como nos territórios indígenas do Brasil, as promessas de civilização e progresso serviram para justificar remoções, assassinatos e a violação dos direitos coletivos. Assim, o livro se torna uma referência comparativa e crítica, alinhada à perspectiva decolonial e à produção de uma história que escute os vencidos e visibilize suas resistências.

2.3 IDENTIDADE, ETNICIDADE E RESISTÊNCIA

No livro de Edson Silva (2021), "*Aldeia de Escada: conflitos, esbulhos de terras e resistências indígena em Pernambuco no século XIX*", o autor ofereceu um panorama abrangente das relações interétnicas no contexto colonial e imperial, permitindo compreender como os povos indígenas reagiram aos processos de expulsão territorial e aos mecanismos de dominação. Nesse sentido, a análise da história social proposta pelo autor contribui para compreender o deslocamento do povo Atikum às margens do Rio São Francisco como parte de um movimento mais amplo de resistência, reorganização e afirmação identitária:

> Entre os grupos de excluídos, no mundo rural a exemplo das áreas indígenas, favorecia e estimulava a moradia e convivência, as relações interraciais por acomodação e necessidades de sobrevivência, provocando sem dúvidas a reelaboração da identidade indígena e configurando uma nova composição racial dos aldeados (Silva, 2021, p. 111).

Essa perspectiva dialoga com o Relatório antropológico da família Rumana (Batista, 2003), que documenta a memória das trajetórias de luta e adaptação do povo Atikum fora dos territórios oficialmente reconhecidos, revelando a resistência como parte constitutiva da identidade. Em complemento, Silva (2023) argumenta que o desaldeamento não significa a perda da identidade étnica, mas a ressignificação do pertencimento a partir de vínculos afetivos e coletivos. Pelo contrário, ele provoca o fortalecimento de uma etnicidade que se expressa na resistência diária, nas redes de apoio entre parentes e na vivência de valores ancestrais em novos territórios.

Essa mesma dimensão é enfatizada na obra História e memórias do povo Atikum (2022), de autoria de professoras, professores, estudantes e lideranças indígenas Atikum, ao tratar a memória como ferramenta política e cultural de afirmação, que ultrapassa os limites do espaço físico. Como demonstram essas autoras e fontes, a identidade indígena é forjada na vivência compartilhada e na resistência cotidiana, e não exclusivamente no território fixo.

A proposição de um confronto analítico entre a noção de “índio genérico”, formulada por Darcy Ribeiro (2017), e o conceito de reexistência desenvolvido por Gonzaga (2023), revela-se particularmente produtiva para a compreensão dos processos de mobilidade indígena. Se, por um lado, Ribeiro evidencia os mecanismos históricos de homogeneização e apagamento identitário associados à formação nacional, por outro, a noção de reexistência desloca essa leitura ao enfatizar a agência indígena na recriação contínua de si em contextos adversos.

Neste enquadramento, a migração deixa de ser interpretada exclusivamente como vetor de perda cultural, passando a ser compreendida também como espaço de reinvenção identitária, no qual sujeitos indígenas rearticulam pertencimentos, memórias e territorialidades. Essa tensão teórica, portanto, não apenas complexifica a análise, mas permite superar leituras unilaterais, evidenciando a coexistência entre dinâmicas de apagamento e estratégias de afirmação.

2.3.1 História oral entre os Atikum

A memória coletiva e a oralidade ocupam um lugar central na organização social e cultural dos povos indígenas, constituindo-se como principais meios de transmissão de saberes, valores e práticas ancestrais. Diferentemente da lógica ocidental, que privilegia a escrita como forma legítima de conhecimento, os povos

indígenas historicamente mantêm seus sistemas de ensino e aprendizagem por meio da palavra falada, dos rituais, dos cantos e das experiências compartilhadas no cotidiano.

Nesse sentido, conforme destaca Verena Alberti (2018), a história oral não se limita à coleta de depoimentos, mas representa um campo fundamental para compreender as experiências, memórias e identidades de grupos historicamente silenciados. Entre os povos indígenas, essa prática ganha ainda mais relevância, pois está diretamente ligada à continuidade cultural e à preservação da ancestralidade.

Além disso, como aponta Linda Tuhiwai Smith (2018), os conhecimentos indígenas devem ser compreendidos a partir de suas próprias epistemologias, valorizando suas formas específicas de produzir, transmitir e ressignificar saberes. Assim, a oralidade não é apenas um meio de comunicação, mas um instrumento de resistência e afirmação identitária.

É nesse contexto que a fala a seguir evidencia a importância dos mais velhos e das mais velhas como guardiões do conhecimento e responsáveis pela continuidade cultural do povo Atikum.

> Nós, Atikum, mantemos um patrimônio ancestral de conhecimentos oriundos dos mais velhos, um processo repassado sobretudo por meio da oralidade. Como podemos observar, o próprio título do trabalho faz uma menção a essa memória que é tão importante para os membros do grupo, por meio do toante ou linha de toré que faz parte da vivência desses sujeitos: *Quando é tempo de chuvada cria abelha no Agreste, trabalha abelha miúda, ciência da abelha mestre!* Isso quer dizer que nossos mais velhos e as mais velhas, que são as abelhas mestres mais experientes na luta, precisam transmitir os conhecimentos e ensinar os segredos para as abelhas miúdas que são hoje as crianças, os adolescentes e jovens dentro do território. Tal movimento garantirá que não só a história, a cultura e a memória continuem vivas, mas também que aspectos outros sejam atualizados e ressignificados dentro do chão sagrado Atikum (Graça Atikum, 2024, p. 13).

O relato evidencia a centralidade dos mais velhos e das mais velhas no processo de transmissão dos saberes ancestrais, reafirmando seu papel como referências fundamentais na manutenção da memória coletiva. A metáfora das “abelhas mestres” e das “abelhas miúdas” expressa, de forma simbólica, a dinâmica intergeracional do conhecimento, na qual os mais experientes compartilham ensinamentos com as novas gerações, garantindo a continuidade da cultura.

Essa transmissão, realizada principalmente por meio da oralidade, dos cantos e das práticas rituais, demonstra que o conhecimento indígena não é estático, mas dinâmico, sendo constantemente atualizado e ressignificado no contexto

contemporâneo. Tal perspectiva dialoga com Smith (2018), ao enfatizar que os saberes indígenas devem ser compreendidos como sistemas vivos, em permanente construção.

Além disso, o trecho reforça que a preservação da memória não se limita à manutenção do passado, mas envolve também a responsabilidade com o futuro, especialmente no que diz respeito à formação das crianças, adolescentes e jovens dentro do território. Nesse sentido, a continuidade cultural depende diretamente desse processo de ensino-aprendizagem comunitário.

Dessa forma, a fala analisada permite compreender que a oralidade, os toantes e os rituais não são apenas expressões culturais, mas constituem verdadeiros instrumentos de resistência e afirmação identitária. São eles que asseguram que a história, a memória e os conhecimentos do povo Atikum permaneçam vivos, ao mesmo tempo em que se adaptam e se fortalecem diante dos desafios contemporâneos.

A escrita acadêmica, quando construída a partir de experiências indígenas, desafia os modelos tradicionais de produção do conhecimento, ao romper com a ideia de neutralidade e distanciamento entre pesquisador e objeto de estudo. Nesse sentido, a pesquisa passa a ser compreendida como um processo situado, atravessado por memórias, vivências e relações coletivas, especialmente no diálogo entre diferentes gerações.

A tradução da oralidade para a escrita, portanto, não representa uma simples transposição de linguagem, mas um movimento complexo de articulação entre diferentes formas de saber. Conforme aponta Smith (2018), metodologias de pesquisa indígenas devem valorizar as epistemologias próprias dos povos originários, reconhecendo suas formas específicas de produzir e compartilhar conhecimento.

Além disso, como destaca Verena Alberti (2018), a oralidade carrega dimensões subjetivas, afetivas e coletivas que não podem ser dissociadas do processo de registro escrito. Assim, escrever a partir da oralidade implica manter vivos os sentidos, as vozes e os vínculos que constituem essas narrativas.

É nesse contexto que a autora construiu sua escrita como um exercício de escuta, pertencimento e compromisso com sua comunidade, como evidencia o trecho a seguir:

> Nesse sentido de traduzir a oralidade para a escrita, os dois campos se entrelaçam de tal maneira que um fortalece o outro, formando assim

> o que eu venho chamar de relações intergeracionais, ou seja, entre gerações mais velhas e gerações mais novas. De forma inspiradora, faço uma escrita de dentro para fora, sempre alimentada com as vozes das pensadoras e pensadores locais. Vou incluir a sabedoria de autores e autoras indígenas, a quem prefiro chamar de “parentes” e “parentas”1 (Graça Atikum, 2024, p. 13).

Adicionalmente, o diálogo com a literatura sobre memória social, especialmente a partir de Maurice Halbwachs (2006) e Paul Connerton (1989), contribui para a compreensão da memória como fenômeno coletivo e incorporado. No entanto, tais aportes são aqui mobilizados de forma crítica, sendo tensionados pelas narrativas indígenas, que não apenas exemplificam, mas reconfiguram os próprios termos de compreensão da memória, ao articulá-la indissociavelmente às dimensões de territorialidade, ancestralidade e prática cotidiana.

Dessa forma, o referencial teórico adotado não se organiza de maneira hierárquica ou cumulativa, mas como um campo de tensões produtivas, no qual categorias analíticas clássicas são continuamente interrogadas a partir de epistemologias indígenas, consolidando uma abordagem coerente com a proposta decolonial do trabalho.

2.4 TERRITORIALIDADE INDÍGENA

Para os povos indígenas, a noção de território ultrapassa a dimensão puramente geográfica. Trata-se de uma relação espiritual, ancestral, afetiva e política com o espaço vivido. Como afirmam Campos e Krenak (2021), o território é parte constitutiva da existência indígena, não podendo ser reduzido a um espaço físico delimitado. “O território é onde nossos ancestrais caminharam, sangraram e sonharam. Ele é o corpo coletivo onde existimos” (Campos e Krenak, 2021, p. 47).

Essa concepção de território como corpo coletivo ressoa nas experiências do povo Atikum, conforme registrado no relatório de identificação e delimitação da FUNAI. Segundo Ferreira *et al.,* (1989) ressaltam que, mesmo diante da negação estatal, a territorialidade permanece como eixo fundamental da identidade, segundo ele o espaço territorial, mesmo quando desconsiderado pela estrutura jurídica oficial, continua a representar para os Atikum um ponto de referência simbólica e cultural,

sendo um fator fundamental na coesão do grupo enquanto povo indígena.

Além disso, Gonzaga (2022) amplia esse entendimento ao propor o conceito de territorialidade epistemológica, demonstrando que a luta pelo território também é uma luta pelo reconhecimento dos modos próprios de saber, existir e ensinar dos povos indígenas: “a luta pela terra é, também, uma luta pelo reconhecimento de um território do saber. Trata-se de uma territorialidade epistemológica, onde os conhecimentos indígenas se enraízam e se perpetuam” (Gonzaga, 2022, p. 29).

Essas perspectivas demonstram que o território indígena não pode ser concebido apenas como extensão física ou legal. Ele é espaço de memória, identidade e saberes é território-corpo[3], território-ancestral[4] e território-político[5].

2.5 DECOLONIALIDADE E A CRÍTICA AOS PARADIGMAS EUROCÊNTRICOS

A proposta desta dissertação se inscreve em uma perspectiva decolonial, que questiona os paradigmas eurocêntricos que historicamente invisibilizam os saberes indígenas e deslegitimaram suas formas de produzir conhecimento. Inspirada nas contribuições de pesquisadoras e pesquisadores indígenas e aliados, essa abordagem se ancora em epistemologias próprias, forjadas na oralidade, na ancestralidade e na experiência vivida.

Linda Tuhiwai Smith (2018), pesquisadora maori, foi pioneira ao denunciar a colonialidade nas ciências humanas e propor uma virada epistemológica que reconheça os povos indígenas como sujeitos de saber: “Nossas questões são importantes. A pesquisa nos ajuda a respondê-las” (Smith, 2018, p. 226).

---

[3] Embora Ailton Krenak não use sempre exatamente a expressão "território-corpo", suas falas e escritos como no livro “Ideias para adiar o fim do mundo” afirmam que os povos indígenas não se separam da terra: ela é parte do ser.

[4] O termo território-ancestral refere-se ao espaço onde se firmam as raízes históricas, espirituais e culturais de um povo indígena. Trata-se do território em que os antepassados viveram, foram sepultados, realizaram rituais, e que mantém a memória coletiva viva. Como destaca João Pacheco de Oliveira (2011), o território ancestral “é muito mais do que espaço físico: é onde os mortos e os vivos dialogam, onde o tempo passado continua presente”. Nesse sentido, o território-ancestral é inseparável da identidade indígena e é constantemente reivindicado como direito originário, mesmo quando o Estado não o reconhece formalmente. Gonzaga (2022) complementa que, para os povos indígenas, o direito à terra ancestral é também um direito à continuidade de seus modos de existência e de seus saberes.

[5] O conceito de território-político expressa o entendimento de que o território não é apenas espaço físico ou cultural, mas também campo de ação e disputa por direitos. Para os povos indígenas, ele é onde se constroem estratégias de resistência, articulação comunitária e reivindicação da autonomia frente ao Estado e à sociedade envolvente (Gonzaga, 2022; Oliveira e Freire, 2006).

Essa obra é fundamental tanto para pesquisadores indígenas quanto não indígenas que desejam desenvolver práticas de pesquisa comprometidas com o respeito, a colaboração e o diálogo intercultural. *Decolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas* provoca reflexões profundas e destaca a urgência de que os próprios povos indígenas conduzam suas investigações, reconhecendo a importância de ocuparem espaços acadêmicos dos quais foram historicamente marginalizados. “queremos contar a nossa própria história, escrever as nossas próprias versões, a nossa maneira, para os nossos próprios fins” (Smith, 2018, p. 42). Assim como aponta Smith (2018), nós, indígenas brasileiros, também almejamos ocupar os espaços da pesquisa acadêmica com protagonismo, conduzindo investigações que partam de nossas próprias vivências, saberes e perspectivas.

No Brasil, Gonzaga (2022) desenvolve o conceito de decolonialismo[6] indígena, entendido não apenas como crítica, mas como prática viva de reexistência. Para ele, resistir é também reexistir com base em epistemologias enraizadas no território, na espiritualidade e na coletividade.

Gonzaga (2022) questiona a ideia amplamente difundida de que a cultura dos povos indígenas seria fixa, imutável e presa ao passado. Ao contrário dessa visão cristalizada, ele defende que as culturas indígenas são dinâmicas, em constante transformação, acompanhando os fluxos da história e da vida. Para o autor, é equivocado pensar nos saberes e modos de ser indígenas como algo pronto e definitivo; eles estão em contínuo processo de construção e reinvenção, reafirmando sua vitalidade diante das mudanças do tempo e das relações sociais.

> Um brasileiro que estuda outros idiomas, se veste com calça jeans e consome Coca-Cola não deixa de ser brasileiro e nosso dia a dia não é o mesmo que nossos ascendentes viveram. Da mesma forma que podemos nos modificar, ter acesso às novas tecnologias e contato com bens e hábitos vindos de diversos cenários, as comunidades indígenas não precisam permanecer estáticas no tempo e isoladas para que sejam admitidas como tal (Gonzaga, 2022, p. 18).

Dialogando com Silva, (2023):

[6] **Segundo Álvaro de Azevedo Gonzaga**, o decolonialismo indígena não se limita à ruptura com os mecanismos institucionais herdados da colonização, mas propõe uma reorientação ontológica e epistemológica a partir das cosmovisões dos povos originários. Trata-se de uma crítica ativa à colonialidade persistente nas estruturas do Estado, da ciência, do direito e da cultura. Para o autor, decolonizar é abrir espaço para que os próprios indígenas se afirmem como sujeitos históricos, produtores de saberes e construtores de alternativas que rompem com a hegemonia eurocêntrica, valorizando o território, a ancestralidade e o corpo coletivo como fundamentos da existência e da resistência.

> Desaldeamento em si, não significa que o indígena deixou de ter seu pertencimento ético, apenas saiu de sua aldeia em busca de melhorias de vida. Existem ideias deturbadas e estereotipadas do pertencimento identitário de um povo, ou pessoa, ninguém deixa de ter nascido em sua cidade natal porque foi embora dela, da mesma forma é a identidade indígena (Silva, 2023, p. 26).

Em estudos recentes, Kaká Werá Jecupé (2020), ao tratar da ancestralidade como fundamento do pensamento indígena, propõe uma filosofia e um método enraizado na escuta, na vivência com a natureza e na memória dos mais velhos. “A ancestralidade é a raiz do conhecimento. Não é apenas o passado, mas uma presença viva que orienta o nosso modo de ser, aprender e ensinar” (Jecupé, 2020, p. 89).

Essa visão é também compartilhada por Edson Kaiapó e Kassiane Schwingel (2021), que discutem a presença indígena na universidade como forma de territorialização do saber indígena, um gesto político e epistemológico que afirma a legitimidade de outras formas de produzir conhecimento. para eles “Estar na universidade é, para nós, ocupar um território que nos foi historicamente negado. Mas é também recriá-lo com nossos modos próprios de saber, ensinar e aprender” (Kaiapó e Schwingel, 2021, p. 17).

Dessa forma, esta dissertação não se ancora em uma epistemologia universalizante e colonizadora, mas em uma epistemologia indígena própria, que reconhece o corpo, o território, a oralidade e a experiência como fontes legítimas de produção de saber. O que se propõe aqui é um movimento de afirmação e construção de conhecimento com e a partir das vivências indígenas.

2.6 ESPIRITUALIDADE E CULTURA INDÍGENA

A espiritualidade ocupa um lugar central na compreensão das dinâmicas culturais e identitárias dos povos indígenas, constituindo-se como um elemento indissociável das práticas sociais, da memória coletiva e da relação com o território. No caso do povo Atikum, essa dimensão espiritual se manifesta de forma intensa por meio de rituais, saberes tradicionais e experiências que articulam corpo, natureza e ancestralidade. Mais do que um sistema de crenças, trata-se de um modo de existir e de resistir, especialmente diante dos processos históricos de deslocamento e invisibilização.

Entre os Atikum, essa espiritualidade está profundamente articulada à crença

nos encantados de luz, entidades que habitam e protegem o território, orientando a vida coletiva e os caminhos da comunidade. Essa relação não se estabelece de forma abstrata, mas enraizada na vivência com o bioma da Caatinga, onde cada elemento — plantas, águas, serras, animais e ventos — carrega significados espirituais e históricos. Nesse sentido, a jurema, os rituais e a presença dos encantados revelam uma cosmologia em que não há separação entre natureza e espiritualidade, sendo a Caatinga não apenas um espaço físico, mas um território vivo de conexão, pertencimento e reexistência cultural.

A espiritualidade entre os Atikum, especialmente através do uso ritual da Jurema, como analisa Medeiros (2006), é central para a resistência cultural. Os rituais não apenas reconstroem identidades, mas territorializam a experiência. A jurema é corpo, é espírito, é a floresta em forma de reza. Não há separação entre fé e resistência (Medeiros, 2006). Nesse sentido, a prática ritualística não se limita ao campo religioso, mas se insere como uma forma de reafirmação territorial, onde o corpo, a memória e o espaço se entrelaçam. A jurema, portanto, não é apenas um elemento vegetal ou litúrgico, mas uma entidade viva que articula passado e presente, ancestralidade e existência.

Essa perspectiva dialoga diretamente com o entendimento de Jecupé (2020), ao afirmar que os povos indígenas concebem o mundo como um espaço relacional, onde o espiritual, o social e o político se entrelaçam de forma indissociável. No caso dos Atikum, essa relação se torna ainda mais evidente no contexto migratório para o Vale do São Francisco, onde a espiritualidade atua como um mecanismo de reterritorialização simbólica. Mesmo fora do território tradicional, os rituais com a Jurema recriam vínculos com a ancestralidade, permitindo que o território continue existindo enquanto experiência vivida, memória compartilhada e prática cultural.

Dessa forma, compreender a fé, entre os Atikum, não é uma esfera separada da vida social, mas um instrumento de luta, de reexistência e de continuidade cultural. Ao territorializar a experiência por meio dos rituais, os sujeitos reafirmam seu pertencimento e recriam vínculos com o território, mesmo em contextos adversos. Assim, como enfatiza Medeiros (2006), a espiritualidade se constitui como prática política e cultural, evidenciando que resistir é também rezar, lembrar e existir.

Por fim, ao dialogar com autores como Ailton Krenak (2019), compreende-se que a espiritualidade indígena rompe com a lógica ocidental de separação entre natureza e cultura. Para os povos indígenas, a vida se constitui em uma rede de

relações entre humanos, natureza e entidades espirituais. No contexto deste estudo, essa visão reforça que a espiritualidade Atikum não é apenas uma dimensão religiosa, mas uma forma de existência que orienta práticas sociais, políticas e culturais. Dessa forma, os rituais com a jurema não apenas expressam a cultura, mas sustentam processos de resistência, reafirmação identitária e continuidade da vida coletiva, mesmo diante das dinâmicas de migração e deslocamento.

2.7 DIREITO INDÍGENA, LEGISLAÇÃO E CONFLITOS SOCIOJURÍDICOS

A luta dos povos indígenas no Brasil pelo reconhecimento identitário e pela retomada territorial se insere em um cenário de constante tensão entre o sistema jurídico estatal, fazendeiros, grileiros e os direitos originários dos povos indígenas. Embora o ordenamento jurídico brasileiro tenha incorporado importantes avanços no reconhecimento dos direitos indígenas, ainda persiste uma lacuna entre o que está garantido formalmente e o que é efetivamente respeitado.

A Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 231, reconhece aos povos indígenas o direito às terras que tradicionalmente ocupam, além de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições:

> São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal, 1988, Art. 231).

No entanto, esse reconhecimento entra em conflito com práticas jurídicas e políticas que muitas vezes ignoram ou violam os direitos consuetudinários[7] dos povos indígenas. Como analisa Mota (2018), o sistema jurídico brasileiro adota uma concepção de direito positivado que frequentemente desconsidera as formas próprias de organização jurídica dos povos originários. O sistema jurídico nacional, baseado em uma racionalidade ocidental e codificada, tem dificuldade em reconhecer os direitos consuetudinários indígenas, que se expressam em práticas orais, rituais e comunitárias (Mota, 2018, n. p.).

Esse descompasso entre a lei escrita e a prática vivida pode ser observado na

[7] Direito Consuetudinário (ou Direito Consuetário) é um tipo de sistema jurídico baseado nos costumes, práticas tradicionais e usos sociais de um povo ou comunidade, que são reconhecidos como normas obrigatórias, mesmo que não estejam escritas em leis formais.

aplicação do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), que, apesar de estabelecer diretrizes de proteção, está ancorado em uma visão integracionista e tutelar do indígena, desatualizada frente à Constituição de 1988. Por isso, lideranças e movimentos indígenas reivindicam a superação desse estatuto por uma legislação que reflita os princípios da autodeterminação e do pluralismo jurídico.

Nesse sentido, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002, representa um marco no reconhecimento internacional dos direitos indígenas, especialmente no que diz respeito à consulta livre, prévia e informada:

> Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (OIT, Convenção nº 169, art. 7º).

Ao articular esse arcabouço legal com a realidade vivida pelo povo Atikum, evidencia-se que a disputa pelo território é também uma disputa por reconhecimento jurídico, respeito à memória ancestral e valorização das práticas jurídicas próprias. Nesse contexto, o direito indígena não deve ser visto como exceção ou apêndice da legislação nacional, mas como expressão legítima de um sistema normativo autônomo e historicamente violado.

3. JUSTIFICATIVA

Os Atikum de Rodelas, Bahia e região do vale do São Francisco, enfrentam desafios na preservação de sua cultura, língua e modo de vida diante de modificações sociais e ambientais. Este estudo relaciona os processos migratórios de 1970 a 2026. Uma etnografia dos Povos Atikum contribuirá significativamente para as lutas pelo reconhecimento dessa etnia, documentando detalhadamente suas práticas culturais, histórias e vivências.

Buscando respostas para o seguinte problema; Como uma etnografia dos Povos Atikum pode contribuir com as lutas pelo reconhecimento dessa etnia? Essa pesquisa fornecerá uma base sólida para reivindicações de direitos, ao evidenciar a

riqueza e a resiliência da identidade Atikum. Além disso, a pesquisa destacará as contribuições únicas dos Atikum para a diversidade cultural e o conhecimento tradicional. A valorização de seus saberes ancestrais e práticas sustentáveis contribuirá para uma maior compreensão e respeito, promovendo a inclusão e a justiça social. Essa visibilidade ajudará a sensibilizar a sociedade sobre as histórias e desafios enfrentados pelos Atikum, fomentando uma maior conscientização e apoio às suas causas.

A pesquisa também poderá incentivar políticas públicas mais inclusivas e voltadas para a preservação das culturas indígenas. Ao fornecer dados e análises detalhadas sobre as condições de vida, necessidades e aspirações da etnia Atikum. Creio, que este estudo etnográfico será fundamental para as lutas pelo reconhecimento dos Atikum, documentando suas práticas culturais e histórias de maneira detalhada e rigorosa. Para tanto, em um futuro não distante, essa pesquisa não apenas evidenciará a riqueza da identidade Atikum, mas também promoverá uma maior conscientização e respeito por parte da sociedade, contribuindo para a valorização e preservação de sua cultura e direitos.

Em suma, este estudo buscou documentar as práticas culturais, histórias e vivências do Povo Atikum, contribuindo para suas lutas por reconhecimento oficial e direitos territoriais. A pesquisa justifica-se no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural (PPGExR) por sua relevância no fomento à inclusão social, valorização do conhecimento tradicional e formulação de políticas públicas voltadas para a preservação e desenvolvimento das culturas indígenas.

4. **OBJETIVOS**

4.1 OBJETIVO GERAL

Compreender as complexidades e os impactos do processo migratório do povo Atikum para o Vale do São Francisco entre 1970 e 2026, com foco nas transformações socioeconômicas, ambientais, culturais e sociais, a fim de documentar, valorizar e fortalecer a identidade étnica dos Atikum e contribuir para suas lutas pelo reconhecimento oficial e respeito de seus direitos.

4.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Analisar as transformações socioeconômicas e ambientais enfrentadas pelos Atikum no Vale do São Francisco: Estudar como as mudanças no ambiente e na economia influenciam a vida dos Atikum e de que maneira eles se adaptaram a essas novas condições;
- Investigar as estratégias de resistência cultural adotadas pelos Atikum: Explorar como os Atikum mantêm suas práticas culturais e identitárias, como as práticas agrícolas e outras formas de preservação cultural, frente aos desafios decorrentes da migração e das novas realidades sociais e econômica;
- Documentar a história, organização social e práticas culturais dos Atikum: Registrar e valorizar as tradições, histórias e estruturas sociais dos Atikum, retornando um produto final em formato documentário audiovisual que visa promover o fortalecimento de sua identidade étnica e fornecer subsídios para políticas públicas.

5. **MATERIAL E MÉTODOS**

5.1 ASPECTOS ÉTICOS

Esta pesquisa seguiu as normas descritas na Resolução do CNS – Conselho Nacional de Saúde nº 510/2016 dispõe normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, levando em consideração que a pesquisa em ciências humanas e sociais exige respeito e garantia do pleno exercício dos direitos dos participantes, devendo ser concebida, avaliada e realizada de modo a prever e evitar possíveis danos aos participantes (Brasil, 2016), com a concordância dos participantes por meio da assinatura do Termo de Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido.

5.1.1 Aspectos Éticos da Pesquisa

A presente pesquisa foi conduzida em conformidade com os princípios éticos que regem estudos envolvendo seres humanos, assegurando o respeito à dignidade, à autonomia e aos direitos dos participantes. Nesse sentido, todas as etapas do trabalho foram orientadas pelas diretrizes estabelecidas pelo Comitê de Ética em

Pesquisa, especialmente no que se refere ao consentimento livre e esclarecido dos sujeitos envolvidos.

Durante o desenvolvimento das atividades de campo, como caminhadas transversais, reuniões comunitárias e oficinas, houve ampla participação dos sujeitos das comunidades investigadas. No entanto, ressalta-se que a maior parte dos registros imagéticos e audiovisuais produzidos nesses momentos não foi incluída neste trabalho. Tal decisão decorre do fato de que nem todos os participantes assinaram o Termo de Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido ou o Termo de Assentimento, documentos indispensáveis para a autorização do uso de imagem, voz e som em pesquisas acadêmicas.

Adicionalmente, destaca-se a presença significativa de crianças nas atividades realizadas. Embora sua participação seja parte constitutiva da dinâmica comunitária, optou-se pela não utilização de imagens e registros envolvendo menores de idade, uma vez que não foram elaborados e aplicados termos específicos de autorização para esse fim, conforme exigido pelos protocolos éticos. Ressalta-se que a inclusão de dados envolvendo crianças implicaria em exigências ainda mais rigorosas por parte do Comitê de Ética, o que poderia ampliar o tempo de tramitação e aprovação da pesquisa.

Cabe mencionar que o processo de submissão e aprovação do projeto junto ao Comitê de Ética demandou um período considerável, o que também influenciou as decisões metodológicas relacionadas ao uso de registros visuais e sonoros. Dessa forma, priorizou-se a condução ética da pesquisa, garantindo que a produção e divulgação dos dados não violassem os direitos dos participantes.

Assim, a pesquisa reafirma seu compromisso com uma prática ética, responsável e respeitosa, reconhecendo os sujeitos como protagonistas e assegurando que todas as informações utilizadas foram obtidas mediante autorização adequada, preservando sua identidade, imagem e integridade.

5.2 TIPO E CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

A escolha deste tema está diretamente relacionada à minha trajetória pessoal

enquanto mulher indígena pertencente ao povo Atikum e autora de um trabalho anterior sobre a formação étnica dos povos desaldeados (Silva, 2023). A experiência adquirida durante a elaboração daquele estudo foi fundamental para a construção deste projeto, especialmente no que se refere ao contato com lideranças e anciãos das comunidades supracitadas, cujas memórias e vivências contribuíram para delinear o enfoque etnográfico e político adotado nesta pesquisa. Nesse sentido, o olhar investigativo aqui apresentado parte também de um lugar de pertencimento, o que fortalece o compromisso com a escuta sensível e com a valorização das narrativas indígenas.

Em profundidade com indígenas do povo Atikum, terá por base o recorte temporal de 1970 a 2026. Essa etnografia nos permitirá uma compreensão detalhada das práticas culturais, organização social, e mudanças vivenciadas pelos indígenas Atikum durante o processo migratório.

5.3 LÓCUS DA PESQUISA

Para este estudo de caso serão selecionadas três comunidades: Estas se destacam por seu grau de parentesco, histórico migratório, social étnico e cultural do povo Atikum;

I) Comunidade indígena Atikum em Rodelas - Bahia.

II) Assentamento Safra município de Santa Maria da Boa Vista - Pernambuco;

III) Ilha Grande do Pontal em Lagoa Grande - Pernambuco.

A história oral e a pesquisa documental configuraram-se como procedimentos centrais na coleta de relatos e memórias dos membros do povo Atikum, sendo fundamentais para o registro de suas experiências e trajetórias de migração. A história oral possibilitou a captura de narrativas pessoais e coletivas, contribuindo significativamente para o aprofundamento da compreensão acerca dos impactos culturais e sociais decorrentes do processo migratório. Paralelamente, realizou-se a análise de documentos históricos, registros oficiais e outras fontes primárias relacionadas à migração e ao povo Atikum, incluindo a revisão de literatura

acadêmica, documentos governamentais e arquivos comunitários, o que permitiu uma leitura mais ampla e contextualizada do fenômeno investigado.

No que se refere à abordagem quantitativa e qualitativa, foram coletados e analisados dados quantitativos relativos à demografia, às condições econômicas e aos aspectos ambientais das áreas de origem e destino dos Atikum, possibilitando a identificação de mudanças socioeconômicas associadas aos fluxos migratórios. Ademais, foram empregadas técnicas de análise qualitativa para examinar as entrevistas, as narrativas oriundas da história oral e as observações de campo. Adotou-se a análise de discurso como procedimento metodológico para examinar as narrativas dos participantes. Esse método permitiu identificar padrões, recorrências e categorias analíticas emergentes nas falas dos participantes, contribuindo para uma interpretação mais aprofundada das dinâmicas sociais e culturais vivenciadas pelo povo Atikum no Vale do São Francisco.

A produção audiovisual constituiu-se como uma etapa fundamental no desenvolvimento da pesquisa, tendo como objetivo documentar visualmente as práticas culturais, as entrevistas e os eventos comunitários por meio de fotografias e registros em vídeo. Esse material foi sistematicamente construído ao longo do trabalho de campo, permitindo não apenas o registro das atividades, mas também a preservação de aspectos simbólicos, expressivos e cotidianos que, muitas vezes, não são plenamente captados pela escrita acadêmica.

Nesse sentido, os registros audiovisuais desempenharam um papel complementar e analítico, contribuindo para a ampliação da compreensão sobre o contexto investigado. Posteriormente, esse conjunto de materiais subsidiou a produção de um documentário audiovisual, o qual passou a integrar os resultados da pesquisa como um recurso de síntese e devolutiva à comunidade. Assim, o uso do audiovisual não apenas fortaleceu a dimensão metodológica do estudo, como também possibilitou a valorização das narrativas locais, promovendo maior visibilidade às práticas culturais e às vozes dos sujeitos participantes.

Foram envolvidos os membros das comunidades Atikum de forma participativa no processo de pesquisa, desde a coleta de dados até a análise e interpretação dos resultados. A participação comunitária possibilitou que a pesquisa se mantivesse

alinhada às perspectivas, experiências e necessidades das comunidades envolvidas, garantindo uma abordagem ética, respeitosa e comprometida com os saberes locais.

Foram comparadas as experiências migratórias dos Atikum que passaram a viver em diferentes territórios com aquelas vivenciadas pelos indígenas que permaneceram na Terra Indígena de origem, por meio de uma análise comparativa. Essa abordagem permitiu compreender as continuidades e transformações socioculturais decorrentes dos processos migratórios, situando a experiência dos Atikum em um contexto mais amplo de mobilidade indígena, territorialidade e ressignificação identitária.

Como forma de disseminação dos resultados, foi elaborado um documentário audiovisual fundamentado nos dados produzidos durante a pesquisa, com o objetivo de tornar o conhecimento construído mais acessível e contribuir para a valorização das memórias, narrativas e experiências do povo Atikum. O documentário será apresentado e divulgado nas comunidades indígenas participantes, escolas e demais instituições interessadas, fortalecendo o diálogo entre pesquisa acadêmica, comunidade e sociedade.

5.4 LÓCUS FÍSICO E SIMBÓLICO

O lócus da pesquisa compreendeu, simultaneamente, dimensões físicas e simbólicas. A dimensão física esteve relacionada às áreas geográficas de origem e destino dos Atikum, especialmente a Serra Umã e o Vale do São Francisco, territórios historicamente vinculados às trajetórias de mobilidade do povo Atikum. Já a dimensão simbólica envolveu as memórias coletivas, as histórias orais, os saberes tradicionais e as práticas culturais que constituem e ressignificam a identidade Atikum ao longo do tempo.

A investigação teve como foco o povo Atikum, considerando os processos migratórios, as formas de organização social, as práticas culturais e as transformações socioculturais decorrentes dos deslocamentos territoriais. Nesse sentido, a Serra Umã e o Vale do São Francisco constituíram-se como espaços centrais da pesquisa, por representarem territórios de origem, circulação e reconstrução identitária.

A abordagem etnográfica buscou compreender as experiências dos Atikum que permaneceram em seus territórios de origem e daqueles que migraram para outras regiões, estabelecendo uma análise comparativa capaz de identificar permanências, mudanças, estratégias de adaptação e processos de ressignificação cultural diante das novas realidades territoriais.

5.4.1 Aldeia Atikum Rodelas

A Aldeia Atikum Rodelas está localizada no município de Rodelas, no norte do estado da Bahia, às margens do Rio São Francisco, um dos mais importantes cursos de água do Nordeste brasileiro. Essa localização confere à comunidade uma posição estratégica tanto do ponto de vista geográfico quanto socioeconômico, uma vez que o rio desempenha papel fundamental no abastecimento hídrico, nas práticas produtivas e na organização da vida cotidiana. O município de Rodelas integra a região do Submédio São Francisco, marcada por condições climáticas semiáridas, com altas temperaturas, baixa pluviosidade e irregularidade das chuvas ao longo do ano.

No que se refere às características naturais, a aldeia está inserida no bioma Caatinga, que apresenta vegetação adaptada às condições de seca, composta por espécies xerófitas, como cactáceas, arbustos espinhosos e árvores de pequeno porte que perdem suas folhas em períodos de estiagem. O solo predominante na região é, em geral, raso e pedregoso. No entanto, a proximidade com o Rio São Francisco possibilita o desenvolvimento de práticas produtivas baseadas no uso da água, como a agricultura irrigada e outras tecnologias sociais voltadas à convivência com o semiárido.

Nesse contexto, a Aldeia Atikum Rodelas desenvolve formas próprias de relação com o território, articulando saberes tradicionais e estratégias de adaptação às condições ambientais. A presença do rio não apenas contribui para a subsistência material, mas também possui significados culturais, simbólicos e históricos para a comunidade. Assim, o território não deve ser compreendido apenas em sua dimensão física, mas como espaço de vida, identidade e resistência, inserido em uma dinâmica mais ampla que envolve as especificidades do estado da Bahia, marcado por diversidade cultural, histórica e ambiental no contexto do Nordeste brasileiro.

O território indígena deve ser compreendido para além de sua dimensão física,

constituindo-se como espaço de construção de identidades, de reprodução cultural e de resistência, no qual se articulam saberes tradicionais e estratégias de adaptação às condições ambientais, sendo também atravessado por significados simbólicos, históricos e sociais (SILVA, *et al.,* 2026).

5.4.2 Assentamento Safra

O Assentamento Safra está localizado no município de Santa Maria da Boa Vista, no estado de Pernambuco, também inserido na região do Submédio do Rio São Francisco. Situado às margens desse rio, o assentamento integra uma área marcada pela presença do bioma Caatinga, caracterizado por clima semiárido, vegetação xerófila e forte adaptação às condições de escassez hídrica. A proximidade com o rio constitui um elemento fundamental para a dinâmica local, contribuindo tanto para a organização espacial quanto para as práticas produtivas e modos de vida das famílias residentes.

O Assentamento Safra é vinculado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e conta oficialmente com cerca de 240 famílias assentadas. No entanto, observa-se uma população ampliada, estimada em aproximadamente mil famílias, incluindo filhos, netos e outros parentes de assentados, o que evidencia um processo de expansão social e territorial ao longo do tempo. Além disso, destaca-se a presença de indígenas da etnia Atikum, que compartilham o espaço do assentamento e desenvolvem formas específicas de relação com o território.

Nesse cenário, coexistem diferentes práticas e saberes, vinculados tanto à agricultura familiar — como o cultivo de subsistência e a criação de pequenos animais — quanto às experiências culturais e sociais desses grupos, configurando o assentamento como um espaço plural, marcado por diversidade sociocultural e dinâmicas próprias de convivência e organização.

5.4.3 Ilha Grande do Pontal

A comunidade Ilha Grande do Pontal está localizada no município de Lagoa Grande, no estado de Pernambuco, situando-se em uma área de divisa entre os

estados de Pernambuco e Bahia. Com uma extensão aproximada de 12 km, a localidade teve sua formação inicial a partir da presença de pequenos agricultores, que desenvolveram atividades produtivas voltadas principalmente à agricultura familiar, estabelecendo as bases sociais e econômicas da comunidade. De acordo com o entrevistado líder comunitário:

> Por volta de **1690**, os bandeirantes percorriam o território brasileiro em busca de novas terras, contribuindo para a expansão da colonização portuguesa. Aproximadamente em **1710**, frades jesuítas franceses chegaram à Ilha Grande do Pontal, região que já era habitada por povos indígenas, entre eles os **Tupinambá**, os **Atikum**, além de refugiados remanescentes que aqui se afugentavam resistindo à opressão dos senhores escravocratas, mantendo seus costumes e suas manifestações culturais, como as danças de reisado e congos.
>
> A missão dos jesuítas consistia em catequizar os povos indígenas e difundir a fé cristã. Sob a liderança do bandeirante **Henrique Valadares**, iniciou-se a construção de um dos mais antigos monumentos históricos da região do Vale do São Francisco: a **Capela de Nossa Senhora dos Remédios**. (Regivando, 2026)

Historicamente, até a década de 1991, o território da Ilha Grande do Pontal integrava o município de Santa Maria da Boa Vista. No entanto, com o processo de emancipação política do município de Lagoa Grande, oficializado em 16 de junho de 1995, ocorreu o desmembramento territorial, passando a comunidade a fazer parte da nova configuração administrativa. Esse processo marcou mudanças significativas na organização política e institucional da região. Ainda segundo Regivando:

> Em **1991**, a área foi desapropriada pelo Governo do Estado de Pernambuco, por meio do Instituto de Terras e Reforma Agrária do Estado de Pernambuco (ITERPE), sendo implantado o **Assentamento Ilha Grande do Pontal**, transformando a área em um importante projeto de reforma agrária.
>
> O assentamento possui área de **692 hectares**, distribuídos ao longo de **12 quilômetros de extensão territorial**, beneficiando **169 famílias de agricultores familiares**. Desses, aproximadamente **460 hectares** são destinados à produção agrícola, com destaque para culturas anuais, hortaliças e fruticultura irrigada. (Regivando, 2026).

O município de Lagoa Grande teve como primeiro gestor municipal Jorge Roberto Garziera, figura importante no contexto inicial de estruturação administrativa local. A compreensão desse percurso histórico contribui para situar a comunidade no contexto regional, evidenciando transformações territoriais e administrativas que influenciam, ainda hoje, a dinâmica social e econômica da Ilha Grande do Pontal,

conforme (Silva e Santana, 2023).

5.5 PARTICIPANTES

Os participantes desta pesquisa foram constituídos por membros do povo Atikum e lideranças locais, especialmente aqueles que vivenciaram os processos migratórios e suas implicações socioculturais ao longo do tempo. Entre as narradoras e os narradores estiveram lideranças comunitárias, anciãs e anciãos, bem como jovens que vivenciam os desafios relacionados à afirmação da identidade indígena em contextos externos às aldeias. Também participaram outros membros das comunidades que contribuíram com suas experiências, memórias e perspectivas sobre as trajetórias de deslocamento e permanência.

As narrativas produzidas por esses participantes foram fundamentais para a construção de um relato coletivo, pautado no resgate das memórias, das histórias de vida e dos saberes comunitários. Essas vozes contribuíram para fortalecer a identidade cultural Atikum, além de fornecer elementos importantes para a compreensão dos processos migratórios, das transformações socioculturais e das estratégias de resistência e valorização do povo Atikum em diferentes territórios.

5.5.1 Critérios de inclusão

a) Autodeclaração como membro do povo Atikum, ou ser uma liderança local.

b) Residir ou ter residência anterior em áreas tradicionalmente ocupadas pelos Atikum em Serra Umã em Carnaubeira da Penha Pernambuco lugar de origem e reserva Atikum, Rodelas Bahia, Ilha grande do Pontal em Lagoa grande Pernambuco e o Assentamento Safra em Santa Maria da Boa Vista Pernambuco destino migratório;

d) Demonstrar interesse e disponibilidade em participar da pesquisa;

e) Participar voluntariamente da pesquisa mediante assinatura do Termo de Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido.

5.5.2 Critérios de exclusão

a) Residir, porém não ser descendente, ou membro do povo Atikum;

b) Não demonstrar interesse ou disponibilidade em participar da pesquisa;

c) Não aceitar assinar o Termo de Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido.

5.6 INSTRUMENTOS DE COLETA DE DADOS

Para alcançar os objetivos propostos, foram adotados os métodos e técnicas da metodologia participativa como ferramentas essenciais de apoio ao desenvolvimento da pesquisa, conforme Marinho e Freitas, (2015). A pesquisa foi centrada em uma abordagem etnográfica, que incluiu a observação participante e entrevistas em profundidade com membros do povo Atikum. Essa etnografia permitiu uma compreensão detalhada das práticas culturais, organização social, e mudanças vivenciadas pela comunidade Atikum durante o processo migratório.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, foram adotadas diferentes estratégias metodológicas com o intuito de compreender de forma aprofundada a realidade investigada. Entre elas, destaca-se a realização da caminhada transversal, permitindo a observação direta do espaço, dos usos da terra e das práticas cotidianas da comunidade, contribuindo para uma leitura sensível e contextualizada do ambiente pesquisado. Complementarmente, foram conduzidas entrevistas semiestruturadas com os participantes, favorecendo a escuta das narrativas, experiências e percepções dos sujeitos envolvidos, elemento fundamental para a construção de uma análise qualitativa consistente. ver imagem a seguir:

Figura 01. Caminhada transversal

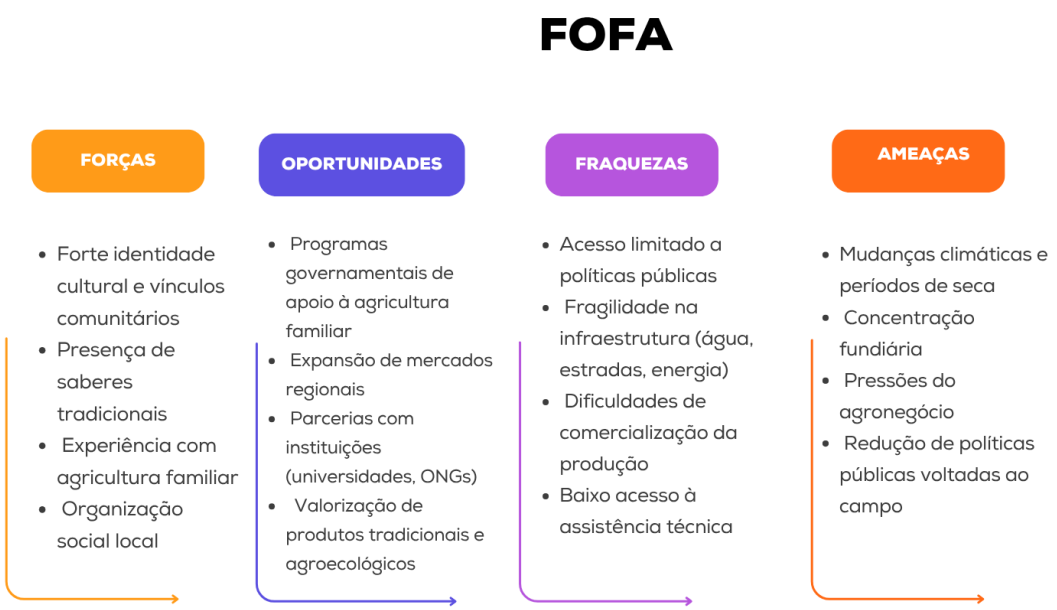


Fonte: A autora, 2026

A caminhada transversal constituiu-se como uma técnica fundamental para a observação direta do território, permitindo à pesquisadora percorrer diferentes áreas das comunidades e registrar aspectos relacionados ao uso da terra, à organização espacial e às práticas cotidianas dos moradores. Essa metodologia favorece uma compreensão mais sensível e contextualizada da realidade investigada, ao articular o olhar técnico com o conhecimento local. Segundo Robert Chambers (1994), a caminhada transversal é uma ferramenta amplamente utilizada em abordagens participativas, pois possibilita o diálogo entre pesquisadores e comunidade, valorizando saberes locais e promovendo uma leitura compartilhada do espaço.

No que se refere às técnicas de coleta de dados, foram utilizadas estratégias participativas e qualitativas que possibilitam a valorização dos saberes locais e das experiências vividas. Entre elas, destaca-se a utilização da matriz FOFA (Forças, Oportunidades, Fraquezas e Ameaças), aplicada de forma participativa junto à comunidade. conforme organograma a seguir:

Figura 02. Matriz TOWS/SWOT (FOFA)



Fonte: Elaborado pela autora a partir de Heinz Weihrich (1982), metodologias participativas, Canva, 2026.

Segundo Heinz Weihrich (1982), essa ferramenta permite a análise integrada de fatores internos e externos, sendo amplamente utilizada em processos de planejamento e diagnóstico, inclusive em contextos sociais e territoriais.

As entrevistas semiestruturadas foram utilizadas como uma ferramenta essencial para a coleta de informações, permitindo um diálogo aberto com os participantes, mas guiado por um roteiro que abordou os temas centrais do estudo. Esse método possibilitou uma maior flexibilidade na condução das conversas, garantindo que as narrativas dos povos Atikum sejam registradas de maneira fiel, respeitando suas vivências, memórias e perspectivas sobre identidade, migração e resistência cultural (Minayo, 2001).

A história oral possibilitou a captura de narrativas pessoais e comunitárias que enriquecem a compreensão dos impactos culturais e sociais da migração, conforme (Adichie, 2019). Além disso, analisar documentos históricos, registros oficiais e outras fontes primárias relacionadas à migração e ao povo Atikum. Isso incluirá a revisão de literatura acadêmica, documentos governamentais e arquivos comunitários (Alberti, 2018).

A pesquisa foi conduzida por meio de um conjunto de procedimentos organizados em cinco etapas distintas, conforme descrito por (Kummer, 2007, 2009)

ver tabela 01 a seguir:

Tabela 01: Etapas de condução da pesquisa

Sensibilização e Mobilização	Engajamento dos participantes e criação de um ambiente favorável à colaboração.
Diagnóstico Participativo	Levantamento e análise conjunta das necessidades, desafios e potencialidades do contexto estudado.
Planejamento Participativo	Definição coletiva de estratégias e ações a serem implementadas.
Execução de Atividades e Projetos Específicos	Implementação das iniciativas planejadas, com a participação ativa dos envolvidos.
Monitoramento, Avaliação e análise .	Análise contínua dos resultados obtidos, ajustes e reformulação das ações conforme necessário.

Fonte: Adaptado pela autora a partir de Kummer, 2007, 2009.

A Tabela 02 apresenta, de forma detalhada, as etapas, métodos e técnicas metodológicas participativas que foram adotadas no desenvolvimento da pesquisa durante o trabalho de campo. Essas etapas foram cuidadosamente planejadas com o objetivo de garantir não apenas a coleta de dados, mas também o respeito aos sujeitos envolvidos, considerando suas especificidades culturais, sociais e territoriais. A abordagem participativa orienta todo o processo investigativo, valorizando o diálogo, a escuta sensível e a construção conjunta do conhecimento.

Nesse sentido, as metodologias empregadas visam extrair, organizar e sistematizar as múltiplas ideias, percepções e experiências vivenciadas pelas comunidades pesquisadas, reconhecendo-as como protagonistas na produção do conhecimento. Ao privilegiar instrumentos que favorecem a participação ativa dos interlocutores, a pesquisa buscou ir além de uma perspectiva meramente descritiva, promovendo uma compreensão mais aprofundada das realidades locais. Dessa forma, as técnicas adotadas contribuíram para a construção de um conhecimento situado, comprometido com a valorização das memórias, saberes e práticas sociais das comunidades envolvidas.

Tabela 02 – Etapas e Técnicas do Diagnóstico Participativo com o Povo Atikum

Etapas	Objetivos	Técnicas Participativas	Produtos Esperados
Sensibilização e Mobilização	Mobilizar e engajar a comunidade Atikum para participação ativa na pesquisa.	seminários, apresentações com slides, reuniões comunitárias.	Envolvimento comunitário e entendimento dos objetivos da pesquisa.
Levantamento Diagnóstico	Compreender territorialidades, memórias e modos de vida.	Caminhada transversal, entrevistas semiestruturadas, mapeamento participativo, calendário sazonal, linha do tempo.	Dados primários sobre memória, uso do território e transformações culturais.
Sistematização das Informações	Organizar e cruzar informações coletadas com participação da comunidade.	Tempestade de ideias, diagramas de Venn, árvore de problemas.	Padrões identificados, bases para ações e planejamento participativo.
Planejamento de Ações	Propor soluções com base nas demandas e potencialidades locais.	FOFA, construção de planos de ação, fóruns temáticos.	Plano de ação comunitário e estratégias pactuadas.
Monitoramento, Avaliação e Análise	Avaliar transformações a partir dos indicadores estabelecidos.	Indicadores qualitativos e quantitativos, reaplicação de técnicas diagnósticas, depoimentos orais.	Análise de impactos e registro de memórias e resistências culturais.

Fonte: Adaptado pela autora 2024, a partir de Método Lumen, (2022); Kummer, (2007, 2009); Marinho e Freitas, (2015).

5.6.1 Metodologias participativas

Para Marinho e Freitas, (2015, p. 19), Metodologias Participativas (MPs) devem ser utilizadas como instrumento metodológico orientador das intervenções, visando compreender as práticas e valores culturais, assim como as formas de organização dos agricultores. Portanto para alcançar os objetivos propostos neste projeto, Foram utilizados os seguintes instrumentos de coleta de dados conforme organograma a seguir:

Figura 03. Instrumentos de coleta de dados



Fonte: Adaptado pela autora 2024, a partir de Método Lumen, (2022); Kummer, (2007, 2009); Marinho e Freitas, (2015); Canva, (2026).

5.7 SISTEMATIZAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS

Após a leitura das entrevistas, os dados foram agrupados em categorias analíticas relacionadas a memória, identidade, territorialidade, migração, resistência/reexistência, espiritualidade e condições socioeconômicas. Desse modo, a investigação, que abrange aspectos etnográficos, socioeconômicos, culturais e ancestrais, foram obtidos subsídios para a construção do Produto Final, um documentário que dará visibilidade à memória e identidade do povo Atikum. Esses conhecimentos, construídos coletivamente com os participantes da pesquisa, resultou em um registro significativo da trajetória desse povo. A Análise de Conteúdo, apesar de seu caráter essencialmente qualitativo, apresenta grande potencial empírico ao permitir a sistematização e categorização dos dados, possibilitando uma interpretação mais aprofundada dos fenômenos comunicacionais, especialmente quando associada a recursos quantitativos que fortalecem a análise (Bardin, 2010).

Mais do que reavivar e valorizar memórias individuais e coletivas, esse processo permitirá a sistematização aprofundada dos dados, ampliando a compreensão das dinâmicas socioculturais que envolvem os Atikum (Silva, 2023). Ao articular essas narrativas ao processo migratório, o documentário não apenas revelará

os caminhos percorridos, mas também evidenciará as ressignificações do território, as conexões entre passado e presente e a continuidade da identidade Atikum.

Neste sentido para a sistematização e análise dos dados, essa construção seguiu as etapas seguintes, conforme demonstrado na Figura 04:

Figura 04. Sobre definição, planejamento, preparação, coleta, análises e conclusão da pesquisa, (2025).



Fonte: Adaptado pela autora a partir das MPs, 2) Brainstorm, (2025); Canva, (2026).

5.7.1 Das entrevistas

A etapa de entrevistas constituiu um dos principais instrumentos metodológicos desta pesquisa, possibilitando o acesso direto às experiências, percepções e narrativas dos sujeitos envolvidos. Por meio dessa abordagem, buscou-se compreender, a partir da perspectiva dos próprios participantes, os processos históricos e sociais que marcaram a mobilidade do povo indígena Atikum em direção ao Vale do São Francisco. Nesse sentido, as entrevistas contribuíram para a valorização das vozes locais, permitindo a construção de uma análise fundamentada em saberes e vivências situadas.

Segundo Gaskell (2002, p. 79), os grupos focais favorecem a construção de um espaço de diálogo dinâmico e acessível, no qual os participantes podem discutir, de

forma coletiva, temas de interesse comum. Nessa perspectiva, as entrevistas foram realizadas em três grupos focais, constituídos a partir das comunidades investigadas. Nessas comunidades, foram entrevistadas vinte pessoas e 25 pessoas participaram da pesquisa, totalizando um conjunto de participantes que possibilitou uma diversidade de relatos e interpretações sobre o fenômeno investigado. A utilização de um roteiro semiestruturado, permitiu maior flexibilidade na condução das conversas, favorecendo tanto a abordagem de questões previamente definidas quanto a incorporação de novos elementos trazidos pelos interlocutores ao longo do diálogo.

A partir das entrevistas, foram obtidas informações relevantes acerca das motivações que levaram à migração do povo indígena Atikum de seus territórios de origem para o Vale do São Francisco. Entre os aspectos abordados, destacam-se fatores históricos, sociais, econômicos e territoriais que influenciaram esse processo, especialmente no contexto das comunidades analisadas. Dessa forma, as narrativas coletadas não apenas enriquecem a compreensão sobre a dinâmica migratória, mas também evidenciam as múltiplas dimensões que atravessam a relação desses povos com o território, contribuindo para uma análise mais ampla e contextualizada do objeto de estudo.

5.7.2 Observação participante

Com a utilização da técnica de observação participante, a qual possibilitou uma imersão mais aprofundada no cotidiano das comunidades investigadas. Essa abordagem permitiu observar diretamente diferentes dimensões da vida social, cultural e produtiva dos sujeitos, estabelecendo relações entre suas práticas agrícolas, culturais e organizativas. Dessa forma, a observação participante contribuiu significativamente para a compreensão das dinâmicas locais, conferindo maior consistência e credibilidade aos dados obtidos ao longo da pesquisa.

De acordo com Minayo (2001), a observação participante permite ao pesquisador aproximar-se da realidade estudada, favorecendo a interpretação dos fenômenos a partir do contexto em que ocorrem. Nessa perspectiva, o pesquisador não se limita a uma posição externa, mas interage com o campo, construindo o conhecimento a partir da vivência e da escuta atenta dos sujeitos.

> A técnica de observação participante se realiza através do contato direto do pesquisador com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos. O observador, enquanto parte do contexto de observação, estabelece uma relação face a face com os observados. Nesse processo, ele, ao mesmo tempo, pode modificar e ser modificado pelo contexto. A importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real. A inserção do pesquisador no campo está relacionada com as diferentes situações da observação participante por ele desejada. Num pólo, temos a sua participação plena, caracterizada por um envolvimento por inteiro em todas as dimensões de vida do grupo a ser estudado. Noutro, observamos um distanciamento total de participação da vida do grupo, tendo como prioridade somente a observação. Ambos os extremos mencionados envolvem riscos que devem ser avaliados antes de serem adotados.(Minayo, 2021 p.60)

De modo complementar, Matta (2011) destaca que a inserção do pesquisador no cotidiano do grupo possibilita captar significados e práticas que não estariam acessíveis por meio de métodos exclusivamente formais.

No presente estudo, a observação participante foi desenvolvida em diferentes momentos e espaços, incluindo reuniões comunitárias, oficinas de trabalho, visitas de campo e atividades cotidianas, como o trabalho agrícola nas roças. Essa diversidade de situações observadas permitiu apreender, de forma mais abrangente, as relações estabelecidas entre os sujeitos e o território, bem como os saberes e práticas que orientam sua organização social e produtiva. Assim, a presença ativa no campo constituiu-se como elemento fundamental para a construção de uma análise mais sensível e contextualizada da realidade investigada.

5.7.3 Síntese do percurso metodológico e dos eixos de análise

A posição da pesquisadora, enquanto pertencente ao povo Atikum, constitui dimensão epistemológica e metodológica da investigação. Nesse sentido, a pesquisa não se estabelece a partir de uma relação de exterioridade entre pesquisadora e comunidade, mas de uma posição situada de pertencimento, implicação e responsabilidade. Conforme a perspectiva de Smith (2018), a pesquisa com povos indígenas deve considerar as relações de poder envolvidas na produção do conhecimento e reconhecer os povos indígenas como sujeitos e produtores de suas próprias narrativas.

Participaram efetivamente da pesquisa oito interlocutores na Aldeia Atikum Rodelas, dez no Assentamento Safra e sete na Ilha Grande do Pontal, totalizando vinte e cinco participantes. A seleção considerou os critérios previamente estabelecidos no projeto, especialmente o pertencimento ao povo Atikum, a relação com os territórios investigados, a experiência com os processos migratórios e a disponibilidade para participação voluntária.

Foram realizadas oito entrevistas/grupos focais na Aldeia Atikum Rodelas, cinco no Assentamento Safra e sete na Ilha Grande do Pontal, totalizando vinte interlocutores. As entrevistas foram orientadas por roteiro semiestruturado, permitindo abordar questões previamente definidas e, simultaneamente, acolher temas emergentes das narrativas. As entrevistas foram registradas em áudio e/ou audiovisual, mediante autorização dos participantes, complementadas por anotações de campo da pesquisadora. Posteriormente, os registros foram organizados e utilizados para a análise das narrativas.

O tratamento das entrevistas e demais registros qualitativos foi realizado mediante análise de conteúdo, tomando Bardin (2010) como referência metodológica. O processo interpretativo compreendeu a organização do material produzido em campo, a leitura sistemática das narrativas, a identificação de unidades de sentido, o agrupamento de recorrências temáticas e a construção das categorias analíticas. Esse procedimento possibilitou articular as narrativas dos participantes aos eixos definidos a partir dos objetivos da pesquisa, sem desconsiderar temas emergentes das próprias falas.

Tabela 03: Síntese metodológica.

Comunidade	Participantes	Critério de seleção	técnica	Registro	Eixos proponentes
Aldeia Atikum Rodelas	8	Pertencimento Atikum, experiência migratória, Liderança comunitária disponibilidade e consentiment	Entrevista semiestruturada/grupo focal; observação participante; FOFA	Forma efetiva	Migração; espiritualidade; identidade; território

		o			
Assentamento Safra	10	Idem	Entrevista; observação participante; metodologias participativas	Forma efetiva	Migração; espiritualidade; identidade; território
Ilha Grande do Pontal	7	Idem	Entrevista; observação participante; metodologias participativas	Forma efetiva	Migração; espiritualidade; identidade; território
TOTAL	25				

Fonte: Adaptado pela autora, 2026

Desse modo, o percurso metodológico adotado não se limitou à coleta de informações, mas constituiu um processo de produção compartilhada de conhecimento, no qual as narrativas, memórias, experiências e saberes dos participantes foram considerados elementos centrais da interpretação. A análise buscou, portanto, articular rigor metodológico e escuta sensível, reconhecendo os interlocutores como sujeitos e protagonistas da construção do conhecimento sobre suas próprias trajetórias.

A valorização dessas narrativas também se aproxima da perspectiva decolonial defendida por Smith (2018), ao questionar a centralidade dos modos ocidentais de produção e legitimação do conhecimento. As memórias compartilhadas pelos participantes não são compreendidas nesta pesquisa apenas como relatos individuais sobre o passado, mas como formas próprias de produzir, transmitir e atualizar conhecimentos sobre território, ancestralidade e pertencimento. Desse modo, ouvir e interpretar essas narrativas significa reconhecer os participantes como sujeitos epistêmicos, capazes de produzir conhecimentos sobre sua própria história e sobre as transformações vivenciadas pelo povo Atikum.

A leitura desses dados a partir de uma perspectiva decolonial, permitiu deslocar o olhar sobre o povo Atikum: de uma narrativa centrada na perda, no desaparecimento ou na assimilação para uma interpretação que reconhece sua capacidade de produzir respostas próprias diante das transformações históricas. Nesse sentido, a migração não é analisada apenas como consequência de processos de expropriação e vulnerabilidade, mas também como contexto no qual os sujeitos indígenas reelaboram

pertencimentos, práticas culturais e territorialidades. A reexistência, nesse caso, constitui uma forma de enfrentamento das estruturas que historicamente buscaram definir o indígena a partir de parâmetros externos.

5.8 RISCOS

Os participantes da pesquisa foram devidamente informados acerca dos possíveis riscos envolvidos na realização do estudo, conforme descrito no texto orientador apresentado previamente. Foram esclarecidos os objetivos da pesquisa, os procedimentos metodológicos adotados, bem como as eventuais implicações decorrentes da participação. Destaca-se que todas as informações foram transmitidas de forma clara e acessível, garantindo a compreensão dos participantes e assegurando o respeito aos princípios éticos que regem a pesquisa científica, especialmente no que se refere à autonomia, ao consentimento livre e esclarecido e à confidencialidade dos dados.

A participação nesta pesquisa não infringe as normas legais e éticas, mas considera riscos para os participantes, como exposição e vulnerabilidade: A coleta de dados, especialmente histórias orais e entrevistas, pode expor memórias dolorosas ou experiências de marginalização e discriminação, o que pode gerando desconforto ou traumas emocionais.

Estigmatização e preconceito/ Interferência externa/Riscos metodológicos, interpretação inadequada dos dados/Considera-se o risco de contágio pelo vírus da Covid-19, febre amarela, gripe h1n1 e demais moléstias endêmicas na área, sendo assegurada a adoção de todas as medidas sanitárias recomendadas pelas autoridades de saúde.

Durante as oficinas e entrevistas, serão seguidas rigorosamente as medidas sanitárias recomendadas, incluindo o uso de álcool para higienização das mãos e superfícies, não compartilhamento de canetas ou outros objetos, e aferição da temperatura dos participantes antes do início das entrevistas, entre outras ações preventivas.

A pesquisadora foi devidamente orientada por seu orientador e coorientadora para conduzir as entrevistas de forma ética, neutra e respeitosa, evitando qualquer

tipo de juízo de valor que possa causar constrangimento ou desconforto psicológico aos/às participantes.

Ressalta-se que os/as participantes não foram submetidos/as a procedimentos invasivos ou que possam causar prejuízos físicos. Caso não se sintam confortáveis em compartilhar determinados assuntos em grupo, terão a liberdade de expressá-los de outra maneira ou optar por não abordá-los, respeitando sempre sua vontade e bem-estar.

Em caso de interrupção da pesquisa, por qualquer motivo, a decisão será devidamente justificada aos participantes, conforme previsto na Resolução CNS nº 510/2016, Art. 28, Inciso V. Caso a interrupção da pesquisa acarrete qualquer necessidade de acompanhamento ou suporte ao participante, será assegurada a assistência adequada, nos termos do Art. 17, Inciso V da referida Resolução, garantindo-se a proteção, o respeito e a integridade dos participantes envolvidos.

5.9. BENEFÍCIOS

Ao participar desta pesquisa, os envolvidos tiveram autonomia para registrar suas próprias histórias, memórias e vivências, refletindo sobre as formas como constroem, ressignificam e transmitem seus saberes, identidades, culturas e suas relações com o território. Esse processo permitiu a partilha intergeracional, fortalecendo a memória coletiva do povo Atikum.

Além de documentar e valorizar essas narrativas, este estudo fornece informações relevantes sobre as transformações socioeconômicas, ambientais e culturais vivenciadas pelo povo Atikum. O conhecimento produzido poderá subsidiar instituições e políticas públicas voltadas à garantia de direitos e ao fortalecimento da identidade desse povo.

6 RESULTADOS E DISCUSSÕES

O processo de sensibilização e mobilização nas comunidades envolvidas — Aldeia Atikum Rodelas, Assentamento Safra e Ilha Grande do Pontal — constituiu uma etapa fundamental para o desenvolvimento da pesquisa. Essa aproximação inicial possibilitou apresentar a proposta aos participantes, conhecer as particularidades de cada comunidade e estabelecer as condições necessárias para a realização das entrevistas, observações e demais atividades previstas no percurso metodológico. O contato com os territórios e com os participantes permitiu compreender que os processos migratórios, as experiências de pertencimento, as práticas culturais e as relações com a terra assumem sentidos próprios em cada contexto comunitário. Assim, os dados apresentados e discutidos neste capítulo resultam de um processo construído a partir da escuta das narrativas, da observação das práticas cotidianas e do diálogo estabelecido com os participantes ao longo da pesquisa.

Nesse sentido, a perspectiva de Smith (2018) contribui para compreender que a pesquisa indígena envolve relações complexas entre pesquisador, comunidade, conhecimento e responsabilidade, nas quais o pertencimento não deve ser entendido como uma simples condição de acesso, mas como parte constitutiva de uma prática de pesquisa comprometida com os interesses e com a autodeterminação dos povos indígenas. Inicialmente, com a realização de reuniões de apresentação do trabalho em cada uma dessas localidades, nas quais foram expostos os objetivos, a relevância e as etapas da investigação, destacando-se sua importância para o fortalecimento da memória, da identidade e das territorialidades dos povos e comunidades envolvidas. Esses momentos configuraram-se como espaços de escuta, diálogo e troca de saberes, permitindo que os sujeitos expressassem suas expectativas, dúvidas e contribuições, favorecendo uma participação ativa e consciente ao longo de todo o processo.

Nesse contexto, a sensibilização não se limitou a uma etapa introdutória, mas constituiu-se como uma prática ética e metodológica essencial, especialmente em contextos marcados por histórias de invisibilização e disputas territoriais. Conforme aponta Minayo (2001), o trabalho de campo em pesquisas qualitativas exige sensibilidade, abertura ao diálogo e construção de relações de confiança, sendo esses elementos fundamentais para a produção de conhecimento comprometido com a

realidade social dos sujeitos.

Além disso, o processo de mobilização dialoga com a perspectiva de Paulo Freire (1987), ao compreender o diálogo como eixo central na construção do conhecimento. Nesse sentido, a apresentação da pesquisa não ocorreu de forma verticalizada, mas como um processo horizontal e participativo, no qual os saberes das comunidades — especialmente dos sujeitos da Aldeia Atikum Rodelas, com suas práticas culturais e memórias ancestrais, e dos moradores dos assentamentos — foram reconhecidos como fundamentais para o desenvolvimento da investigação.

Essa abordagem metodológica também se insere em uma perspectiva decolonial, ao valorizar epistemologias outras e questionar modelos tradicionais de pesquisa que historicamente marginalizam povos originários e comunidades tradicionais. Conforme destaca Smith (2018) e Gonzaga (2022), pesquisa com esses sujeitos implica adotar práticas éticas, respeitosas e comprometidas com suas realidades.

Dessa forma, a mobilização nas comunidades não se configurou apenas como etapa metodológica, mas como um processo político e coletivo de construção do conhecimento, baseado no respeito, na escuta e no reconhecimento dos sujeitos como protagonistas de suas próprias histórias. A partir desse processo inicial, foi possível observar resultados significativos no que se refere ao engajamento dos participantes e à qualidade das informações produzidas ao longo da pesquisa. A abertura ao diálogo e a construção de confiança favoreceram a realização das entrevistas semiestruturadas, nas quais emergiram narrativas marcadas por experiências de migração, pertencimento e resistência cultural, em diálogo com as contribuições da História Oral, que compreende a escuta e a relação estabelecida entre pesquisador e interlocutores como elementos fundamentais para a construção das narrativas e das memórias (Albert Verena , 2018).

Nesse sentido, a multiplicidade de experiências e vozes presentes nos relatos também contribuiu para evitar uma compreensão única ou homogênea da trajetória dos sujeitos pesquisados, aproximando-se da reflexão de Chimamanda Adichie sobre o perigo de uma história única e sobre a importância de reconhecer a pluralidade das experiências e narrativas (Adichie, 2019).

Durante a aplicação da matriz FOFA, os participantes identificaram coletivamente aspectos relacionados às potencialidades e fragilidades de seus territórios, evidenciando tanto a força das práticas culturais e dos vínculos comunitários quanto os desafios enfrentados no cotidiano, como o acesso limitado às políticas públicas e as pressões externas sobre o território. Esse processo participativo permitiu não apenas o levantamento de informações, mas também a construção de um espaço de escuta e reflexão coletiva, no qual os sujeitos puderam expressar suas percepções, experiências e demandas de forma direta.

Além disso, a utilização da matriz FOFA revelou-se uma ferramenta metodológica relevante para a sistematização dessas percepções, ao possibilitar a organização dos dados em categorias analíticas que articulam dimensões internas e externas à comunidade. A partir desse exercício, foi possível compreender de maneira mais aprofundada as dinâmicas locais, bem como os fatores que influenciam os processos de permanência, resistência e organização social no território. Os resultados desse processo encontram-se sistematizados na tabela a seguir.

Tabela 4 - Análise FOFA da Comunidade[8]

FORÇAS	**FRAQUEZAS**
● União, trabalho em equipe e oportunidade. ● Quando se une para fazer o trabalho em grupo. ● Trabalho coletivo. ● O rio. ● A juremeira, a força que a jurema tem.” ● União e trabalho coletivo. ● Reunião, trabalho e coletividade. ● Mais união, determinação e qualificação. ● Trabalho coletivo da maioria.	● Falta mais comprometimento. ● Falta mais oportunidade. ● Falta mais ajuda do governo. ● Falta de união na nossa comunidade. ● Água para poder trabalhar na terra, porque mora em uma área ribeirinha, mas falta irrigação. ● Falta água para o trabalho. ● Pouca comunicação. ● Investimentos do governo para poder produzir. ● Precisamos de espaço político. ● O interesse da maioria.
OPORTUNIDADES	**AMEAÇAS**

[8]Optou-se por manter as falas dos participantes tal como foram expressas na matriz FOFA, respeitando sua forma original de enunciação. Essa escolha metodológica fundamenta-se nos princípios da pesquisa qualitativa e etnográfica, que valorizam a voz dos sujeitos e reconhecem a linguagem como parte constitutiva de suas experiências, saberes e modos de significar a realidade. Assim, a preservação das falas contribui para a fidelidade interpretativa dos dados e para o reconhecimento dos interlocutores como protagonistas na construção do conhecimento.

● Precisa de moradia, de projetos e saneamento básico. ● Precisa de comunicação com as políticas públicas e ser mais vistos pelas autoridades. ● Precisa de irrigação e uma bomba boa para jogar água para a plantação. ● Precisa de uma escola infantil. ● Saneamento básico. ● Água potável e moradia. ● Precisa de investimentos do governo, governamentais para produzir. ● E precisamos de espaço político.	● De outras etnias. ● Esgoto a céu aberto. ● Desunião. ● Os riscos maiores é nossa terra não ser… não saírem para poder trabalhar. ● Saneamentos que não tem, não temos, né? ● Casas que não temos, pois nossas casas é de taipa. ● “Perda de nossas moradias e nossa terra. ● Poseiros que dizem que não, que vão botar nós para fora. ● Indígenas tuxá dizem ser donos do território, indígenas do mesmo povo nosso. ● O risco maior é a perda de nossa moradia.

Fonte: A autora a partir da matriz FOFA aplicada entre os entrevistados, 2026.

A análise FOFA realizada na comunidade evidencia um conjunto de elementos que revelam tanto as potencialidades quanto os desafios estruturais enfrentados no território. Em diálogo com a aplicação participativa da metodologia, observa-se que os dados sistematizados refletem percepções construídas coletivamente, articulando experiências vividas e leituras críticas da realidade local.

No que se refere às forças, destaca-se a centralidade da união, do trabalho coletivo e das práticas culturais como elementos estruturantes da organização social. As falas que ressaltam a “união, trabalho em equipe” e o “trabalho coletivo” evidenciam formas de organização baseadas na cooperação e na coletividade, enquanto as referências à “Jurema” e ao “rio” revelam dimensões simbólicas e territoriais que atravessam as experiências dos sujeitos pesquisados. Nesse contexto, a Jurema assume particular importância enquanto elemento de continuidade cultural, memória e resistência, dialogando com Medeiros (2012), ao evidenciar a permanência de práticas e saberes indígenas relacionados ao uso ritual da Jurema, mesmo diante dos processos históricos de repressão e transformação.

Por outro lado, as fraquezas apontam para limitações internas e estruturais, como a “falta de comprometimento” e a “falta de união na comunidade”. Soma-se a isso a ausência de apoio institucional, expressa na “falta de ajuda do governo”, na

escassez de investimentos e nas dificuldades de acesso à água para produção, mesmo em contexto ribeirinho. Essas condições evidenciam que os desafios vivenciados pelas comunidades não podem ser compreendidos apenas como questões internas de organização, mas também como resultado de condições históricas e estruturais que interferem nas possibilidades de reprodução social, econômica e territorial dos povos indígenas, aspecto que dialoga com as reflexões de Darcy Ribeiro (2017), sobre os processos de marginalização, perda de territórios e precarização das condições de vida indígena.

Por outro lado, as fraquezas apontam para limitações internas e estruturais, como a “falta de comprometimento” e a “falta de união na comunidade”. Soma-se a isso a ausência de apoio institucional, expressa na “falta de ajuda do governo”, na escassez de investimentos e nas dificuldades de acesso à água para produção, mesmo em contexto ribeirinho. Essas condições evidenciam que os desafios vivenciados pelas comunidades não podem ser compreendidos apenas como questões internas de organização, mas também como resultado de condições históricas e estruturais que interferem nas possibilidades de reprodução social, econômica e territorial dos povos indígenas. Ao mesmo tempo, tais limitações não devem conduzir a uma interpretação dos sujeitos pesquisados a partir da falta, da passividade ou da incapacidade de organização.

À luz das reflexões de Gonzaga (2022), é necessário romper com representações generalizantes e coloniais sobre os povos indígenas, reconhecendo-os como sujeitos históricos, políticos e produtores de suas próprias estratégias de existência e continuidade. Assim, as dificuldades identificadas na matriz FOFA coexistem com práticas de resistência, organização e reexistência, revelando que, mesmo diante das limitações estruturais, as comunidades constroem formas próprias de enfrentar os desafios, preservar seus vínculos culturais e reivindicar melhores condições de vida e permanência em seus territórios.

No campo das oportunidades, os participantes indicam caminhos possíveis para o fortalecimento comunitário, enfatizando a necessidade de políticas públicas voltadas à moradia, saneamento básico, acesso à água potável, educação e incentivo à produção. Destacam também a importância da ampliação do “espaço político” e da visibilidade junto às autoridades. Essas demandas evidenciam que o fortalecimento

comunitário está diretamente relacionado à garantia de direitos, ao reconhecimento político e à possibilidade de participação dos próprios sujeitos na construção das políticas que incidem sobre seus territórios e modos de vida.

A partir das reflexões de Krenak e Campos (2024), compreende-se que os lugares de origem constituem dimensões fundamentais das experiências e dos pertencimentos dos povos indígenas, não podendo ser reduzidos apenas a espaços físicos ou geográficos. Nesse sentido, as reivindicações apresentadas pelos participantes revelam a necessidade de fortalecer as condições materiais e políticas de permanência, participação e reconhecimento das comunidades, reafirmando seus vínculos com os territórios e seus modos próprios de existência.

A reivindicação por maior “espaço político” também evidencia o desejo de ampliar a participação das comunidades nos processos de decisão que envolvem seus direitos, seus territórios e suas condições de vida. Ocupar esses espaços constitui uma forma de protagonismo, na medida em que os próprios sujeitos reivindicam visibilidade, reconhecimento e participação nas decisões que lhes dizem respeito. As reflexões de Gonzaga contribuem para compreender esse movimento como expressão de protagonismo indígena e de resistência às representações coloniais que historicamente reduziram os povos indígenas à condição de sujeitos passivos. Assim, a participação política identificada nas comunidades pesquisadas pode ser compreendida também como uma prática de reexistência, por meio da qual os sujeitos reafirmam sua capacidade de organização e reivindicação.

Por fim, as ameaças revelam um cenário de vulnerabilidade social e territorial, marcado por conflitos fundiários, como a presença de “posseiros” e disputas com outros grupos indígenas. Além disso, aparecem problemas estruturais como “esgoto a céu aberto”, precariedade habitacional e o risco de perda do território. Esses elementos evidenciam que as ameaças identificadas não se restringem às condições materiais de vida, mas atingem também a segurança territorial e a continuidade das relações construídas pelas comunidades com seus espaços de pertencimento.

Essa realidade pode ser compreendida a partir das contribuições de Darcy Ribeiro (2017), sobre os processos históricos que produziram desigualdades e formas de marginalização dos povos indígenas. Ao mesmo tempo, as reflexões de Krenak e

Campos (2024), permitem compreender o território para além de sua dimensão física, considerando os vínculos de pertencimento e as relações sociais, culturais e simbólicas que nele se constituem. Nesse sentido, o risco de perda territorial identificado nas comunidades pesquisadas representa não apenas a possibilidade de deslocamento físico, mas também uma ameaça à continuidade de práticas, memórias, relações comunitárias e formas próprias de existência.

Em continuidade ao exposto, a aplicação da matriz FOFA consolida-se como um instrumento analítico e participativo de grande relevância para a apreensão das múltiplas dimensões que atravessam o território investigado. Ao sistematizar as percepções dos sujeitos, a ferramenta não apenas evidencia as potencialidades e limitações existentes, mas também permite a construção de um diagnóstico crítico que subsidia a proposição de estratégias de intervenção. Nesse sentido, os elementos identificados apontam para a necessidade de fortalecimento das formas de organização coletiva, ampliação do acesso e da efetivação de políticas públicas, bem como para a promoção de ações estruturantes voltadas à garantia de direitos básicos.

Ademais, as fragilidades e ameaças destacadas indicam que as respostas a tais problemáticas não podem ser compreendidas de forma isolada, exigindo articulações entre diferentes escalas — local, institucional e política — e o reconhecimento das especificidades socioculturais da comunidade. Dessa forma, a matriz FOFA ultrapassa sua dimensão descritiva, configurando-se como um dispositivo que potencializa a reflexão crítica e a ação coletiva, ao evidenciar que as estratégias de enfrentamento e transformação social emergem, sobretudo, das próprias forças, saberes e práticas já existentes no território.

A caminhada transversal, por sua vez, possibilitou a identificação de elementos concretos da organização espacial e das formas de uso da terra, permitindo articular as falas dos participantes com a observação direta do território. Esse conjunto de resultados evidencia que a sensibilização inicial não apenas facilitou a entrada em campo, mas foi determinante para a produção de dados consistentes, revelando dimensões sociais, culturais e territoriais que dificilmente seriam acessadas sem o estabelecimento prévio de relações de confiança e respeito mútuo.

Mais do que um recurso para o reconhecimento espacial, a caminhada

transversal possibilitou uma aproximação com os modos pelos quais os próprios participantes percebem, significam e vivenciam o território. Essa perspectiva aproxima-se das contribuições de Smith (2018), ao problematizar formas de pesquisa que historicamente trataram os povos indígenas como objetos de investigação e ao defender práticas de produção do conhecimento comprometidas com as prioridades, os saberes e as experiências das próprias comunidades. Nesse sentido, a participação dos sujeitos durante o percurso contribuiu não apenas para a obtenção de informações sobre o território, mas para a construção compartilhada de interpretações sobre os espaços, as práticas e as relações que constituem a vida comunitária.

6.1 ALDEIA ATIKUM RODELAS

O povo indígena Atikum, da Aldeia Atikum Rodelas, situada no município de Rodelas, na Bahia, constrói uma relação profunda com a terra, marcada por dimensões históricas, culturais e espirituais. Esse vínculo vai além da preservação ambiental, envolvendo também a continuidade de saberes e práticas tradicionais que asseguram tanto a subsistência quanto a identidade cultural da comunidade.

A comunidade indígena Atikum Rodelas, localizada no município de Rodelas, no estado da Bahia, configura-se como um território recente, formado no ano de 2020. A aldeia possui uma extensão aproximada de 80 metros de frente por 4 quilômetros de comprimento, estabelecendo-se às margens do Rio São Francisco. ver imagem a seguir:

Figura 05. Aldeia Atikum Rodelas



Fonte: Google Earth, 2026.

Sua constituição está diretamente relacionada ao contexto da pandemia de Covid-19, momento em que os membros da comunidade optaram pelo isolamento em relação a outras populações, visando a proteção coletiva. A partir dessa decisão, consolidou-se a formação da aldeia Atikum Rodelas. Ademais, o surgimento desse território também está associado a conflitos internos entre indígenas Atikum e membros de outras aldeias, fatores que contribuíram para a reorganização social e territorial do grupo e culminaram na criação de uma nova unidade comunitária.

Antes da emergência das experiências espirituais que orientaram a criação da aldeia Atikum Rodelas, o processo organizativo do grupo era marcado por sucessivas reconfigurações internas, atravessadas por conflitos de liderança e disputas em torno da condução política da comunidade. Desde o ano de 2008, com a formação inicial da aldeia Atikum Nova Esperança, observa-se um movimento contínuo de fragmentações que resultaram na constituição de novos agrupamentos, como Atikum Nova Vida e Atikum Nova Aliança. Essas divisões refletem não apenas divergências pessoais entre lideranças, mas também diferentes projetos de organização coletiva, evidenciando a complexidade das dinâmicas internas do povo Atikum em contexto de deslocamento e reorganização territorial.

As tensões territoriais e a desarticulação entre diferentes grupos indígenas tornam-se ainda mais evidentes nos relatos dos entrevistados, que apontam não apenas a ausência de assistência estatal, mas também conflitos internos que impactam diretamente a organização comunitária, como se observa a seguir:

> Aí a gente não tem, não temos agentes de saúde, inclusive é uma burocracia muito grande porque precisa desse profissional para colocar em alguns documentos, atualização de cartão de bolsa família e os programas sociais. Acaba que a gente está sendo prejudicado [...] é a luta para chegar até aqui tem sido grande e ela está continuando. [...] A gente sofre muita perseguição [...] quando a gente tenta se levantar, conseguir algum cargo [...] as pessoas tentam barrar a gente de todo jeito [...] os nossos próprios parentes [...] votam contra [...] fazem política contra [...] tentando dificultar as coisas para a gente [...] tentando apagar nós aqui [...] eles procuram de todas as maneiras não votar para que a gente não cresça, para que a gente não desenvolva aqui. (Cacique Nonato Atikum, 2026).

Nesse cenário, o narrador assume um papel de destaque, atuando como liderança comunitária, presidente de associação e conselheiro indígena em instâncias mais amplas, como o Conselho de Povos Indígenas da Bahia (COPIBA). Sua trajetória revela um forte engajamento político e social na busca por melhores condições de vida para seu povo, especialmente no que se refere ao acesso a políticas públicas, projetos comunitários e fortalecimento das relações entre as aldeias. As contribuições de Gonzaga (2023), permitem compreender esse movimento a partir do protagonismo indígena, reconhecendo os povos indígenas como sujeitos políticos capazes de construir estratégias próprias de organização, reivindicação e participação nas decisões que afetam suas comunidades.

Entretanto, sua atuação também o coloca no centro de tensões internas, sobretudo quando passa a colaborar com diferentes grupos simultaneamente. A desconfiança por parte de outras lideranças, especialmente no contexto da aldeia Atikum Nova Aliança, resulta em seu afastamento. Esse episódio evidencia como as relações de poder, os conflitos interpessoais e a disputa por legitimidade atravessam os processos de organização indígena contemporânea. Nesse sentido, a organização política indígena não deve ser compreendida como um processo homogêneo ou isento de conflitos, mas como um campo de relações, negociações, alianças e disputas em torno da representação e da legitimidade. As reflexões de João Pacheco de Oliveira (2011) contribuem para compreender essas dinâmicas, especialmente ao considerar

que os processos de organização e territorialização indígena são atravessados por relações históricas e políticas que envolvem diferentes sujeitos e interesses.

Assim, antes mesmo da fundação da aldeia Atikum Rodelas, já se delineava um contexto marcado por instabilidade organizativa, mas também por intensas experiências de liderança, articulação política e circulação entre diferentes comunidades. É nesse terreno de disputas, deslocamentos e aprendizagens que se inscreve o momento posterior, no qual os sonhos e as orientações dos encantados passam a desempenhar um papel central na definição de novos caminhos para o grupo. A trajetória apresentada revela, portanto, que a constituição da aldeia não resultou de um processo linear, mas de experiências acumuladas de mobilização, liderança, conflitos, deslocamentos e articulações políticas. Ao mesmo tempo, a passagem das disputas e aprendizagens políticas para a dimensão dos sonhos e dos encantados aponta para uma compreensão da organização comunitária que articula dimensões políticas, territoriais, culturais e espirituais, aspecto que será aprofundado na análise das narrativas sobre a formação da Aldeia Atikum Rodelas.

6.1.1 O Sagrado

A partir do momento em que o Cacique passa a relatar as experiências oníricas[9] Com os “encantados de luz[10]”, é possível identificar um marco simbólico e político na constituição da aldeia Atikum Rodelas. Nesse contexto, a fundação da comunidade não se apresenta apenas como resultado de conflitos internos e reorganizações sociopolíticas, mas também como expressão de uma orientação cosmológica profundamente enraizada nas tradições indígenas. Essa dimensão permite compreender que a constituição da aldeia também se relaciona a formas

[9] **Oníricas:** termo derivado de “onírico”, que se refere a tudo aquilo relacionado aos sonhos, às experiências vividas durante o sono ou às manifestações simbólicas do inconsciente que emergem no estado onírico. Em contextos indígenas, tais experiências podem também ser compreendidas como formas de comunicação espiritual e orientação cosmológica.

[10] Entre os povos indígenas Atikum, a expressão “encantados de luz” refere-se a entidades espirituais que habitam dimensões não visíveis do território, sendo compreendidas como presenças ancestrais que orientam, protegem e estabelecem conexões entre o mundo material e o espiritual. Os encantados estão frequentemente associados a elementos da natureza, como rios, matas e serras, e integram o sistema cosmológico do grupo, influenciando práticas culturais, rituais e formas de tratamento com o ambiente. Nesse sentido, sua existência não se limita ao campo simbólico, mas constitui parte fundamental da organização social, espiritual e territorial desses povos.

próprias de perceber e interpretar o mundo, nas quais ancestralidade, natureza, espiritualidade e vida comunitária se encontram articuladas. Em Futuro Ancestral, Krenak (2022) apresenta uma compreensão da ancestralidade como dimensão viva da existência, questionando a separação entre humanidade, natureza e outras formas de presença no mundo. Sob essa perspectiva, os relatos sobre os “encantados de luz” não devem ser reduzidos a manifestações simbólicas desvinculadas da realidade comunitária, mas compreendidos a partir da própria cosmologia dos sujeitos, na qual essas presenças podem participar da orientação, da proteção e da construção de sentidos para a vida coletiva.

A relação entre ancestralidade, espiritualidade e território torna-se ainda mais evidente nas narrativas sobre a constituição da Aldeia Atikum Rodelas. Nesse contexto, o território não se apresenta apenas como espaço físico de moradia e produção, mas como lugar de memória, pertencimento e manifestação de forças que orientam a vida comunitária. As experiências relatadas pelo Cacique indicam que os vínculos com os encantados e com os elementos da natureza integram uma compreensão própria acerca do território e de sua continuidade. Essa perspectiva também pode ser observada nas práticas relacionadas à Jurema, que assumem importância na preservação e na transmissão de conhecimentos, memórias e formas de relação com o mundo. As contribuições de Medeiros (2006) permitem compreender a Jurema para além de uma prática ritual isolada, considerando sua dimensão cultural e espiritual e sua permanência diante dos processos históricos de repressão e transformação. Assim, ancestralidade, espiritualidade e território aparecem articulados na experiência Atikum, constituindo dimensões fundamentais para a afirmação da identidade, da memória e da continuidade comunitária.

Segundo o relato, após assumir um papel de liderança na comunidade Atikum São Francisco, o Cacique passou a vivenciar sonhos recorrentes nos quais entidades espirituais — denominadas “encantados de luz” — indicavam a inadequação do território então ocupado. Essas experiências, longe de serem interpretadas como eventos isolados ou subjetivos, são compreendidas dentro de uma lógica cultural própria, na qual o mundo espiritual atua diretamente na organização da vida coletiva e nas decisões territoriais do grupo.

[...] A construção da aldeia bom primeiro quero falar do passado né

> 2008 em que nós começamos a formar uma aldeia com o nome de Atikum Nova Esperança daí então houve divisões internas ali as pessoas saíram a dona desse nome que seria a cacica Lendalva brigou com o primeiro cacique e dividiram ela saiu aí ficou o nome de ati com nova vida com o cacique falso daí então a gente continuou por ali em um grupo só onde eu fui liderança ali por muito tempo fui presidente da associação enfim depois foi conselheiro dos povos indígenas. Do estado da Bahia... COPIBA... depois... houve mais briga interna... saúva mais pessoas... houve uma outra divisão em que o Cacique Ananias formou a sua comunidade também com o nome de Atikum Nova Aliança... e daí então eu fiquei... primeiro eu fiquei morando nessa de Fausto... depois... fui para a aldeia de Ananias... e daí então foi onde surgiu a aldeia Atikum Rodelas... através de uma outra pessoa que é Atikum também... com o nome de Naldinho... ele fundou uma comunidade com o nome de Atikum São Francisco... fora da cidade... com isso eu ainda morava na aldeia Atikum Nova Aliança do Cacique Ananias... porém... o pessoal me chamaram para fazer parte daquele grupo no sentido de ajudar. De contribuir no sentido de orientar os caminhos para buscar tais projetos e tudo mais, envolvimento e tal... com isso o Cacique Ananias ficou com receio de ciúmes de mim saindo da aldeia dele... ainda pertencente ao grupo dele... e indo dar apoio aos outros nossos parentes indígenas, aqui com São Francisco então... logo depois fizeram reuniões, o Cacique Ananias e me tiraram da comunidade dele... segundo eles, eu poderia tirar a informação deles e levar para Atikum, São Francisco... onde nada a ver, o mesmo povo e eu não estava ali para isso... ou seja, por aí você já nota a desunião que é o nosso povo... seguindo isso, fui obrigado a ficar na comunidade indígena Atikum-São Francisco. Lá me colocaram, como eu disse, cacique, depois viram que eu seria o cacique daquele povo beleza, tudo bem, continuamos ali, desenvolvemos algumas coisas daí então eu comecei a ter uns sonhos, uns encantados, me dizendo então que aquele lugar era impróprio para nós e que eu procurasse um lugar mais rico um lugar com mais água e eu sonhava com isso algumas vezes e sonhava também com uma planta chamada joazeiro então, um certo dia, eu vim para essa comunidade do cacique Anania que lá eu ficava, que eu tinha uma mulher, eu morava com ela lá nessa aldeia então eu tinha que vir de todo jeito aí... beleza... aí eu já te conto o resto da história. (Cacique Nonato Atikum[11]. 2026).

Diante do exposto percebemos que os sonhos revelavam a necessidade de buscar um novo espaço, descrito como um lugar “mais rico” e com maior disponibilidade de água, elementos fundamentais para a reprodução material e simbólica da comunidade. A recorrência da imagem do juazeiro também aparece como um signo importante, funcionando como marcador territorial e espiritual, uma vez que essa planta possui significados específicos no contexto do semiárido brasileiro e nas práticas culturais dos povos indígenas da região.

Quando Ailton Krenak (2022) enfatiza “O futuro é ancestral porque já estava

[11] Entrevista concedida por Cacique Raimundo Nonato à autora, em Rodelas - BA, no dia 24 de Maio de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

aqui”. Essa afirmação sintetiza uma crítica à ideia moderna de progresso, indicando que os povos indígenas não se orientam por uma noção de ruptura temporal, mas por continuidades que envolvem memória, espiritualidade e relação com a terra. Dessa forma, a fundação da aldeia Atikum Rodelas pode ser interpretada como resultado de um processo que articula dimensões políticas, sociais e espirituais. A liderança exercida pelo Cacique não se baseia apenas em reconhecimento comunitário ou experiência organizativa, mas também em sua capacidade de dialogar com o plano espiritual e interpretar os sinais transmitidos pelos Encantados.

Esse episódio evidencia, portanto, que a construção territorial indígena ultrapassa a lógica meramente administrativa ou geográfica, configurando-se como um processo de territorialização orientado por saberes tradicionais, espiritualidade e relações cosmológicas. Nesse sentido, a emergência da Aldeia Atikum Rodelas representa não apenas uma reorganização interna do povo Atikum, mas também a reafirmação de uma epistemologia própria, na qual o território é entendido como espaço de vida, memória, espiritualidade e resistência.

Cacique Nonato Atikum:

> Só para lembrar um pouco da minha atuação, a minha atuação tem sido de forma bem peculiar aqui no nosso Estado, nosso território […] eu sou vice coordenador da POIME e agora já não sou mais conselheiro do COPIBA, graças a Deus não sou mais[…]. (Cacique Nonato Atikum, 2026).

> Eu quero falar da desunião que é o nosso povo quero falar disso a desunião é muito grande aqui as comunidades os cacique que é assim a partir do momento que um cacique rompeu com certa comunidade ou o indígena rompeu com a comunidade lá ele começou a andar com o seu povo eles já fizeram liderança e já é cacique e assim foi é que é um povo desunido demais uns não andam lá, outros não andam cá e aí a gente vai vivendo desse jeito. (Cacique Nonato Atikum, 2026).

As falas do Cacique Nonato Atikum evidenciam uma dimensão complexa da organização política contemporânea do povo Atikum, marcada, simultaneamente, pela atuação em espaços ampliados de representação e pelas tensões existentes entre diferentes comunidades e lideranças. A referência à formação de novas lideranças e ao surgimento de novos caciques a partir de rupturas ou afastamentos de determinadas comunidades revela que os processos de organização política não ocorrem de maneira linear ou homogênea, sendo atravessados por disputas, dissensos, alianças e diferentes formas de representação. Essa realidade não deve, contudo, ser interpretada simplesmente como ausência de organização ou como

característica inerente ao povo Atikum.

A partir das reflexões de Gonzaga (2023), é possível compreender essas tensões como parte de processos contemporâneos de afirmação e reorganização do protagonismo indígena, nos quais diferentes sujeitos e grupos constroem formas próprias de representação e atuação política. Sob essa perspectiva, os conflitos e fragmentações apontados pelo entrevistado podem ser compreendidos como elementos que também atravessam os processos de organização e representação política indígena, evidenciando a dinamicidade dessas relações e a permanente busca por espaços de reconhecimento, autonomia e participação política. No contexto desta pesquisa, portanto, a fala do entrevistado não é tomada como uma definição generalizante sobre o povo Atikum, mas como uma narrativa que evidencia tensões concretas vivenciadas nas relações entre comunidades e lideranças.

6.1.2 Movimento migratório

A compreensão da trajetória dos povos Atikum exige situá-la em um contexto mais amplo de mobilidade, vulnerabilidade socioeconômica e reorganização familiar, características recorrentes na história de diversos povos indígenas do semiárido nordestino. as narrativas apontam para o processo migratório de famílias inteiras, motivado principalmente pela seca, pela falta de recursos e pela escassez de trabalho no sertão pernambucano. Essa dinâmica de mobilidade não pode ser compreendida apenas como deslocamento provocado por condições econômicas adversas, mas também como parte das estratégias construídas pelas famílias indígenas diante das transformações vivenciadas em seus territórios.

As contribuições de Edson Silva (2021), especialmente em Aldeia de Escada, permitem compreender a historicidade das experiências indígenas em Pernambuco e as diferentes formas de mobilidade, reorganização e permanência construídas pelos povos indígenas diante das pressões e transformações territoriais. Nesse sentido, as experiências migratórias narradas pelos participantes revelam não apenas situações de vulnerabilidade, mas também processos de reorganização familiar e comunitária que contribuíram para a constituição de novos espaços de vida e pertencimento.

A mudança para a Bahia, sobretudo para áreas próximas ao Rio São Francisco, aparece como estratégia de sobrevivência. Apesar disso, o vínculo com o

território de origem permanece forte, sendo a caatinga evocada como espaço de memória e pertencimento. Tal condição revela a tensão entre a necessidade de sobrevivência material e a permanência simbólica no território ancestral.

Com o objetivo de compreender os processos de construção identitária entre sujeitos indígenas em contextos urbanos e de deslocamento territorial, foi realizada entrevistas com participantes pertencentes ao povo Atikum. Suas narrativas evidenciam trajetórias marcadas por deslocamentos familiares e territoriais desde a infância, bem como os caminhos percorridos para o reconhecimento de sua identidade indígena. A seguir, apresenta-se um trecho de sua fala, no qual a entrevistada compartilha aspectos de sua história de vida e de sua vinculação com a aldeia Atikum.

> E larguei tudo, larguei a vida boa da cidade, daquela época, e fui embora pra lá pra cuidar dela. Encontrei algumas resistências das pessoas, porque eu chegava pra mudar o cenário daquela situação. Fiz um quarto lá e tal, entrou aqui os alimentos da minha avó, que era indígena, pai de meu pai, e o pessoal não gostava, os que roubavam as coisas dela. Mas enfim, vamos resumir essa história toda e dizer que foi aí que começou a minha batalha, a minha luta, quanto indígena, em querer cuidar das pessoas. E daí eu nunca parei de buscar, de correr atrás de algo pra alguém, sem precisar ter nada em troca, sem pensar no que vem depois, só simplesmente de ajudar mesmo. E depois. Minha mãe veio embora para cá, para a Bahia, veio alguns irmãos para trabalhar na roça, trabalhar na beira do rio, porque tinha mais água, porque tinha mais serviço. E aí foram ficando para cá. Aí depois ficou para eu vir e tal, aí eu vinha vez em quando, trabalhava na roça também, umas diárias, e voltava para lá. Eu não esquecia do meu lugar, do Pernambuco, da minha caatinga, aquilo ali para mim era tudo. E vinha de novo e eu sempre chorava para não voltar para cá, na verdade, mas tinha que vir porque tinha que trabalhar, porque lá sei que era grande, lá não tinha serviço, não tinha como se ganhar dinheiro para comprar um arroz, um calçado, nada, nada, nem o que comer, era difícil. E aqui na Bahia a vida era bem melhor. Então foi nesse sentido que nós, quanto indígenas. A maioria aqui vinhamos pra dentro do rio foi por conta da seca, falta de churro, falta de serviço, de dinheiro condição muito precária de vida naquele lugar então eu fui ficando por aqui no ano 2000 eu vim de vez e fiquei e como eu já te falei é um áudio antes, entrei naquelas aldeias todas lá e aconteceu tudo aquilo e hoje eu estou nessa aldeia aqui só que.(Cacique Nonato Atikum, 2026).

Antes de sua inserção mais ativa nas dinâmicas comunitárias e de liderança, observa-se um período marcado por experiências formativas, nas quais o cuidado com a família, o enfrentamento de dificuldades materiais e os deslocamentos territoriais desempenham papel central. Nesse sentido, sua narrativa revela não apenas uma história individual, mas um processo coletivo de adaptação às condições impostas

pela seca, pela escassez de recursos e pela busca por melhores oportunidades de vida, elementos que atravessam as vivências de muitos indígenas que migraram para regiões próximas ao Rio São Francisco.

> Eu nasci em uma aldeia no estado de Pernambuco, mas saí de lá criança pequena porque os pais se separaram e foi cada um para o seu lado e eu fui criada pela minha madrinha pois ela não era indígena, mas os pais eram, mas meus pais eram. Eu cresci em um estado, cresci na cidade...Assim, eu nasci na cidade de Arco Verde, mas aqui na Atikum foi que eu tive minha declaração de índice. Essa é a minha história, não é muito coisa que eu estou muito nervosa, é só isso. Tá bom? Se não der certo. Ai quem me deu minha declaração foi aqui, eu sou da aldeia Atikum.(Suzi Michele[12],2026).

A fala da entrevistada evidencia um percurso de construção identitária atravessado por rupturas familiares e deslocamentos geográficos, especialmente ao destacar sua saída da aldeia ainda na infância e sua criação em contexto urbano. Tal aspecto reforça a compreensão da identidade como um processo dinâmico, historicamente construído e socialmente mediado.

Observa-se, ainda, que a hesitação apresentada pela entrevistada ao relatar sua trajetória pode ser interpretada como um indicativo das tensões que permeiam os processos de autoidentificação, especialmente em contextos marcados pelo afastamento do território de origem e pela necessidade de reafirmação identitária.

A seguir, apresenta-se um trecho da fala de Dona Ângela, no qual a entrevistada relata aspectos de sua trajetória e de sua relação com o território e com o coletivo indígena.

> Bom, meu nome é Angela Izabel da Conceição, eu saí da Serra do Umã, morei muito tempo em Belém de São Francisco, hoje eu me encontro aqui na Aldeia Atikum Rodelas, Lagoa do Surubabel, estou muito feliz com o meu povo, com o meu castigo, e agora vamos levar na luta.(Angela Izabel da Conceição[13], 2026).

A fala da depoente evidencia uma trajetória marcada por deslocamentos territoriais, seguidos por um movimento de retorno e reafirmação do pertencimento à

[12] Entrevista concedida por Suzi Michele à autora, em Rodelas - BA, no dia 12 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

[13] Entrevista concedida por Angela Izabel da Conceição à autora, em Rodelas - BA, no dia 12 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

comunidade indígena. Além disso, a menção à “luta” evidencia a dimensão política do pertencimento, reforçando que a identidade indígena está intrinsecamente ligada às mobilizações por reconhecimento, direitos e manutenção dos vínculos territoriais e culturais.

A participante, vivenciou deslocamentos territoriais e processos de reconexão com suas origens indígenas. Sua narrativa evidencia a importância da ancestralidade na afirmação identitária, bem como as dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas em relação ao reconhecimento e ao acesso a direitos. A seguir, apresenta-se um trecho de sua fala, no qual são abordados aspectos de sua trajetória e de sua vivência coletiva.

> Meu nome é Cilene, sou ciarença, filha de povo indigena, minha avó indígena, meu avô indígena, ciareça. Aos 14 anos, eu vim com meus pais para o Pernambuco. Chegando aí no Pernambuco, meu pai vai procurar nossa origem no Pernambuco. Então, encontramos meu bisavô indígena, meu avô indígena e então filho de indígena, indígena é, né? Então, ficamos no Pernambuco por um bom período e pelo motivo de trabalho, motivo de recursos que nós não queríamos trabalhar para sobreviver. Então, nessa época eu já era casada, aí viemos daqui da Bahia. Eu andava aqui, estou com 38 anos, e aqui nessa comunidade estou aqui saindo de Aldeia Atikum e [14]continuando em Aldeia Atikum. Então, nós estamos aqui esperando. Nós, lideranças maiores, saindo de fora, que olhem para nós. Vejam o nosso Cacique, que luta com unhas e dentes para trazer melhoria para nós aqui dentro. E peçam as autoridades aí por fora, que lembrem de nós, que nós precisamos muito, muito das ajudas dos grandes de fora, por aí que ajudam o nosso cacique, para o nosso cacique ser mais forte e ajudar nós aqui dentro.(Cilene, 2026)

A fala de Dona Cilene 2026, evidencia a centralidade da ancestralidade na construção da identidade indígena, ao destacar a importância do reconhecimento das origens familiares como elemento legitimador do pertencimento étnico. Nesse sentido, conforme aponta Cunha (2012), a identidade indígena não se define exclusivamente por critérios biológicos, mas também por processos históricos, sociais e políticos de identificação e reconhecimento coletivo.

A menção à luta do cacique e à necessidade de apoio externo reforça a dimensão política da identidade indígena, evidenciando que o pertencimento está intrinsecamente ligado às reivindicações por direitos, reconhecimento e melhores condições de vida. Tais reivindicações não podem ser compreendidas de forma dissociada do processo histórico de colonização, marcado pela expropriação dos

[14] Entrevista concedida por Cilene à autora, em Rodelas - BA, no dia 12 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

territórios indígenas, pela violência e pela tentativa de apagamento dessas populações ao longo da formação social brasileira. Nesse sentido, a atual luta dos povos indígenas configura-se também como um movimento de resistência frente às consequências do colonialismo, que promoveu a perda de terras, a desestruturação de modos de vida e a negação de direitos historicamente constituídos.

A narrativa a seguir, evidencia a importância das relações de parentesco, da ancestralidade e das lideranças indígenas na formação e consolidação das aldeias contemporâneas. Diante disto, apresenta-se um trecho de sua fala, no qual são abordados aspectos de sua trajetória e de sua inserção na comunidade.

> Meu nome é Graça, eu sou de origem indígena da Atikum, sou filha Atikum, de Paus Brancos, sou filha de Emílio Bezerra, neta de Adalia e Né Pifano, eu vim pra cá por motivo da minha família que já moravam aqui há muito tempo à busca de trabalho para a sobrevivência dos seus filhos e aqui fomos criados e o Cacique Raimundo Nonato, meu irmão, vindo a essa aldeia com um ato com rodelas e eu vim pra aqui pra essa aldeia. Essa aldeia através deles. Então, aqui estamos, habitando há cinco anos, já estamos entrando para seis anos. E é isso. E aqui estamos.Um parágrafo, né, para antes e outro para depois dessa citação.(Graça[15], 2026)

Essa narrativa, revela que os deslocamentos territoriais vivenciados pelas famílias estão diretamente relacionados à busca por melhores condições de sobrevivência, evidenciando as dinâmicas socioeconômicas que atravessam a realidade de muitas comunidades indígenas. Ainda assim, observa-se a reconstrução de vínculos comunitários em novos territórios, mediada pela atuação de lideranças locais, como o Cacique mencionado.

A seguir, apresenta-se um trecho da fala de uma professora indígena Atikum da comunidade, atuante na Educação de Jovens e Adultos (EJA). As aulas são realizadas no interior da própria comunidade, em um espaço denominado Ponto de Cultura. Nesse contexto, a entrevistada relata experiências relacionadas à sua trajetória familiar, bem como às condições de vida vivenciadas em diferentes territórios.

> Meu nome é Zélia, sou professora da EJA, aqui na minha comunidade, Atikum Rodelas. E a minha vinda do meu povo, Atikum, da aldeia Serra Umã, foi... Eu não sou muito de contar, porque eu não convivi muito

[15] Entrevista concedida por Graça à autora, em Rodelas - BA, no dia 12 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

> com meu pessoal né? com a minha família. No caso, a minha família, meu pai Manoel Bezerra. E aí eu vim pra cá com a minha mãe e alguns dos meus irmãos. E porque aqui é um lugar melhor, né? O lugar que tem o Rio, né? Tem o São Francisco. E lá era um lugar muito sofrido pra minha mãe cuidar e criar da gente, né? Era muito, muito filho. E aqui estamos, mas lá era um lugar para minha família, o qual eu ouço falar, que é um lugar seco, né? De muitas dificuldades, mas a gente veio pra cá porque a procura de melhoria mesmo. E hoje a gente está aqui, né? Estou aqui e daqui a gente está evoluindo, né? São muitas dificuldades ainda aqui na minha comunidade que precisa de melhoria, mas estamos aqui, né?(Zélia[16], 2026).

Diante das falas expressivas da professora Zélia, observa-se que os deslocamentos territoriais vivenciados não implicam o rompimento com a identidade indígena, mas sim sua continuidade e ressignificação em novos contextos. Ao mesmo tempo, a permanência de dificuldades, mesmo após esses deslocamentos, reforça a necessidade de implementação de políticas públicas e de reconhecimento efetivo das demandas da comunidade, evidenciando que a luta por melhores condições de vida permanece como elemento central na experiência contemporânea dos povos indígenas. Essa perspectiva dialoga com Gonzaga (2022), ao compreender a reexistência indígena como expressão da capacidade dos povos originários de permanecerem como sujeitos de suas próprias histórias, mesmo diante de processos históricos de deslocamento, negação e transformação de seus modos de vida.

Nesse sentido, a experiência narrada por Zélia evidencia que a mobilidade territorial não significa necessariamente o abandono da identidade, mas pode constituir um processo de ressignificação das experiências e de reafirmação do pertencimento indígena em novos espaços. Essa compreensão também se aproxima das reflexões de Smith (2018), ao problematizar os processos coloniais que historicamente produziram formas de apagamento e silenciamento dos conhecimentos, das identidades e das experiências dos povos indígenas.

Ao relatar sua trajetória, Fábio Júnior[1] (2026) afirma: “meu nome é Fábio Júnior, sou da aldeia Atikum Serra Umã, vim de lá por falta de recursos, vim procurar melhoras aqui nas margens do rio São Francisco, trabalho que lá não tinha, muita dificuldade”. A narrativa evidencia que o processo migratório esteve relacionado a

[16] Entrevista concedida pela Professora Zélia à autora, em Rodelas - BA, no dia 12 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

condições concretas de vulnerabilidade socioeconômica, especialmente à escassez de recursos, à ausência de oportunidades de trabalho e às dificuldades enfrentadas no território de origem. Nesse sentido, o deslocamento para o Vale do São Francisco não pode ser compreendido apenas como uma escolha individual ou como um movimento espontâneo em busca de novas oportunidades, mas deve ser analisado no contexto das condições históricas que limitaram as possibilidades de permanência das famílias Atikum em seus territórios de origem. A fala também revela que a migração esteve associada à busca por melhores condições de vida, sem que isso significasse necessariamente o rompimento com a identidade e os vínculos territoriais de origem.

O interlocutor a seguir ao narrar sua trajetória e as condições de vida enfrentadas, destaca aspectos relacionados à mobilidade, pertencimento e reconhecimento identitário:

> Em primeiro lugar, nós temos que começar de onde nós saímos. Eu sou dos irmão mais velho, irmão da Graça, irmão de Nonato, que é o cacique. A história de nós foi essa. A dificuldade no Pernambuco é grande. Nós somos filhos da mãe aldeia, a mãe aldeia se chama Paus Branco. Tanto que a gente tem um primo, Passidone, temos um primo, Dodô, tias, e nossos avós eram de lá: Adalia, Martins, Neto de Pifanio, avô da gente. O sufrimento era tão grande que ele saía de lá, de Paus Branco, que é muito longe, é 170 quilômetros, a Paulo Afonso, montado nuns burrim. Então a história não era muito boa. Vinhemo pra cá, eu trevessei o rio São Francisco com 13 anos, e daqui comecei a gostar da Bahia, né. Retornei o Pernambuco novo, mas sempre ruim, o negócio tava bom. Viemos para outras aldeias da nossa mesma etnia Atikum, não deu certo. Quando fui pra ser reconhecido como indígena, falava: “menino, vai fazer tua declaração”. Como é que tu quer ser indígena, não tem a declaração? O que é isso? Eu não entendo o que é isso. Aquele nome eu não entendi. Eu via que era, né, mas não entendi que era indígena, não dava valor que era. Não sei porque, eu sou Atikum, eu sou filho e tal.(Osmar[17], 2026).

A partir desse relato, observa-se que a trajetória do entrevistado é marcada por intensos deslocamentos territoriais, motivados principalmente pelas dificuldades socioeconômicas enfrentadas na aldeia de origem. A menção à “mãe aldeia” Paus Branco reforça o vínculo ancestral e identitário com o território, ao mesmo tempo em que evidencia as condições precárias que impulsionaram a mobilidade. Essa

[17] Entrevista concedida por Osmar à autora, em Rodelas - BA, no dia 12 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

dimensão do relato dialoga com Darcy Ribeiro (2017), ao evidenciar como as condições históricas de expropriação, vulnerabilidade e inserção desigual dos povos indígenas na sociedade nacional contribuíram para processos de deslocamento e perda das condições de permanência em seus territórios. Contudo, a narrativa também permite estabelecer um contraponto com Gonzaga (2023), uma vez que o deslocamento não representa necessariamente o rompimento com a identidade e com os vínculos territoriais, mas pode constituir um processo de reexistência, no qual os sujeitos reelaboram suas formas de pertencimento e continuidade coletiva.

Além disso, o depoimento revela os obstáculos enfrentados no processo de reconhecimento como indígena, indicando a existência de barreiras burocráticas e institucionais que dificultam a afirmação da identidade étnica. Essa dimensão da narrativa aproxima-se das reflexões de Smith (2018), especialmente de sua crítica às formas coloniais de produção do conhecimento e às estruturas institucionais que historicamente produziram classificações e representações sobre os povos indígenas a partir de perspectivas externas. A dificuldade relatada pelo entrevistado para ter sua identidade reconhecida evidencia que o processo de afirmação étnica também se desenvolve diante de mecanismos institucionais que, muitas vezes, não reconhecem os próprios sujeitos indígenas como autoridades sobre suas histórias, memórias e pertencimentos.

Dessa forma, percebe-se que a experiência narrada articula pertencimento, exclusão e resistência, demonstrando que, mesmo diante das adversidades, a identidade Atikum permanece como elemento central na construção da trajetória do sujeito. Nesse aspecto, o relato também dialoga com Edson Silva (2021), ao contribuir para compreender a permanência histórica dos povos indígenas em Pernambuco e suas estratégias de resistência diante de processos de esbulho, deslocamento e negação de direitos. A narrativa do entrevistado, portanto, não evidencia apenas uma trajetória marcada por dificuldades, mas também a permanência de uma identidade coletiva que se reafirma diante das tentativas de invisibilização e das condições adversas vivenciadas ao longo do processo migratório.

6.1.3 Quem inventou que o indígena não quer o desenvolvimento?

A noção de que os povos indígenas são contrários ao desenvolvimento é uma construção equivocada, profundamente enraizada em visões coloniais que historicamente buscam deslegitimar os modos de vida desses povos. Essa ideia simplifica e distorce a complexidade das relações que os indígenas mantêm com seus territórios, suas economias e seus projetos de futuro. Na verdade, o que está em disputa não é o desenvolvimento em si, mas sim, os modelos de desenvolvimento e os interesses que eles atendem.

> E esse negócio aí... rapaz... eu vou dizer que a gente não quer casa com alvenaria?... não sei o que... isso é um meio... um modo... para mim é um apagamento que eles querem fazer com a nossa realidade... porque a nossa realidade nunca foi só viver na mesmice... foi sempre de desenvolver... crescer... e querer produzir também... a gente sabe que o nosso intuito é produzir... ninguém vai viver nesse mundo toda a vida só do mesmo jeito... como toda a humanidade viveu na pré-história... os primitivos lá... ninguém sabia para que servia um ferro... foi desenvolvendo através de pedras... da mesma forma somos nós quantos indígenas... nós queremos produzir... e produzir com excelência... a gente só precisa de oportunidade... isso é um meio que eles encontram para não nos dar oportunidade... entendeu... é complicado... esse negócio de casas. Mas essa foi pura. E quem não quer banheiro?, não quer casa de alvenaria?, quem é que não quer, né? Quem é que não quer uma casinha digna, bem feitinha, banheiro, forradinha, né? Desse jeito. (Cacique Nonato Atikum, 2026)

Observa-se que a trajetória do entrevistado e seus familiares é marcada por intensos deslocamentos territoriais, motivados principalmente pelas dificuldades socioeconômicas enfrentadas na aldeia de origem. A menção à “mãe aldeia” Paus Branco situada no município Carnaubeira da Penha e reforça o vínculo ancestral e identitário com o território, ao mesmo tempo em que evidencia as condições precárias que impulsionaram a mobilidade.

Além disso, o depoimento revela os obstáculos enfrentados no processo de reconhecimento como indígena, indicando a existência de barreiras burocráticas e institucionais que dificultam a afirmação da identidade étnica. Dessa forma, percebe-se que a experiência narrada articula pertencimento, exclusão e resistência, demonstrando que, mesmo diante das adversidades, a identidade Atikum permanece como elemento central na construção da

trajetória do sujeito.

O que mudou ? Sabemos que, desde o período colonial, os povos indígenas foram vistos como obstáculos ao “progresso”, especialmente quando suas terras passaram a ser alvo de exploração econômica, mas progresso para quem? Essa narrativa se fortaleceu ao longo do tempo, associando desenvolvimento à industrialização, ao agronegócio e à exploração intensiva dos recursos naturais. Nesse contexto, qualquer forma de resistência indígena à invasão de seus territórios foi interpretada como atraso ou recusa ao desenvolvimento. No entanto, essa leitura ignora que os povos indígenas possuem outras concepções de bem viver, economia e sustentabilidade.

A narrativa a seguir evidencia uma dimensão fundamental no processo de territorialização vivenciado pelo povo Atikum no contexto do Vale do São Francisco: a transformação das condições materiais de existência a partir do acesso à água. Ao comparar o território de origem, marcado pela escassez hídrica característica do semiárido, com o novo espaço ocupado às margens do rio, o relato expressa não apenas uma mudança geográfica, mas uma profunda reconfiguração das formas de viver, produzir e se relacionar com o ambiente.

Nesse sentido, o acesso ao rio não se limita a um recurso natural, mas se constitui como elemento estruturante da vida social, econômica e simbólica da comunidade, impactando diretamente a segurança alimentar, as práticas produtivas e as perspectivas de futuro das novas gerações. Cacique Nonato Atikum:

> A gente sabe que houve uma mudança muito grande nas nossas vidas. Por que houve uma mudança muito grande? A gente saiu de um lugar onde não tinha rio, não tinha água, era sol, poço, cacimbão, cacimbas, terra tinha bastante, porém terra sem água não vale quase nada. E nós moramos aqui, é pouca terra, é como se diz, é terra alheia, é retomada, mas nós hoje nos consideramos as pessoas mais ricas do mundo, porque moramos na margem, na beira do rio, do rio São Francisco, do Velho Chique, do Grande Opará. E só em morar na beira do rio, a realidade é outra, você pode ir pescar, na hora que você quiser, você pode pegar um peixe para comer, para se alimentar. Emprego, alguma coisa, você tem como viver do rio, né, você tem água em abundância para tomar um banho, você pode criar peixe, você pode plantar sua verdura sem esperar épocas do ano, você pode plantar outras coisas, assim você tem uma irrigação, né, já é possível. A diferença é muito grande. Eu mesmo mudei bastante, não tenho nada, né, mas eu tenho tudo, porque eu tenho água, eu tenho um rio, eu tenho um pedacinho de terra, mesmo que pequeno, mas eu sei que os que vem, que virão, eles vão ter esse privilégio e não vão sofrer

> tanto quanto nós sofremos, sofremos para chegar nesse lugar, para encontrar essa água, essa terra, né, eles não vão precisar ir lá em Pernambuco, pegar uma lata de água. Para poder ir para suas casas passar um dia cavando cacimba andar no lombo do jumento com a carga d'água... não vamos precisar estar comendo catulé... não vamos precisar ter que torrar a pipoca, o milho, para poder fazer o fubá que era uma das únicas alimentações que a gente tinha naquela época... muito difícil... era isso... e não vamos precisar também simplesmente sempre só esperar pela chuva... eles vão poder plantar... assim como eu já falei... tendo equipamento para jogar água no terreno... vão poder plantar toda época do ano... e é isso que acontece... e os mais novos perceberam isso.(Cacique Nonato Atikum, 2026).

A fala do Cacique revela, de maneira sensível e concreta, como o acesso à água redefine as condições de vida no semiárido, evidenciando a centralidade do território na reprodução social e cultural dos povos indígenas. A oposição estabelecida entre o “antes” — marcado pela escassez, pelo trabalho árduo e pela insegurança alimentar — e o “depois” — caracterizado pela abundância relativa proporcionada pelo rio — demonstra que o território não é apenas um espaço físico, mas um elemento fundamental na garantia da dignidade e da autonomia comunitária.

Nesse contexto, o Rio São Francisco, o grande Opará, assume um papel estratégico, sendo compreendido não apenas como fonte de sustento, mas como um agente que possibilita a continuidade da vida e a construção de novos horizontes para as gerações futuras. A ideia de “não ter nada, mas ter tudo” expressa uma concepção de riqueza que rompe com parâmetros econômicos convencionais, aproximando-se de uma lógica relacional, na qual o bem viver está associado ao acesso aos bens naturais, à coletividade e à possibilidade de produzir a própria existência.

Essa perspectiva dialoga com as reflexões de Ailton Krenak (2022), ao questionar modelos de desenvolvimento baseados na exploração intensiva dos recursos naturais e ao afirmar outras formas de existência, nas quais a relação com a natureza é constitutiva da vida. Assim, a experiência relatada evidencia que a luta pelo território e pelo acesso à água não se restringe à sobrevivência física, mas envolve também a afirmação de modos de vida, saberes e projetos de futuro ancorados na ancestralidade e na resistência indígena.

Para muitos povos indígenas, o território não é apenas um recurso econômico, mas um espaço de vida, memória, espiritualidade e reprodução cultural. A defesa da terra, portanto, não representa rejeição ao desenvolvimento, mas sim a defesa de um modelo alternativo, que valoriza o equilíbrio entre ser humano e natureza. Como

afirma Ailton Krenak (2019), a humanidade precisa repensar sua relação com o planeta, pois o modelo atual de desenvolvimento tem levado à destruição ambiental e ao esgotamento dos recursos naturais.

O projeto de criação de peixes denominado Pira-Atikum, desenvolvido pelos indígenas Atikum Rodelas, configura-se como uma relevante iniciativa que articula sustentabilidade ambiental e desenvolvimento econômico no contexto da comunidade. Ancorado em princípios da agroecologia e no respeito aos saberes tradicionais, o projeto evidencia formas próprias de manejo dos recursos naturais, especialmente da água, elemento central em regiões de clima semiárido. Essa experiência demonstra como práticas produtivas podem ser conduzidas de maneira equilibrada, considerando tanto a preservação ambiental quanto as necessidades sociais da comunidade.

Além disso, o Pira-Atikum contribui significativamente para o fortalecimento da segurança alimentar e para a geração de renda local, ampliando as possibilidades de autonomia econômica das famílias envolvidas. Ao integrar conhecimento tradicional e técnicas produtivas adaptadas ao território, o projeto reafirma a capacidade organizativa da comunidade e sua relação sustentável com o ambiente. Nesse sentido, a Figura 01, apresentada a seguir, ilustra aspectos dessa iniciativa, evidenciando sua importância no contexto das estratégias locais de convivência com o semiárido.

Figura 06. Fase de estruturação do projeto Pira-Atikum



Fonte: Cacique Nonato Atikum, 2025.

Mais do que uma atividade produtiva, o Pira-Atikum representa uma estratégia de autonomia comunitária, na medida em que valoriza práticas ancestrais e integra conhecimentos técnicos contemporâneos de forma contextualizada. Dessa forma, evidencia-se que o desenvolvimento defendido pelos povos indígenas não se opõe ao progresso, mas propõe caminhos alternativos, sustentáveis e socialmente justos, baseados no equilíbrio entre natureza, cultura e economia.

Nesse sentido, os povos indígenas não apenas participam do desenvolvimento, como também propõem caminhos inovadores. Experiências baseadas na agroecologia, no manejo sustentável e no uso tradicional dos recursos demonstram que é possível conciliar produção, preservação ambiental e justiça social. Essas práticas desafiam a lógica capitalista dominante, mostrando que existem alternativas viáveis e sustentáveis.

Além disso, é importante destacar que os povos indígenas também acessam

e utilizam tecnologias, educação formal e políticas públicas, mas o fazem de maneira crítica e contextualizada. O que se questiona não é a tecnologia ou o avanço científico, mas a imposição de um modelo que desconsidera suas culturas, seus saberes e seus direitos. Como aponta Cunha (2012), os conhecimentos tradicionais indígenas têm papel fundamental na conservação da biodiversidade e precisam ser reconhecidos como parte essencial de qualquer projeto de futuro sustentável.

A crítica indígena ao modelo dominante de desenvolvimento também se conecta com debates globais sobre crise ambiental e mudanças climáticas. Diversos estudos mostram que territórios indígenas são algumas das áreas mais preservadas do planeta, evidenciando que suas formas de gestão territorial são eficazes na proteção dos ecossistemas. Isso reforça a ideia de que os povos indígenas não são contra o desenvolvimento, mas sim protagonistas de outras formas de desenvolvimento, mais equilibradas e sustentáveis.

Portanto, afirmar que os indígenas não querem desenvolvimento é ignorar suas vozes, suas experiências e suas propostas. Trata-se de uma narrativa que serve para justificar a exploração de seus territórios e a negação de seus direitos. O que os povos indígenas defendem é o direito de escolher seus próprios caminhos, de acordo com suas culturas e necessidades, construindo formas de desenvolvimento que respeitem a vida, a diversidade e o equilíbrio ambiental.

Em contraposição ao modelo desenvolvimentista do agronegócio e do capitalismo[18], o modelo de desenvolvimento desejado pelos povos indígenas, conforme expresso na fala do Cacique Nonato Atikum, não rejeita o progresso material, mas propõe uma outra forma de concebê-lo. Trata-se de um desenvolvimento que valoriza a melhoria das condições de vida — como acesso à moradia digna, saneamento e produção agrícola — sem romper com os vínculos

[18] O modelo de desenvolvimento do agronegócio está fundamentado na maximização da produtividade e do lucro, frequentemente orientado para o mercado externo. Esse modelo prioriza a monocultura, o uso intensivo de tecnologias, insumos químicos e a exploração dos recursos naturais em larga escala. Nesse contexto, a terra é concebida principalmente como mercadoria e meio de produção, desvinculada de dimensões simbólicas, culturais ou espirituais. Tal perspectiva tende a concentrar renda, gerar desigualdades sociais e provocar impactos ambientais significativos, como degradação do solo, escassez hídrica e perda da biodiversidade. Além disso, historicamente, esse modelo tem avançado sobre territórios indígenas, tratando-os como obstáculos ao progresso, o que revela seu caráter excludente e colonial.

comunitários, culturais e ambientais.

Nesse modelo, o território não é apenas um recurso econômico, mas um espaço de vida, memória e continuidade histórica. A relação com a natureza é pautada pelo respeito e pela interdependência, e não pela exploração predatória.

Reconhecer essa perspectiva é fundamental para superar visões preconceituosas e construir uma sociedade mais justa, plural e sustentável. Em vez de questionar se os povos indígenas querem ou não desenvolvimento, é preciso perguntar: qual desenvolvimento, para quem? E a que custo?

> E nós buscando nosso espaço, nosso modo, não é fácil, a gente sabe que não é muito difícil, nós estamos com as casas nossas, na maioria de Taipas ainda, esperando também chegar esse desenvolvimento aí, que é a construção das casas, **Minha casa, Minha vida**, né? E... Esperando. (Cacique Nonato Atikum, 2026).

6.2 O VIVER SUSTENTÁVEL

A discussão sobre o viver sustentável, no contexto das comunidades indígenas, ultrapassa a dimensão estritamente ambiental, envolvendo modos de vida, relações com o território e a continuidade de práticas ancestrais. Trata-se de uma perspectiva que integra conhecimentos tradicionais e estratégias contemporâneas de convivência com o semiárido, evidenciando formas próprias de organização social e de manejo dos recursos naturais. Nesse sentido, o viver sustentável está diretamente relacionado à autonomia das comunidades, à preservação de seus saberes e à construção de alternativas que garantam a reprodução da vida em equilíbrio com a natureza.

Nesse cenário, o projeto Pira Atikum se apresenta como uma ação que integra ancestralidade, agroecologia e justiça ambiental, com o objetivo de fortalecer a organização comunitária e incentivar o uso sustentável dos recursos naturais. ver figura 02 a seguir:

Figura 07. Projeto Pira-Atikum



Fonte: A autora, 2026.

A centralidade da água no relato demonstra que o desenvolvimento indígena está diretamente ligado às condições concretas de existência. O acesso ao Rio São Francisco transforma radicalmente as possibilidades de produção, alimentação e autonomia, evidenciando que o desenvolvimento, para esses povos, está associado à capacidade de viver bem em seu território, com dignidade e segurança. Nesse sentido, iniciativas como o projeto Pira-Atikum ilustram uma alternativa concreta, ao articular geração de renda, segurança alimentar e uso sustentável dos recursos naturais, sem abrir mão dos saberes tradicionais.

Criticamente, é possível afirmar que o modelo do agronegócio universaliza uma única ideia de progresso, desconsiderando outras racionalidades e modos de vida. Ao fazer isso, deslegitima experiências como a indígena, classificando-as como atrasadas. Por outro lado, o modelo indígena tensiona essa lógica ao propor um desenvolvimento plural, que não se mede apenas por indicadores econômicos, mas pela qualidade das relações sociais, ambientais e culturais.

Portanto, não se trata de ausência de desejo por desenvolvimento entre os povos indígenas, mas de uma recusa em aderir a um modelo que historicamente os exclui e ameaça seus territórios. O que está em jogo é a possibilidade de coexistência de diferentes projetos de futuro, nos quais o desenvolvimento possa ser pensado de forma mais justa, sustentável e diversa.

As limitações estruturais enfrentadas pela comunidade Atikum Rodelas também se manifestam na dificuldade de acesso a recursos, serviços básicos e instrumentos institucionais, como destaca o entrevistado:

> A dificuldade maior é em captação de recursos mesmo. [...] Não temos pessoas qualificadas para preencher um edital. [...] Não temos agentes de saúde, não temos moradia. [...] Para conseguir uma bomba para irrigação é uma dificuldade, não temos irrigação suficiente. [...] Não temos cerca, o território é quase todo aberto. [...] O atendimento na saúde lá fora também é uma dificuldade. [...] A gente não tem esse recurso, essa parceria com o povo da saúde.”(Cacique Nonato Atikum, 2026).

A fala evidencia que as dificuldades enfrentadas pela comunidade Atikum Rodelas estão diretamente relacionadas à ausência de infraestrutura básica e à fragilidade no acesso a políticas públicas. A recorrência da expressão “não temos” revela um cenário de carência estrutural que abrange desde aspectos produtivos, como a falta de irrigação e equipamentos adequados, até dimensões institucionais, como a inexistência de profissionais qualificados para acessar editais e captar recursos. Além disso, a ausência de serviços essenciais, como agentes de saúde e atendimento adequado, aponta para um processo de negligência estatal que compromete as condições de vida no território.

Nesse contexto, observa-se que a limitação no acesso a instrumentos burocráticos — como editais e políticas de financiamento — não decorre de uma incapacidade da comunidade, mas de desigualdades históricas que dificultam sua inserção em mecanismos formais de desenvolvimento. Assim, a precariedade das condições materiais e institucionais reforça a dependência de iniciativas externas e evidencia a necessidade de políticas públicas que considerem as especificidades dessas populações. Dessa forma, a análise do depoimento permite compreender que as dificuldades não são isoladas, mas fazem parte de uma estrutura mais ampla de exclusão que impacta diretamente a autonomia e a sustentabilidade da comunidade.

As dificuldades enfrentadas pela comunidade Atikum Rodelas também se expressam no campo da permanência territorial e da reafirmação identitária. Nesse sentido, o cacique Nonato Atikum destaca os desafios relacionados tanto às condições materiais de vida quanto à resistência interna da própria comunidade em manter-se no território:

> É muito difícil de sobreviver aqui, porque é um lugar seco e a gente tem que viver da terra, mas precisa de irrigação, e nós não temos isso. [...] Uma grande dificuldade é conversar com o povo e fazer eles entenderem que têm que morar dentro do território. [...] A maioria quer morar na cidade [...] parece que sentem vergonha de morar aqui e defender seu território. [...] Eu, enquanto liderança, tenho muita dificuldade de convencer o meu próprio povo a vir morar dentro da aldeia. (Cacique Nonato Atikum, 2026).

A fala do Cacique evidencia que as dificuldades enfrentadas pela comunidade Atikum Rodelas não se restringem às condições materiais, como a escassez de recursos hídricos e a ausência de infraestrutura produtiva, mas se estendem ao campo simbólico e político da permanência no território. Essa dimensão da experiência indígena dialoga com Smith (2018), ao problematizar os efeitos históricos das estruturas coloniais sobre os povos indígenas, especialmente quando as condições sociais e materiais interferem na possibilidade de permanência e de reprodução de seus modos de vida. Nesse sentido, as dificuldades relatadas pelo Cacique não podem ser dissociadas das condições históricas que atravessam a relação entre povos indígenas, território e políticas públicas.

Observa-se a emergência de um movimento que pode ser compreendido como uma espécie de “fuga territorial”, no qual parte dos indivíduos opta por residir na cidade como estratégia de enfrentamento das adversidades vivenciadas na aldeia. Nesse ponto, as reflexões de Gonzaga (2022), em Decolonialismo Indígena, contribuem para problematizar a construção colonial de uma imagem fixa do indígena, frequentemente associada a formas específicas de habitação, costumes e modos de vida. Ao desconstruir os estereótipos que congelam os povos indígenas em uma imagem do passado, Gonzaga possibilita compreender que a identidade indígena não pode ser condicionada à permanência em espaços isolados ou exclusivamente aldeados. Desse modo, a saída de alguns membros da comunidade para a cidade, ainda que produza tensões no interior do grupo, não deve ser automaticamente interpretada como perda ou abandono da identidade indígena.

No entanto, essa dinâmica produz tensões internas, uma vez que, do ponto de vista da liderança, a permanência no território está diretamente associada à legitimidade da identidade indígena e à continuidade das práticas culturais. Essa relação entre território e identidade pode ser colocada em diálogo com Pacheco de Oliveira (2011), especialmente a partir de suas reflexões sobre territorialização e identidades indígenas. Nessa perspectiva, o território participa da organização social e da construção das identidades, mas estas são constituídas historicamente e não podem ser reduzidas a uma imagem fixa ou essencializada do indígena. Assim, a fala do Cacique revela uma tensão importante: de um lado, a permanência no território é compreendida como fundamental para assegurar a continuidade cultural; de outro, as próprias condições vivenciadas pela comunidade impulsionam parte de seus membros para outros espaços. Essa contradição evidencia que a experiência indígena contemporânea é marcada por diferentes formas de viver o pertencimento, sem que o deslocamento implique, necessariamente, o desaparecimento da identidade indígena.

Nesse contexto, o deslocamento para a cidade não representa apenas uma alternativa econômica, mas também evidencia os efeitos de um processo histórico de marginalização que fragiliza as condições de reprodução social no território indígena. Ao mesmo tempo, revela conflitos intracomunitários, nos quais diferentes compreensões sobre pertencimento, identidade e resistência entram em disputa. Assim, o relato do Cacique explicita um dilema central: enquanto a saída da aldeia pode ser entendida como estratégia de sobrevivência, ela também é percebida como um risco à manutenção da coletividade indígena, tensionando os limites entre adaptação e resistência.

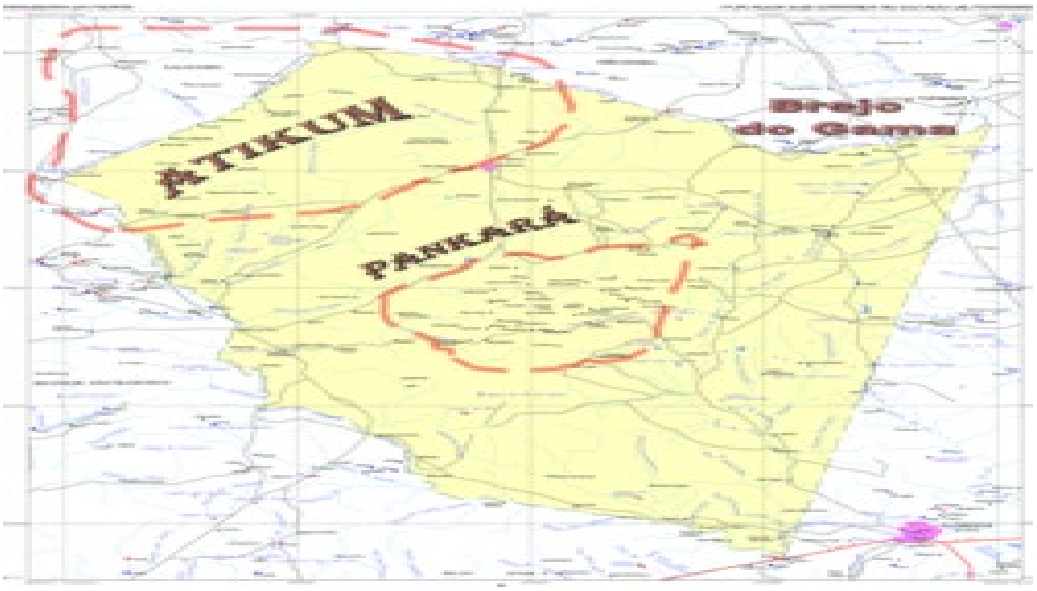
6.3 RESERVA INDÍGENA ATIKUM

A Reserva Indígena Atikum situa-se no município de Carnaubeira da Penha, no sertão do Estado de Pernambuco, e representa um importante território de resistência e ancestralidade do povo Atikum, também conhecido como Atikum-Umã. A origem do grupo está vinculada à Serra do Umã, localidade onde os próprios indígenas reconhecem como seu território tradicional e sagrado, carregado de

significados históricos, espirituais e culturais. O nome "Atikum" é associado por alguns relatos indígenas a um personagem mítico ancestral e, por fontes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a um grupo com o qual os Umã teriam se mesclado, sendo também grafado como "Aticum" ou "Araticum".

A atual configuração da região, com a presença de indígenas Pankará e Atikum, pequenos agricultores não-indígenas e fazendeiros na Serra do Arapuá. Para ilustrar melhor essa configuração territorial ver mapa a seguir:

Figura 08. Mapa Ilustrativo das áreas habitadas por indígenas Atikum e Pankará no município de Carnaubeira da Penha-PE.



Fonte: Wikipedia, (2025).

Conforme descreve o site da prefeitura de Carnaubeira da Penha-PE[19]:

> Segundo o Instituto Socioambiental, “a Serra do Arapuá possui 47 núcleos populacionais denominado pelos indígenas de aldeias[20], entre eles a Serra da Cacaria, que geograficamente se distingue dos demais por ser um relevo independente”. Nestas aldeias habitam índios Pankará, que estão em processo de territorialização, pequenos agricultores não-índios e médios fazendeiros. Segundo o IBGE, também habita na Serra do Arapuá uma

[19] História - Prefeitura de Carnaubeira da Penha.

[20] O termo “aldeia” não é uma criação original dos povos indígenas, mas sim uma designação imposta durante o período colonial português, sobretudo no contexto dos aldeamentos missionários organizados por jesuítas e pelo Estado colonial com fins de catequese, controle e sedentarização dos povos originários. Essa nomenclatura foi mantida ao longo do tempo por instituições governamentais e órgãos indigenistas, sendo incorporada em registros oficiais e no discurso público. Embora hoje algumas comunidades indígenas se apropriam do termo como forma de resistência e identidade, é fundamental reconhecer que sua origem remonta a uma estrutura de dominação externa e não a uma autodenominação indígena.

comunidade quilombola, chamada Tiririca dos Crioulos.

Na Serra do Umã e seus arredores, Reserva Indígena Atikum, onde o povo vive majoritariamente da agricultura de subsistência. No entanto, reduzir essa presença a uma nota estatística “Na Serra Umã está a Reserva Indígena dos Índios Atikum, que vivem da agricultura de subsistência[21] ignora o profundo significado cultural, histórico e espiritual que esse território representa para os Atikum. A reserva não é apenas um espaço geográfico: é o último reduto de uma história que resiste a ser apagada.

Frente a tudo isso, é necessário desnaturalizar as narrativas que justificam a invasão colonial do sertão. Além do mais, os registros históricos, quando não lidos de forma crítica, podem funcionar como instrumentos de apagamento. A luta dos Atikum, Pankará e quilombolas revela que os territórios do sertão são, ainda hoje, palcos de disputas históricas não resolvidas entre o direito consagrado nas leis dos brancos e o pertencimento ancestral que nenhuma escritura pode apagar.

A presença dos Atikum na região é anterior ao reconhecimento formal do território. Os primeiros registros administrativos do governo federal datam da década de 1940, quando o SPI criou, em 1949, o Posto Indígena Padre Nelson na localidade da Aldeia Alto da Serra, na Serra do Umã. No entanto, foi apenas em 1987 que se deu o reconhecimento oficial da Terra Indígena Atikum pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), após um longo processo de mobilização e resistência, diante de conflitos com posseiros e pressões fundiárias externas.

A Terra Indígena Atikum, atualmente, possui uma área de aproximadamente 15.276 hectares, sendo composta por diversas aldeias distribuídas pelo território. Entre elas, destacam-se: Alto da Serra, Casa de Telha, Estreito, Caxuar, Tupã, Angico, Areia dos Pedros, Oiticica, Lagoinha, Baixão, Samambaia, Olho d’Água do Padre, Sabonete, Engenho Velho, Paus Branco, Jatobá, Jacaré, Bom Jesus, Boa Vista e Lagoa Cercada, Baixão.

O território Atikum, apesar de oficialmente demarcado, ainda enfrenta desafios em relação à posse plena da terra, aos conflitos históricos internos e à garantia de políticas públicas que respeitem o modo de vida tradicional. A relação com a terra ultrapassa a dimensão produtiva; ela é compreendida como espaço sagrado, onde se reafirma a identidade indígena, os vínculos familiares e os saberes ancestrais. Nesse

[21] Disponível em: https://carnaubeiradapenha.pe.gov.br/historia/, 2025.

sentido, a Reserva Indígena Atikum representa não apenas um espaço físico, mas um território de memória, resistência e continuidade cultural do povo Atikum.

6.3.1 Ante a tudo isso: território usurpado, história e memória de Carnaubeira da Penha

A trajetória de invasão do sertão nordestino, sobretudo das regiões que hoje correspondem ao sertão de Pernambuco e Bahia, revela um processo violento de usurpação dos territórios originários, apagamento das presenças indígenas e negação sistemática de direitos. Conforme está descrito no site da prefeitura de Carnaubeira da Penha[22]:

> A ocupação do território começou no ciclo do gado, que iniciou nesta região após a expulsão dos holandeses (1654), a partir da Casa da Torre. Os Garcia D´Ávila concederam grandes extensões de terra a seus familiares pelos vales do São Francisco e Pajeú, estabelecendo as primeiras fazendas. Estas ocupações enfrentaram a resistência dos índios que viviam no Vale do Pajeú, do Piancó e do Piranha entre 1694 e 1702, na chamada “guerra dos bárbaros”. Esta resistência fez com que muitos abandonassem suas fazendas. A mando da Casa da Torre, o fazendeiro do São Francisco, o coronel Manoel Araújo de Carvalho, combateu os índios e retomou as terras. Os fazendeiros e vaqueiros tornaram a ocupá-las (Site da Prefeitura de Carnaubeira da Penha, s. d.).

Como descrito anteriormente a história oficial frequentemente retrata esse avanço como civilizatório, quando, na verdade, trata-se de um projeto de expansão territorial assentado na expropriação e na destruição das formas de vida que ali existiam muito antes da chegada dos colonizadores. Segundo Silva[23] (2024) que denuncia como os indígenas foram explorados como força de trabalho e como suas práticas culturais foram historicamente reprimidas e estigmatizadas. Ela propõe que, diante dessa realidade, é urgente discutir os aspectos culturais indígenas no contexto pernambucano, não só como forma de reparação histórica, mas também como valorização da diversidade cultural e espiritual dos povos originários.

> Em uma análise histórica, é possível evidenciar que por muitos anos essas comunidades indígenas foram perseguidas e discriminadas, sendo, em muitos casos, expulsas de seus próprios territórios que seriam seus por

[22] Disponível em https://carnaubeiradapenha.pe.gov.br/historia/, (2025).
[23] Silva, Ana Maria de Barros da *et al*.,. Rituais e identidades indígenas no sertão do Rio São Francisco, 2024.

> direito. Inerente a isso, devido as muitas violências que vinham sido vivenciadas por esses povos, ficou então notório que muitos deles se dispersaram, buscando lugares distantes em que eles estivessem seguros e, sobretudo, isentos de tamanha perseguição (Damasco; Antunes; Azevedo, 2020).
> Enquanto muitos outros estiveram submetidos ao trabalho nos engenhos, ou em muitas fazendas do Pernambuco. Durante essa época, as manifestações culturais e a prática de rituais desses povos eram duramente reprimidas, uma vez que a sociedade caracterizava como sendo algo demoníaco e que atraia apenas coisas ruins, emerge então a necessidade de discutir a respeito dos aspectos culturais dos indígenas que coabitavam no Pernambuco (Silva, 2024, p. 20).

A violência institucionalizada se aprofundou com o apoio armado da elite colonial. O fazendeiro Manoel Araújo de Carvalho, sob ordem da Casa da Torre, reprimiu os indígenas, permitindo a retomada das terras pelos vaqueiros e fazendeiros Silva (2024). Este episódio ilustra o papel central da violência no processo de fundação das grandes propriedades e desmonta a narrativa que tenta naturalizar a presença dos colonos no sertão como desbravadores de “terras vazias”.

Já no século XIX, o Estado Imperial acentuou esse processo com a promulgação da Lei de Terras de 1850, que consolidou a privatização das terras e excluiu os povos indígenas e as populações tradicionais do acesso à propriedade legal. Com a extinção formal dos aldeamentos indígenas em Pernambuco, entre 1860 e 1880, os povos originários foram forçados a se refugiar em áreas de difícil acesso, como as serras do Umã e do Arapuá. Esse deslocamento não foi voluntário, mas consequência direta da política indigenista que visava integrar ou eliminar os indígenas da nova ordem territorial e produtiva. Conforme descrito a seguir:

> A partir da Lei Imperial do Registro de Terras de 1850 iniciou-se a legalização das propriedades. O governo imperial extinguiu os aldeamentos indígenas em Pernambuco entre 1860 e 1880 e os povos indígenas que habitavam a região se deslocaram para locais de difícil acesso, como as serras de Umã e Arapuá (site prefeitura de Carnaubeira da Penha, s. d.).

A criação dos distritos e municípios, como o de Carnaubeira da Penha, em 1991, consolidou oficialmente uma estrutura territorial que já havia sido construída sobre o esvaziamento forçado das presenças indígenas. O nome do município que remete à uma Palmeira da vegetação local[24] e sua padroeira católica “Nossa Senhora

[24] A carnaubeira (*Copernicia prunifera*) é uma palmeira nativa e endêmica do Brasil, amplamente encontrada na região semiárida do Nordeste, sobretudo nos estados do Piauí, Ceará, Pernambuco, Paraíba, Bahia e Rio Grande do Norte. Adaptada ao clima seco da Caatinga, possui folhas em formato de leque recobertas por uma cera natural, altamente valorizada na indústria alimentícia, cosmética e de polidores. Conhecida como "árvore da vida", oferece múltiplos usos: a cera extraída das folhas é exportada mundialmente; o tronco é utilizado como madeira resistente; e as folhas servem para o

da Penha” são símbolos da reconfiguração cultural imposta à região. A economia da pecuária e da agricultura de subsistência, mencionada nos registros oficiais, ignora que os povos indígenas, como os Atikum, já praticavam esses modos de vida muito antes da chegada dos colonizadores.

Conforme descrito do site da Prefeitura de Carnaubeira da Penha:

> Pela Lei Municipal nº 02, em 11 de Abril de 1896 o prefeito de Floresta, o coronel Casé, criou o distrito da Penha, a partir de uma povoação existente na região. Chamava-se Penha em homenagem à padroeira, Nossa Senhora da Penha. O povoado vivia principalmente da pecuária bovina e caprina e da agricultura de subsistência (feijão, algodão, milho, arroz, mandioca e batata-doce). Segundo a lei municipal nº 2, de 19 de Janeiro de 1948 foi criado no município de Floresta o distrito de Carnaubeira, nome dado devido à quantidade de Carnaúbas existente na região (site Prefeitura de Carnaubeira da Penha, s. d.).

O relato do seu José do Pífano e de dona Eva descreve a transição de vida de sua família que deixou uma região marcada pela escassez extrema, onde a rotina era dominada pela dificuldade de acesso à água (frequentemente salobra e distante) e pelo trabalho árduo na roça. A experiência narrada pelos interlocutores aproxima-se das reflexões de Edson Silva (2023) acerca dos processos de mobilidade vivenciados pelos povos indígenas, os quais não podem ser compreendidos apenas como deslocamentos espaciais, mas devem ser analisados considerando as condições históricas, sociais e econômicas que os produziram. Nesse sentido, a saída da região de origem aparece no relato não como uma ruptura desvinculada de sua trajetória, mas como uma resposta às condições de escassez e às dificuldades que atravessavam o cotidiano familiar.

Os narradores comparam o sofrimento do passado com a vida atual, que consideram um "paraíso" devido à abundância e facilidade de recursos. Essa comparação entre o passado de privações e as condições encontradas no novo espaço evidencia que o deslocamento também esteve relacionado à busca por melhores condições de existência, revelando como as experiências territoriais são atravessadas pelas possibilidades concretas de sobrevivência e reprodução da vida.

Embora sintam saudade da família que ficou, afirmam que não desejam retornar às condições anteriores. A saudade expressa pelos narradores, portanto, não significa necessariamente o desejo de retorno ao território ou às condições de vida

artesanato local indígena.

anteriormente experimentadas, mas revela a permanência de vínculos afetivos e familiares que continuam articulando passado e presente. Essa dimensão da memória permite compreender que o deslocamento não elimina as relações construídas com o lugar de origem, mas produz novas formas de relação com a própria trajetória e com as experiências vivenciadas.

Por fim, mencionam a mudança no comportamento das novas gerações em relação ao trabalho e a preservação de costumes culturais, como o toque do pífano, que mantém viva a memória de suas origens. A permanência do toque do pífano, mesmo diante das transformações percebidas pelos narradores nas novas gerações, evidencia que as práticas culturais podem atuar como mecanismos de continuidade da memória e de reafirmação identitária. Essa perspectiva dialoga com Gonzaga (2022), ao compreender a reexistência indígena não como mera permanência estática de práticas do passado, mas como capacidade de reelaborar e manter referências culturais diante das transformações sociais. Assim, o pífano assume, no relato, uma dimensão que ultrapassa sua expressão musical, constituindo-se como elemento de transmissão da memória e de conexão entre gerações.

6.3.2 O que a Serra-Umã tem para contar: terra ancestral, reserva mãe e a história do povo Atikum

A Serra do Umã[25], não é apenas um acidente geográfico no Sertão nordestino, mas é, sobretudo, o coração espiritual, histórico e identitário do povo Atikum. Ali, a memória coletiva se entrelaça à terra, à vegetação, às pedras e aos caminhos trilhados por gerações. Conhecida como reserva mãe, essa região abriga mais do que moradias: guarda saberes ancestrais, histórias de resistência, práticas de cuidado com a terra e uma cosmovisão profundamente conectada com o território.

A partir desta perspectiva propõe revisitar o papel da Serra como símbolo de pertencimento e lugar de origem do povo Atikum, refletindo sobre sua importância enquanto terra ancestral e fonte de memória viva. Através de relatos, documentos históricos e vivências narradas por anciãos e lideranças indígenas, buscamos

[25] Ressalta-se que, ao mencionar a Serra do Umã (conforme denominação local), não se está fazendo referência apenas à formação geográfica em si, mas a todo o território indígena que a circunda. Trata-se de um espaço ampliado, que abrange dimensões históricas, culturais, espirituais e de uso tradicional, sendo compreendido pelos povos indígenas como parte integrante de seu território de vida, e não apenas como um elemento físico isolado.

compreender como esse território continua a falar mesmo diante das tentativas históricas de silenciamento e deslocamento. Afinal, o que a Serra tem para contar é, também, o que o Brasil precisa ouvir: a história de um povo que resiste, lembra e pertence.

A partir do relato de Maria de Fatima, observa-se uma narrativa transmitida por sua mãe, Antônia, sobre sua bisavó, identificada como uma mulher indígena que teria sido capturada ainda jovem, no mato, de forma violenta, inclusive com o uso de cães. Após ser levada para a casa-grande, foi mantida sob domínio dos responsáveis pela fazenda. Além disso, segundo a memória transmitida, um dos capatazes da fazenda afirmou que, quando ela crescesse, se casaria com ela, o que evidencia que se tratava de uma criança à época dos acontecimentos.

> Mãe contava que a minha bisavó... ela... era indígena... foi pegando o mato ainda menina... era uma criança. Quando chegaram com ela na casa grande... o meu bisavô falou para os patrão que ele queria casar com ela. Na época minha minha mãe conta que a minha bisavó ela foi pegando o laço... pega de cachorro que o povo fala né... os cachorros acoam a pessoa... a pessoa fica encurralado e aí ela foi pega dessa forma. Lá no... em floresta né... que hoje é... Carnaubeira da penha que antes era distrito de floresta. (Maria de Fatima[26], 2026)

Esse relato permite problematizar práticas recorrentes no processo de colonização e ocupação territorial no Brasil, marcadas pela violência sistemática contra povos indígenas, especialmente mulheres e crianças. A narrativa de Maria de Fátima, transmitida pela memória familiar, recupera uma experiência de violência que ultrapassa a dimensão individual e permite refletir sobre as relações de poder estabelecidas nos processos de ocupação dos territórios indígenas. Nesse sentido, as reflexões de Darcy Ribeiro (2017) contribuem para compreender que a história da formação da sociedade brasileira foi marcada por processos de conquista, expropriação e desestruturação das populações indígenas, nos quais a violência constituiu um elemento recorrente das relações estabelecidas entre colonizadores e povos originários.

Os relatos de Maria de Fátima (2026) e da senhora Albertina[27] (2026)

[26] Entrevista concedida por Maria de Fatima à autora, em Assentamento Safra, Santa Maria da Boa Vista - PE, no dia 15 de Maio de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

[27] A entrevistada, uma anciã de 92 anos, é avó da pesquisadora, mãe do pajé Elias Baião, pai da pesquisadora. Sua narrativa constitui uma memória familiar e comunitária, marcada pelas experiências vividas no território indígena, pelos saberes tradicionais e pelas lembranças transmitidas entre gerações. A relação de parentesco é apresentada como parte da trajetória da pesquisa e da posição

evidenciam que a captura, a submissão e a imposição de relações conjugais estavam inseridas em dinâmicas de poder profundamente desiguais, nas quais os corpos indígenas, especialmente os femininos, eram submetidos a diferentes formas de dominação e violência. Nesse aspecto, a narrativa também evidencia uma dimensão de gênero da violência colonial, uma vez que o corpo da mulher indígena aparece submetido simultaneamente às relações de dominação étnica e de gênero. A imposição da captura e do casamento, conforme preservada na memória familiar, revela como a violência colonial também se manifestava na tentativa de controlar corpos, vínculos familiares e possibilidades de reprodução social dos povos indígenas.

Essa compreensão dialoga diretamente com discussão desenvolvida anteriormente pela própria pesquisadora em “A Dentes de Cachorro: violência colonial e controle territorial sobre mulheres indígenas no Semiárido brasileiro” (Silva, 2025), na qual a captura de mulheres indígenas é analisada como uma prática relacionada não apenas à violência de gênero, mas também às estratégias de controle territorial e de desestruturação das redes de autonomia e resistência dos povos indígenas. A aproximação entre aquele estudo e estes relatos evidencia que a memória familiar preserva experiências que permitem compreender como a violência colonial esteve historicamente articulada ao controle dos corpos indígenas, especialmente femininos, às disputas e ao controle territorial, à imposição de relações de poder e às tentativas de apagamento das identidades, memórias e formas de organização dos povos indígenas.

Ao mesmo tempo, essas memórias revelam que tais experiências não se encerram no passado, mas permanecem inscritas nas trajetórias familiares e coletivas, sendo reelaboradas como memória, resistência e reexistência pelas gerações seguintes. Além disso, a narrativa dialoga com outros registros históricos que apontam que mulheres indígenas, crianças e mães com seus filhos estavam entre os principais alvos dessas violências, em função de sua maior vulnerabilidade diante das frentes de expansão colonial. Tais práticas evidenciam não apenas a expropriação territorial, mas também formas de violência física, simbólica e cultural que marcaram profundamente a história desses povos.

As narrativas dos anciãos indígenas revelam não apenas lembranças de

---

da pesquisadora enquanto sujeito pertencente ao povo estudado. Entrevista concedida por Albertina à autora, em Assentamento Safra Santa Maria da Boa Vista - PE, no dia 26 de Julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

experiências individuais, mas também marcas de processos históricos que atravessaram a vida dos povos originários. A oralidade, nesse sentido, possibilita acessar acontecimentos que muitas vezes não aparecem nos registros oficiais, trazendo à tona memórias de violência, deslocamentos e relações assimétricas construídas ao longo do tempo. A fala de Albertina (2026) apresenta uma memória familiar relacionada à trajetória de sua avó, evidenciando como essas histórias permanecem presentes na memória coletiva e revelam as complexidades dos encontros entre diferentes grupos no território.

> É porque minha bisavó foi pegada no mato, de dentro de cachorro, e acabou caindo legítima. Meu avô andava no cavalo campiano. andava ele, É Zé Antônio, o pai de pai. Eles avistaram um bocado de caboclo brabo. dentro dos siboar[28]. Aí quando eles viram o cachorro, eles saíram correndo. E aí ficou uma frangotinha. [...] Engachada. Meu avô desceu e pegou ela com o gibão. Enrolou e colocou ela na lua da cela e carregou. Chegou em casa, trancou ela no quarto, bem novinha. Só quem entrava era ele. Ela tinha uns dez anos. Levava comida, levava água. ela com uma sainha de croa, era braba. [...]. (Albertina, 2026).

A narrativa apresentada por Albertina (2026) evidencia uma memória marcada por relações de dominação e pela violência presente nos processos históricos de contato envolvendo povos indígenas e grupos não indígenas. A expressão “caboclo brabo”, presente em sua fala, revela uma classificação construída a partir de uma visão externa que historicamente associou os povos indígenas à ideia de selvageria ou ausência de civilização, produzindo representações que contribuíram para a marginalização desses sujeitos. Entretanto, quando analisada a partir da perspectiva da história oral, essa narrativa permite compreender não apenas o acontecimento relatado, mas também os sentidos atribuídos pela comunidade à própria trajetória de resistência e sobrevivência.

A lembrança da captura de sua bisavó, ainda criança, revela as marcas de um passado atravessado por violência e ruptura, mas também demonstra como essas experiências foram preservadas pela memória familiar. Registrar essa fala não significa reproduzir as interpretações presentes no relato sem reflexão, mas compreender como essas memórias foram construídas, transmitidas e ressignificadas pelas gerações seguintes. Nesse sentido, a narrativa pode ser compreendida à luz das discussões propostas por Silva (2025), ao abordar a violência colonial direcionada

[28] O termo “siboar” é utilizado para designar o interior do mato, especialmente áreas mais fechadas da caatinga, caracterizadas pela vegetação densa e de difícil acesso.

às mulheres indígenas, muitas vezes marcada por práticas de captura, domesticação e controle de seus corpos e modos de vida. Tais processos, historicamente naturalizados, evidenciam relações profundamente assimétricas de poder, nas quais mulheres indígenas foram submetidas a múltiplas formas de violência. Assim, a narrativa de Albertina constitui uma fonte fundamental para compreender as experiências indígenas, suas dores históricas e os processos de resistência que permanecem na construção das identidades coletivas.

6.3.3 Do Brabo ao Manso: memórias, tempo e resistência na narrativa de uma anciã de 92 anos

A memória dos povos indígenas é constituída por experiências vividas, narradas e compartilhadas entre gerações. Mais do que recordar acontecimentos do passado, as narrativas das anciãs e dos anciãos revelam modos de existir, estratégias de sobrevivência e relações profundas com o território. Entre o povo Atikum, a lembrança do período em que a alimentação era retirada da Caatinga evidencia não apenas as dificuldades enfrentadas, mas também os conhecimentos construídos sobre as plantas, os ciclos da natureza e as formas coletivas de resistência diante das adversidades.

A expressão “brabo[29]”, na sua memória, não representa apenas algo difícil ou hostil; ela carrega o significado de uma alimentação produzida em tempos de escassez, quando era necessário recorrer aos recursos disponíveis no mato para garantir a sobrevivência. O “brabo” era alimento de resistência, preparado a partir de matérias-primas encontradas na Caatinga, como o miolo da macambira, o xiquexique, sementes e outros elementos da flora sertaneja. Esse conhecimento, transmitido principalmente pelas mulheres, envolvia técnicas de coleta, preparo e transformação dos alimentos para retirar o amargor e torná-los consumíveis.

[29] O termo brabo, na narrativa da entrevistada, refere-se à alimentação buscada em períodos de intensa escassez, quando os povos indígenas recorriam aos recursos disponíveis na caatinga para garantir a sobrevivência. Entre esses alimentos estavam a mancambira (Bromelia laciniosa Mart. ex Schult. f.), planta da família Bromeliaceae cujo miolo era utilizado como alimento; a mucunã (Dioclea grandiflora Mart. ex Benth.), semente tradicionalmente preparada para consumo; o umbu (Spondias tuberosa Arruda Câmara), fruto nativo da caatinga; o catulé (Syagrus cearensis Noblick), palmeira produtora de frutos utilizados na alimentação; e o oiti, denominação popular que pode variar regionalmente, sendo associado em algumas áreas do semiárido ao oiti-da-caatinga (Licania rigida Benth.). A identificação desses elementos considera os nomes populares utilizados pela comunidade, preservando a forma como foram mencionados pela entrevistada.

A narrativa de uma senhora Atikum, de 92 anos, revela a trajetória de uma infância marcada pelo trabalho, pelo cuidado com a família e pela aprendizagem dos saberes tradicionais. Sua lembrança apresenta o cotidiano de uma menina que, ainda criança, auxiliava a mãe no preparo do alimento, enfrentando as limitações impostas pela seca e pela ausência de recursos. A experiência narrada evidencia que os conhecimentos adquiridos durante a infância estavam diretamente relacionados às necessidades concretas de sobrevivência e às relações estabelecidas com o território, uma vez que saber identificar, coletar, preparar e utilizar os recursos disponíveis na Caatinga constituía parte fundamental da vida cotidiana.

Ao narrar a passagem "do brabo ao manso[30]", ela evidencia uma transformação vivida por sua família: da busca pela sobrevivência no mato, utilizando os alimentos da Caatinga, para a conquista de melhores condições de vida por meio do trabalho e da organização familiar. Essa passagem também revela que os saberes associados ao território não devem ser compreendidos apenas como respostas à escassez, mas como conhecimentos construídos historicamente e transmitidos entre gerações. Nesse sentido, a narrativa de Albertina aproxima-se das reflexões de Ailton Krenak e Campos (2021), ao possibilitar compreender a relação dos povos indígenas com seus territórios para além de uma dimensão estritamente utilitária, envolvendo modos próprios de conhecer, viver e estabelecer relações com o mundo.

> Eu lembro quando eu me criei. Eu tinha idade dez anos. Aí eu ajudava muito a minha mãe. [...] eu tenho vergonha de contar. [...] mas eu me criei comendo brabo do mato. [...] meu pai ia pro mato minha fia arrancava macambira. [...] fazia aquele certão de macambira, mãe trazia, descapiava, ai cortava, pelava, pisava, ai botava na peneirinha e ia espremer, ia catar as penuja, mexia o angu pra nos comer amaiguento as vezes só com sal, me criei no brabo.[...] ai eu ia mais mãe pro mato. [...] arrancava a bicha (macambira) no mato assim, caiu dentro com a canaviozão[31]. Eu sozinha mais ela. Ela caiu ficou se tremendo emborcada. [...] eu ia pra arrancar ela, tava pregada nos espinhos. [...] Aí eu fui, peguei o facão, aí saí cortando tudo debaixo dela, aí peguei ela assim, apanhei ela, botei debaixo de um pé de

[30] O termo manso, na narrativa da entrevistada, refere-se à alimentação tradicional presente no cotidiano dos povos indígenas, composta pelos alimentos obtidos por meio da caça, do cultivo e dos conhecimentos construídos no território. Entre esses alimentos estavam a caça do mato, como o veado e outros animais da caatinga, além do andu (Cajanus cajan (L.) Millsp.), do milho (Zea mays L.), da fubá de milho e da farinha, alimentos produzidos e preparados a partir das práticas alimentares tradicionais. O manso, portanto, representa uma alimentação vinculada à disponibilidade dos recursos do território e aos saberes ancestrais de produção, coleta, preparo e consumo.

[31] O termo canavial, mencionado pela entrevistada também como canaviar, refere-se a uma grande concentração de macambira existente na caatinga. Diferente do sentido comum associado ao cultivo de cana-de-açúcar, a palavra, na narrativa indígena, indica um espaço onde havia uma quantidade abundante dessa planta, utilizada como recurso alimentar em períodos de escassez.

> pereiro, e ela desmaiada, ismuricida, tava morrendo de fome minha mãe. [...] Dei água a ela, e ela foi cobrando[32], cobrando, e eu disse: mãe, dá pra caminhar? Ela disse: dá, mas vamos pra casa. [...] Quando chegamos na casa, meu pai tinha chegado da serra, tinha matado dois viados[33]. [...] Aí eu contei a história, pai, minha mãe caiu no canaviar, ele disse, pois agora não vai cair mais não. [...] A gente estava comendo farinha e sustentou. Farinha e milho. Nem comeu mais brabo, nem faltou mais comida não. [...] Eu fiquei ajudando a mãe, trabalhando ajudando ela. [...] Aí foi criando o fio dela, ajeitando até que ficou dono de si e tudo. [...]. (Albertina, 2026).

A narrativa de Albertina (2026) evidencia a importância das memórias dos mais velhos, especialmente dos anciãos indígenas, como guardiões de conhecimentos, experiências e acontecimentos que constituem a história de um povo. A centralidade atribuída à memória dos mais velhos dialoga com a perspectiva de Smith (2019), ao defender a valorização dos conhecimentos e das experiências indígenas diante das formas coloniais de produção e legitimação do conhecimento. Nesse sentido, a fala de Albertina não se apresenta apenas como uma lembrança pessoal, mas como uma forma de produção e transmissão do conhecimento a partir da experiência indígena. Essa compreensão também se aproxima das reflexões de Almeida (2010), ao evidenciar a necessidade de reconhecer os povos indígenas como sujeitos históricos, cujas experiências, conhecimentos e formas próprias de organização permaneceram presentes mesmo diante dos processos de colonização e das narrativas que historicamente contribuíram para sua invisibilização. No relato de Albertina, a memória do cotidiano, dos alimentos da Caatinga e dos saberes aprendidos com sua mãe reafirma essa presença indígena como experiência histórica viva, transmitida entre gerações.

Sua fala revela não apenas as práticas alimentares tradicionais e os saberes relacionados ao uso dos recursos da caatinga, mas também as marcas deixadas pelos períodos de intensa escassez de alimentos vivenciados por sua geração. Ao afirmar que sente vergonha de lembrar e contar essa experiência, a narradora revela a dimensão dolorosa dessa memória, marcada pelo sofrimento, pela fome e pelas

[32] O termo “cobrando”, na fala da entrevistada, possui o sentido de recuperar-se de um estado anterior. No contexto narrado, refere-se ao momento em que a pessoa estava desmaiada e, aos poucos, foi cobrando, ou seja, foi retornando à consciência, recuperando os sentidos.

[33] O termo “veados” refere-se a animais silvestres típicos da caatinga, pertencentes à família Cervidae. Entre as espécies mais comuns na região destacam-se o veado-catingueiro (Mazama gouazoubira) e o veado-mateiro (Mazama americana). Esses animais integram a fauna local e, historicamente, tiveram papel importante como fonte de alimento para populações indígenas e rurais em contextos de subsistência.

dificuldades enfrentadas para garantir a sobrevivência. A expressão “tenho vergonha de contar” revela ainda que determinadas memórias permanecem atravessadas por sentimentos de dor e silenciamento, o que reforça a importância da história oral como possibilidade de trazer à narrativa experiências que, durante muito tempo, permaneceram restritas ao âmbito familiar ou foram pouco reconhecidas nas narrativas históricas mais amplas. Nesse sentido, a memória de Albertina pode ser compreendida também à luz das reflexões de Maurice Halbwachs (2006), para quem as lembranças individuais são construídas e reelaboradas no interior de relações e referências coletivas. A experiência narrada, embora pertença à trajetória particular da entrevistada, remete a condições compartilhadas por uma geração e, portanto, ultrapassa a dimensão estritamente individual.

Entretanto, registrar essas lembranças é fundamental para compreender as estratégias de resistência construídas pelos povos indígenas, valorizando suas formas de conhecimento, suas relações com o território e suas experiências históricas. Nesse aspecto, a narrativa de Albertina também dialoga com Toledo e Barrera-Bassols (2015), ao evidenciar que os saberes relacionados à alimentação, à coleta e ao uso dos recursos da Caatinga constituem conhecimentos construídos historicamente e transmitidos entre gerações. O conhecimento sobre a macambira, sobre os períodos de escassez e sobre as formas de preparo dos alimentos revela uma relação entre memória, território e saberes tradicionais, na qual a experiência acumulada por uma geração constitui referência para as seguintes. Nesse sentido, a memória narrada por Albertina também pode ser compreendida como uma forma de reexistência, na medida em que preserva conhecimentos e experiências que permanecem significativos para a continuidade cultural do povo Atikum. A perspectiva de Gonzaga (2022) sobre a reexistência indígena contribui para compreender que a permanência desses saberes não representa simplesmente a conservação de práticas do passado, mas a capacidade de reelaborá-las e transmiti-las em diferentes contextos históricos.

A memória de Albertina, portanto, ultrapassa a dimensão individual e se constitui como patrimônio coletivo, permitindo que as novas gerações conheçam não apenas as dificuldades enfrentadas no passado, mas também a força, a sabedoria e a capacidade de resistência presentes nessas trajetórias. Assim, ao recordar o “brabo”, o trabalho realizado ainda na infância, o cuidado com a mãe e os conhecimentos relacionados aos alimentos da Caatinga, Albertina não apenas rememora um período

de escassez, mas reinscreve essas experiências na história coletiva do povo Atikum, reafirmando a importância dos saberes ancestrais como elementos de memória, identidade e continuidade cultural.

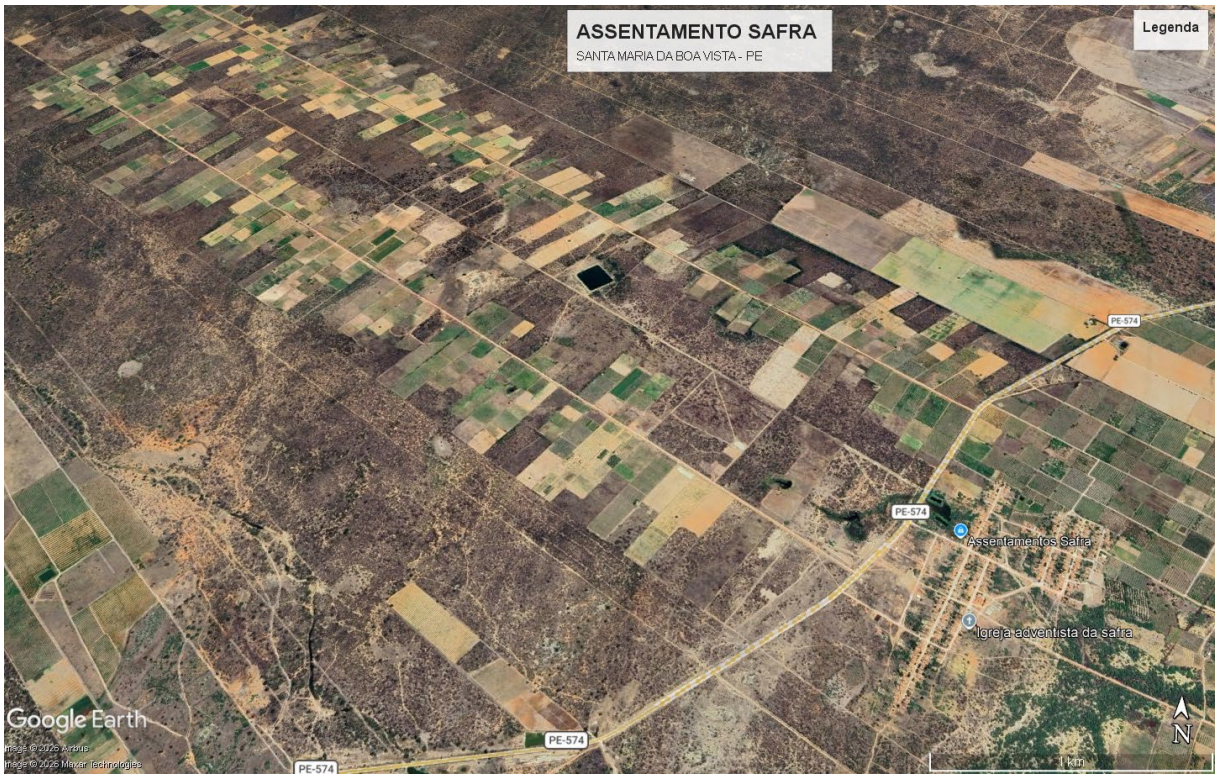
6.4 ASSENTAMENTO SAFRA: DE MIGRANTES A ASSENTADOS DA REFORMA AGRÁRIA

O Assentamento Safra está situado na zona rural do município de Santa Maria da Boa Vista, no Estado de Pernambuco. Exemplo regional importante, é fruto das lutas por justiça social do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. A fazenda Safra foi reivindicada em 1995 pelo movimento dos trabalhadores rurais, direcionada a um aglomerado de três mil famílias que, anteriormente, viviam marginalizadas, sem acesso ao trabalho, à terra, à saúde e à educação. Pessoas oriundas de aldeias indígenas, quilombolas, posseiros, meeiros e nômades.

A fazenda Safra já era considerada improdutiva. A partir de 1995, passou a ser chamada de Assentamento Safra, localizado no sertão pernambucano, às margens do Rio São Francisco, essas famílias viram nesse assentamento o começo do desvencilhar da pobreza e da fome, na busca por justiça social. Para o MST, a principal forma de transformação era lutar pelo fim dos latifúndios. O MST surge em um contexto de profundas desigualdades sociais e concentração fundiária no Brasil. A origem do movimento está relacionada à necessidade de reforma agrária e à organização dos trabalhadores rurais para lutar por seus direitos (Stédile e Fernandes, 2012).

O mapa a seguir apresenta a configuração atual do Assentamento Safra, permitindo a visualização de sua organização territorial e espacial no contexto contemporâneo.

Figura 09. mapa do Assentamento Safra



Fonte: Google Earth,2026.

Como aponta Darcy Ribeiro (2017), a formação social brasileira produziu “magotes de desajustados”, ou seja, amplos contingentes populacionais historicamente excluídos dos processos de desenvolvimento econômico e social. Nesse sentido, é possível compreender que muitos dos sujeitos hoje inseridos nos assentamentos da reforma agrária são herdeiros diretos desse processo de exclusão estrutural.

Trata-se, em grande medida, de populações desalojadas ao longo da história, cuja trajetória está marcada pela expropriação de terras e pela marginalização social. Esses grupos foram continuamente deslocados de seus territórios, sendo inseridos em relações de trabalho precárias, como o sistema de meação, além de vivenciarem condições de vulnerabilidade socioeconômica. como descreve Maria Albertina, indígena do povo Atikum e moradora do Assentamento Safra em entrevista:

> É [...] a gente saiu de lá por causa da dificuldade, né [...] e não tinha da pessoa trabalhar [...] lá só trabalhava em ano em ano [...] só só virava em ano em ano também [...] aí a gente [...] veio para a Ilha Grande [...] aí a gente morou na Ilha Grande uns tempos [...] depois lá não deu certo [...] a gente foi lá para [...] para a passagem [...] lá para Gilberto [...] aí trabalhamos lá um tempo [...] aí de lá vinha [...] de lá

> vinha para o Serrote [...] aí do Serrote [...] a gente veio para a Baixinha [...] que é aqui em Ceridã [...] aí em Ceridã. Ainda fomos para o projeto do Brigida e a gente veio para cá, aí ainda hoje estamos por cá. Nem contar que nós fomos trabalhar até em Santana do Sobrado [...] eu rodei o mundo todo, minha filha, para me apoiar aqui, graças a Deus, pela minha glória de Jesus. Nós moramos também, fomos trabalhar também na Manga de Baixo, olha aí, limpando arroz, cortando arroz, mudando cebola, pagar o dinheirinho, né, pra fazer a feira, e fazer o quê? Deixa eu ver quando foi que eu fui mais. Fomos para a Ilha do Surubabé também, trabalhamos lá. Moremos lá um tempão lá na Ilha do Surubabé. Também lá no município de Itacuruba. (Maria Albertina[34], 2026)

No contexto do Nordeste brasileiro, esses grupos incluíam descendentes de povos indígenas, com destaque para o povo Atikum, que historicamente ocupavam as margens do rio São Francisco. Com o avanço de projetos desenvolvimentistas, especialmente a construção da barragem de Itaparica através da CHESF, essas populações foram deslocadas de seus territórios tradicionais, passando a viver como meeiros em fazendas ou inseridas em projetos de reassentamento. Esse processo pode ser compreendido no âmbito de uma longa história de intervenções sobre os territórios indígenas e de reorganização compulsória das formas de vida, na qual os projetos de desenvolvimento produziram não apenas deslocamentos espaciais, mas também rupturas e reconfigurações nas relações estabelecidas entre as populações e seus territórios. Nesse sentido, as reflexões de Darcy Ribeiro (2017) contribuem para situar essas experiências no interior dos processos históricos de expropriação e integração que marcaram a trajetória dos povos indígenas no Brasil. Ao mesmo tempo, Almeida (2010) permite compreender essas populações como sujeitos históricos, cujas trajetórias não se encerram diante dos processos de deslocamento, mas continuam sendo reconstruídas em diferentes contextos.

No contexto dos reassentamentos decorrentes da construção da barragem de Itaparica, destacam-se projetos como Brígida, Fulgêncio, Pedra Branca e Manga de Baixo, que se configuraram como destinos centrais para grande parte das populações deslocadas. Nesses espaços, essas famílias passaram a ser assentadas, dando continuidade às suas práticas produtivas em novas territorialidades, ainda que marcadas por desafios estruturais e sociais. A constituição dessas novas territorialidades pode ser relacionada às reflexões de Pacheco de Oliveira (2016)

[34] Entrevista concedida por Maria Albertina à autora, em Assentamento Safra Santa Maria da Boa Vista - PE, no dia 16 de Maio de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

acerca dos processos de territorialização, compreendidos como processos históricos e políticos nos quais os grupos reorganizam suas relações sociais e suas formas de pertencimento em determinados espaços. No caso aqui analisado, o reassentamento não significou simplesmente a transferência das famílias para uma nova área, mas implicou a reconstrução de práticas produtivas, vínculos sociais e referências territoriais em condições distintas daquelas vivenciadas anteriormente. Essa dimensão também dialoga com Krenak e Campos (2021), para quem o território não pode ser reduzido à sua dimensão física, uma vez que se encontra articulado às relações, memórias e modos de existência construídos pelos povos.

Entretanto, nem todos permaneceram nesses projetos. Parte dessas populações retornou às suas comunidades de origem, como em Carnaubeira da Penha, enquanto outros seguiram em um contínuo processo migratório, motivado pela busca por melhores condições de vida e acesso à terra. Esse movimento evidencia a persistência de dinâmicas de mobilidade forçada e adaptação social ao longo do tempo. A continuidade desses deslocamentos permite compreender que o reassentamento não representou o encerramento da experiência migratória, mas uma etapa de trajetórias que permaneceram marcadas por diferentes formas de mobilidade. Essa perspectiva aproxima-se das discussões de Silva (2023) acerca dos indígenas desaldeados e das múltiplas formas de vivenciar a identidade indígena para além da permanência física em uma aldeia. Assim, a circulação entre comunidades, fazendas, assentamentos e cidades não deve ser automaticamente interpretada como ruptura com a identidade indígena, mas como parte de trajetórias históricas nas quais pertencimentos e vínculos são continuamente reelaborados.

Atualmente, muitos desses sujeitos encontram-se inseridos em projetos de reforma agrária vinculados a diferentes instituições e movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e o Instituto de Terras de Pernambuco (ITERPE). Dessa forma, tais trajetórias reforçam a compreensão de que os reassentamentos não encerraram os processos de deslocamento, mas, ao contrário, deram continuidade a experiências históricas de expropriação, resistência e reconstrução territorial. Nessa perspectiva, a inserção posterior em projetos de reforma agrária evidencia que a busca pela terra permanece como dimensão fundamental dessas trajetórias. Mais do que uma sucessão de deslocamentos, observa-se um processo contínuo de reconstrução de territorialidades, no qual as

famílias reelaboram suas formas de viver, produzir e estabelecer vínculos coletivos. As reflexões de Cunha (2012) contribuem para compreender que as relações dos povos indígenas com a terra envolvem dimensões que ultrapassam a posse ou o uso produtivo, articulando território, direitos, pertencimento e continuidade cultural. Dessa forma, as trajetórias desses sujeitos revelam simultaneamente os efeitos persistentes da expropriação e a capacidade de resistência e reconstrução diante das transformações impostas sobre seus territórios. Conforme corrobora Maria Albertina:

> Aqui no começo era tudo difícil, né [...] Quando a gente chegou aqui [...] a gente passou muita dificuldade. Aí, depois que [...] foi feita as casas [...] aí a gente passou [...] uns tempos aí muito difíceis [...] mas quando começou a colocar a roça [...] aí foi melhorando [...] e hoje em dia, graças a Deus [...] nós estamos muito bem aqui. Graças a Deus aqui [...] graças a Deus é o que dizem nós.
>
> Por onde eu já andei [...] graças a Deus [...] aqui foi o lugar melhor que eu [...] encontrei [...] que a gente deita a hora que quer [...] levanta a hora que quer [...] faz o que quer [...] sem contar quem está no que é da gente [...] e quando a gente vivia por o mundo [...] quando vivia por o que é dos outros [...] era mandado... fazia o que fazia [...] mas [...] nunca [...] não fazia nada de bom [...] nunca fazia nada [...] e hoje não[...]hoje a vida da gente é diferente. (Maria Albertina,2026).

Assim, os atuais assentamentos da reforma agrária podem ser compreendidos não apenas como espaços produtivos, mas também como territórios de resistência e recomposição histórica de populações que foram, ao longo do tempo, sistematicamente desalojadas. A presença de Dona Maria Albertina no Assentamento Safra evidencia, nesse sentido, a continuidade dessas trajetórias e a reconstrução de vínculos com a terra em novos contextos territoriais.

Figura 10. Trajetos percorridos



Fonte: A autora, 2026.

Dentro desse contexto, as reflexões de Edson Silva (2021), contribuem para aprofundar essa análise, ao evidenciar que os processos de expropriação indígena no Nordeste foram marcados por intensos conflitos territoriais. Ao analisar a Aldeia de Escada, o autor demonstra que esse espaço se configurou historicamente como um cenário de disputas constantes, afirmando que se tratava de um “espaço de conflitos” (SILVA, 2021). Essas disputas envolviam a invasão de terras indígenas, a pressão de proprietários rurais e a necessidade de adaptação dos povos originários diante da perda de seus territórios.

Em consonância com outros relatos apresentados neste estudo, observa-se que a saída do território tradicional não se configura como uma escolha voluntária, mas como uma estratégia de sobrevivência diante das dificuldades enfrentadas no cotidiano, sobretudo em contextos de escassez. As narrativas convergem ao evidenciar trajetórias marcadas por deslocamentos sucessivos, motivados pela busca por condições mínimas de subsistência, revelando um padrão recorrente de mobilidade forçada. Dessa forma, os depoimentos reforçam a estreita relação entre

vulnerabilidade social, insegurança alimentar e mobilidade territorial, como pode ser observado no relato a seguir:

> Eu sou da Aldeia Atikum. A gente saiu de lá por causa da dificuldade em relação à alimentação, que meus pais não tinham condições lá, nesse tempo lá só era emergência. E aí eles dava pouco alimento e não dava para nós sobreviver. Nós éramos três irmãs, aí meus pais deslocaram de lá para vários projetos. Depois a gente voltou de novo para lá e não teve como nós sobreviver lá. A gente morou na Barra do Silva, morou no São Gonçalo, na Serra da Arapuá. Depois da Serra da Arapuá, a gente veio para o projeto Brígida. Os projetos Brígida a gente deslocou para o assentamento Safra, que é uma área de MST. Foi de lá que a gente conseguiu e, graças a Deus, primeiramente a Deus e o MST, que a gente está aqui hoje. Hoje sobrevivendo, temos o que se alimentar, não precisamos mais passar por necessidade e até hoje, graças a Deus, temos cada um em sua casa, eu cresci, minhas irãs cresceu, cada uma tem sua casa, a minha mãe tem a dela e nós estamos bem, graças a Deus. (Maria Sueli[35], 2026)

O depoimento evidencia não apenas a dimensão da escassez alimentar como fator determinante para o deslocamento, mas também revela percursos marcados por instabilidade e reterritorializações sucessivas. A narrativa demonstra como diferentes espaços — projetos de irrigação, comunidades e assentamentos — foram sendo incorporados à trajetória da família, até a conquista de condições mais estáveis de vida no assentamento Safra. Essa trajetória evidencia que a mobilidade não se constituiu apenas como deslocamento espacial, mas como um processo contínuo de busca por condições de existência e de reconstrução de vínculos territoriais. Nesse sentido, a noção de territorialidade discutida por Pacheco de Oliveira (2016) contribui para compreender que os territórios são também produzidos e reorganizados por meio das experiências históricas e das relações sociais estabelecidas pelos grupos.

Destaca-se, ainda, o reconhecimento do papel de organizações sociais, como o MST, na garantia de acesso à terra e à alimentação, configurando-se como elemento fundamental no processo de reconstrução das condições de existência. A referência ao MST na narrativa desloca a análise da migração exclusivamente para as condições

[35] Entrevista concedida por Maria Sueli à autora, em Assentamento Safra Santa Maria da Boa Vista - PE, no dia 26 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

individuais da família e evidencia a dimensão coletiva da luta pela terra. O assentamento, nesse contexto, aparece não apenas como destino final de uma trajetória migratória, mas como resultado de processos de mobilização, organização e reivindicação por direitos. Essa dimensão coletiva da luta pela terra dialoga com Stédile e Fernandes (2012), ao evidenciarem a trajetória do MST e sua organização em torno da luta pela terra e pela reforma agrária, em um contexto marcado pela concentração fundiária e pelas desigualdades sociais.

Assim, a fala expressa um movimento que articula resistência, luta e reexistência, no qual o acesso ao território e aos recursos básicos se apresenta como central para a dignidade e a continuidade da vida. A trajetória narrada evidencia, portanto, que a conquista do assentamento não representa apenas o encerramento de um percurso marcado por deslocamentos, mas a construção de novas possibilidades de existência a partir do acesso à terra, à alimentação e à organização coletiva. Nesse sentido, o Assentamento Safra configura-se como espaço de reconstrução da vida e de recomposição territorial, no qual sujeitos historicamente submetidos a situações de vulnerabilidade passam a construir novas formas de permanência e reprodução social.

A narrativa de José Geraldo[36] (2026) insere-se em um conjunto de memórias que evidenciam as transformações vividas pelas famílias sertanejas e indígenas em seus territórios, especialmente em contextos marcados pela irregularidade das chuvas e pelas dinâmicas de deslocamento em busca de melhores condições de sobrevivência. Sua fala revela não apenas as dificuldades enfrentadas no cultivo agrícola em regiões de sequeiro, mas também os conhecimentos tradicionais relacionados ao manejo da terra, ao armazenamento de alimentos e às estratégias construídas diante das adversidades climáticas. Ao rememorar sua trajetória, o narrador apresenta um percurso que atravessa diferentes espaços — da serra às margens do rio e, posteriormente, aos projetos de irrigação e assentamentos — evidenciando mudanças nas formas de trabalho, acesso à terra e organização da vida.

> A gente morava lá no São Gonçalo. Aí a gente veio de lá por causa de escassez de chuva. Porque a gente trabalhava muito em cima da Serra do Arapuá, em cima da Serra Grande, da Roça Velha, lá na região do São Gonçalo. Aí a gente veio de lá por falta de chuva. Por quê a chuva

[36] Entrevista concedida por José Geraldo à autora, em Assentamento Safra Santa Maria da Boa Vista - PE, no dia 26 de julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

> chegava quando o feijão, o milho começava a penduar, o feijão começava a florar, aí faltava a chuva. Aí a gente perdia o trabalho da gente, porque o ligume não dava nem pela metade. A batia seca, o feijão caía a flor, o milho sapecava a pendão com a viga da boneca do milho, né? E aí tudo era destruído. Aí a gente veio trabalhar na beira do rio no Riacho da Porta, aí pai achou muito bom, porque lá era uma riqueza. Aí, quando a roça precisava molhar, ligava a bomba e aí a gente continuava molhando, o outro dia a planta tava bem verdinha. Aí pai foi disse, menino, melhor a gente ir pra beira do Rio, porque aqui não tem condições de trabalhar mais não. Porque você vê que já bateu pela Roça Velha, pelo São Gonçalo, Serra Grande, Serra do Arapuá, que a gente tava arrumando mais nem o que comer. Porque de primeiro, quando chovia, a riqueza lá era grande, porque lá em casa mesmo, eu digo a você, lá em casa tinha um quartinho assim que fazia, emendava aquelas duas redes, assim, e fazia aquele bisacão bem grande, era cheio de feijão, outro de milho e outro de arroz. Aí em outra casinha tinha aqueles aloque que eles fazia com areia, aí colocava a areia e um saco de feijão, ou um saco de feijão. Aí a gente misturava a areia com feijão dentro desse aloque. Você quer ver, ia , ia até quando enchia, o feijão com areia. Quando era pra botar no fogo, aí mãe tinha que tirar, peneirar o feijão junto com a areia. Aí tirava a areia na peneira, não sei como era, e só que tirava o feijão. E ali o feijão não criava larva e não criava a lendra, aquele piolho, né? Que tem um bicho que come o feijão, que é igual um piolho. Ele deixa o feijão todo furadinho. Aí a gente, com o continuemo trabalhando, nada a gente botar mais nada nesses aloque nem nesses sacos. Porque a seca não deixava. Aí a gente veio pra beira do rio, e achou bem melhor, porque tudo que a gente plantava, a gente tirava. Por falta d'água, não morria. Aí a gente veio. Viemos primeiro pro Riacho da Porta, aí depois pro Riacho da Porta. Aí viemos aqui pras bachinha, aqui perto do Milano aqui. Aí morei nove anos aí na bachinha. Aí depois, outro tempo, Projeto Brígida. Aí no Projeto Brígida foi bom também, porque lá a água não faltava, né? Aí a gente ficamos lá na, acho que bem uns oito a nove anos também no Brígida. Aí de lá surgiu esse negócio de sem-terra. Aí a gente veio aqui pro sem-terra, aqui pro assentamento Sapo. Aí hoje, eu mesmo, eu acho bem bom aqui. Porque eu já andei por São Paulo, já rodei por esse canto todo, mas o lugar melhor que eu achei foi aqui. Porque aqui o que eu faço é pra mim, não é pra ninguém. Eu pego tanto minha roça, o que eu tiro é pra mim, eu não tenho que dividir com o patrão. O que eu tiro é pra mim. Se eu crio um porco, eu mato, é pra mim. Se eu crio uma ovelha, é pra mim. Não tem que dividir com o patrão, né? Aí então eu achei bem melhor aqui o assentamento Sapo. Porque aqui eu achei bem melhor, porque assim, eu tenho minha bomba minha mesmo, que eu molho a hora que eu quero, que eu desligo a hora que eu quero, eu faço o que eu quero, não trabalho pra ninguém. Então aqui tá sendo meu lugar, né? (José Geraldo, 2026).

A fala de José Geraldo (2026) evidencia como a seca não deve ser compreendida apenas como um fenômeno natural, mas como um elemento que, articulado às condições sociais e econômicas, produz situações de vulnerabilidade e deslocamento. Sua narrativa revela a perda recorrente das lavouras devido à irregularidade das chuvas, indicando a fragilidade dos sistemas agrícolas tradicionais frente às mudanças climáticas, mas também destaca os saberes locais, como as técnicas de armazenamento do feijão com areia, que demonstram formas de

resistência e adaptação historicamente construídas. Nesse aspecto, a experiência narrada aproxima-se das reflexões de Toledo e Barrera-Bassols (2015) acerca da importância dos conhecimentos tradicionais construídos nas relações cotidianas com o ambiente. A técnica mencionada pelo entrevistado não constitui apenas uma prática de conservação de alimentos, mas expressa um conhecimento produzido pela experiência e transmitido como estratégia de enfrentamento das condições ambientais e de garantia da subsistência.

Ao mesmo tempo, o deslocamento para áreas com acesso à água — como as margens do rio e, posteriormente, os projetos de irrigação — evidencia a centralidade do controle hídrico na garantia da produção e da segurança alimentar. A experiência no assentamento, por sua vez, é apresentada pelo narrador como um marco de autonomia, especialmente na medida em que rompe com relações de dependência e subordinação ao trabalho para terceiros. A centralidade atribuída à água também evidencia que o território não pode ser compreendido apenas como espaço físico, uma vez que as possibilidades de permanência e reprodução da vida estão diretamente relacionadas às condições de acesso aos recursos nele existentes. Essa compreensão dialoga com Krenak e Campos (2021), ao pensarem o território em sua dimensão relacional, vinculada às formas de existência e às relações estabelecidas pelos sujeitos com os lugares que habitam.

Nesse sentido, sua fala dialoga com as discussões sobre acesso à terra e reforma agrária, ao evidenciar como a posse e o controle dos meios de produção possibilitam maior autonomia e melhores condições de vida. A percepção do assentamento como espaço de autonomia também se aproxima das reflexões de Stédile e Fernandes (2012), ao discutirem a luta pela terra e a organização dos trabalhadores rurais em torno da reforma agrária. No relato de José Geraldo, essa dimensão aparece concretamente quando o acesso à terra e às condições de produção representa a possibilidade de deixar relações de dependência e construir formas mais autônomas de trabalho e subsistência. Assim, a narrativa não apenas registra uma trajetória individual, mas expressa processos sociais mais amplos, relacionados à luta pela terra, às estratégias de convivência com o semiárido e às transformações nas formas de trabalho e subsistência.

Dessa forma, é possível estabelecer um paralelo entre essas experiências históricas e a realidade dos sujeitos aqui investigados, compreendendo-os como continuidade de trajetórias marcadas pela luta pela terra, pela resistência e pela reconstrução de seus territórios, especialmente no caso de populações indígenas e seus descendentes no Nordeste brasileiro. A trajetória de José Geraldo permite, portanto, perceber que a mobilidade provocada pela escassez e pela busca de melhores condições de vida não se encerra no deslocamento, mas pode produzir novas formas de territorialização e autonomia. No caso das populações indígenas, essa dinâmica ganha uma dimensão particular, pois os processos de deslocamento, inserção em novas territorialidades e reconstrução da vida também se articulam à permanência de vínculos identitários, familiares e culturais. Nesse sentido, Almeida (2010) contribui para compreender essas trajetórias a partir da presença indígena como experiência histórica contínua, marcada por deslocamentos, reorganizações e diferentes formas de permanência.

6.4.1 Desenvolvimento econômico da comunidade e das pessoas indígenas que nela residem

O desenvolvimento econômico no Assentamento Safra está diretamente relacionado às práticas produtivas desenvolvidas pelas famílias assentadas, com forte predominância da agricultura familiar como base de sustento. o assentamento abriga cerca de 240 famílias oficialmente reconhecidas, embora esse número seja ampliado pela presença de parentes, como filhos, netos, sobrinhos e outros membros da família extensa, o que contribui para uma dinâmica populacional e econômica mais complexa no território.

As atividades econômicas da comunidade concentram-se, principalmente, na produção agrícola diversificada, adaptada às condições do semiárido e às possibilidades locais. Entre as principais culturas cultivadas destacam-se a manga (*Mangifera indica*) — especialmente as variedades espada, tommy, rosa e espada — , além de acerola (*Malpighia emarginata*), mamão *(Carica papaya)*, melancia (*Citrullus lanatus*), do feijão (*Phaseolus vulgaris*), do milho (*Zea mays*), da pinha ou ata (*Annona squamosa*), da goiaba *(Psidium guajava*) e da macaxeira *(Manihot esculenta*). Essas

produções exercem papel fundamental tanto na garantia da segurança alimentar quanto na geração de renda das famílias. ver figura a seguir:

Figura 11. Plantio em regime de Agricultura familiar, em sistema consorciado de plantas



Fonte: A autora, 2026.

O sistema de consórcio de plantas consiste na prática agrícola de cultivar duas ou mais espécies vegetais simultaneamente em uma mesma área, de forma planejada, buscando interações benéficas entre elas. Essa técnica é amplamente utilizada por agricultores familiares e povos tradicionais, sendo considerada uma estratégia sustentável de manejo do solo e da produção agrícola. Para Toledo e Barrera-Bassols (2015), os conhecimentos construídos pelas populações tradicionais a partir da relação cotidiana com o ambiente constituem importantes formas de manejo dos recursos naturais, articulando experiência, observação e práticas transmitidas entre gerações. Nesse sentido, o consórcio pode ser compreendido não apenas como uma técnica produtiva, mas também como uma prática que envolve conhecimentos construídos a partir da experiência dos agricultores e de sua relação com o território.

No consórcio, as plantas são escolhidas de modo que apresentem diferentes exigências nutricionais, ciclos de crescimento e arquiteturas, permitindo melhor

aproveitamento dos recursos naturais, como água, luz e nutrientes. Essa diversificação contribui para uma utilização mais integrada dos recursos disponíveis, aproximando-se de princípios presentes nas práticas agroecológicas e nos sistemas tradicionais de produção, nos quais a diversidade pode constituir uma estratégia de adaptação às condições ambientais e de redução da dependência de determinados insumos.

Na figura 12 a seguir, pode-se observar a estrutura agrícola da unidade produtiva da família de Maria de Fatima. Atualmente, em uma área de aproximadamente quatro hectares, desenvolve-se um sistema diversificado de cultivo, no qual são produzidas diferentes culturas agrícolas.

Figura 12. Consórcio de plantas








Fonte: A autora, 2026.

Entre as principais espécies cultivadas, destacam-se feijão, fava, milho, melancia, batata, feijão-andu, banana, cabaça e coco. Além dessas culturas, observa-se a presença de frutíferas, como pinha e jaca, bem como o cultivo de três variedades de manga: manga espada, manga Tommy e manga rosa.

O feijão andu (*Cajanus cajan*) ocupa um lugar de destaque na alimentação e na produção agrícola do povo Atikum, sendo uma das espécies mais cultivadas e consumidas pela comunidade. Adaptado às condições do semiárido, o andu apresenta grande resistência à seca, o que o torna fundamental para a segurança alimentar, especialmente em períodos de escassez. Além de seu valor nutricional, seu cultivo está profundamente associado aos saberes tradicionais e às práticas agrícolas transmitidas entre gerações.

Da mesma forma, a fava (*Phaseolus lunatus* L.) também se configura como uma cultura amplamente cultivada e apreciada pelo povo Atikum, compondo a base da culinária local. Ambas as espécies não apenas contribuem para a alimentação cotidiana, mas também reforçam a autonomia produtiva e a continuidade cultural, evidenciando a relação entre território, agricultura e identidade.

Historicamente, o consórcio de culturas não é uma prática recente, tendo suas origens em sistemas agrícolas tradicionais de povos indígenas e camponeses ao redor do mundo. No Brasil, especialmente no Nordeste, essa prática foi e continua sendo fundamental para a sobrevivência de comunidades rurais, incluindo povos indígenas, como o povo Atikum. Sistemas como o plantio conjunto de milho, feijão e abóbora são exemplos clássicos, herdados de saberes ancestrais, que demonstram um profundo conhecimento ecológico e uma relação equilibrada com a terra. Nesse sentido, os conhecimentos relacionados ao cultivo diversificado podem ser compreendidos como parte de um patrimônio de saberes construído historicamente a partir da observação, da experiência e da relação cotidiana com o ambiente. No caso dos povos indígenas, essas práticas não se reduzem a técnicas produtivas, mas integram formas próprias de compreender e estabelecer relações com o território.

A importância do sistema de consórcio de plantas está diretamente relacionada à promoção da sustentabilidade agrícola. Essa prática contribui para a conservação do solo, reduz a incidência de pragas e doenças, diminui a necessidade de insumos

químicos e aumenta a diversidade produtiva, garantindo maior segurança alimentar. Além disso, o consórcio fortalece a autonomia dos agricultores, ao permitir a diversificação da produção e a redução de riscos econômicos. Assim, mais do que uma técnica agrícola, o consórcio de plantas representa um saber tradicional e uma estratégia de resistência, especialmente em contextos de vulnerabilidade socioambiental. A diversificação das culturas pode ser compreendida, portanto, como uma estratégia de adaptação às condições do semiárido, permitindo às famílias combinar diferentes espécies, ciclos produtivos e finalidades de cultivo. Essa capacidade de manejar a diversidade também evidencia a existência de conhecimentos produzidos a partir da experiência e transmitidos entre gerações, reafirmando que as práticas agrícolas tradicionais constituem importantes formas de interação e aprendizagem sobre o ambiente.

A produção é, em grande parte, destinada ao autoconsumo, assegurando a subsistência das famílias indígenas e não indígenas residentes no assentamento. No entanto, uma parcela significativa desses produtos também é comercializada em feiras livres e mercados da região, permitindo a inserção dessas famílias em circuitos econômicos locais e contribuindo para a melhoria de suas condições de vida. Essa articulação entre autoconsumo e comercialização evidencia que a agricultura desenvolvida no assentamento desempenha simultaneamente funções de reprodução da vida e de inserção econômica. Enquanto a produção destinada ao consumo familiar contribui para a segurança alimentar, a comercialização dos excedentes possibilita a geração de renda e a aquisição de outros bens necessários à manutenção das famílias. Desse modo, a produção agrícola constitui uma estratégia que articula subsistência, autonomia e participação nos circuitos econômicos locais.

Além da agricultura, observa-se que algumas famílias complementam sua renda por meio do trabalho em empresas situadas no entorno do assentamento, sobretudo no setor agroindustrial, com destaque para a produção de uva e vinho, atividades bastante presentes na região do Vale do São Francisco. Essa diversificação das fontes de renda revela estratégias de adaptação frente às limitações estruturais e às vulnerabilidades socioeconômicas enfrentadas no contexto do semiárido. A combinação entre agricultura familiar e trabalho assalariado demonstra que a permanência no assentamento está articulada às próprias dinâmicas econômicas do Vale do São Francisco. As famílias mobilizam diferentes formas de trabalho e geração

de renda para enfrentar as limitações presentes no território, estabelecendo relações simultâneas com a produção familiar e com o mercado de trabalho regional. Essa dinâmica evidencia a capacidade de adaptação das famílias diante das transformações econômicas e sociais que atravessam o semiárido.

Dessa forma, o desenvolvimento econômico da comunidade evidencia uma articulação entre práticas tradicionais de cultivo, baseadas no trabalho familiar, e a inserção em atividades econômicas externas. Tal dinâmica possibilita não apenas a sobrevivência das famílias, mas também a construção de formas de resistência e permanência no território, reafirmando a importância da terra como elemento central para a reprodução social, cultural e econômica das populações indígenas no assentamento. Nesse contexto, a terra ultrapassa sua dimensão estritamente produtiva e assume importância como base material e simbólica para a organização da vida, a produção de alimentos, a geração de renda e a permanência no território. Essa compreensão dialoga com Krenak e Campos (2021), ao reconhecer o território como espaço constituído por relações, memórias, pertencimentos e modos de existência, e não apenas como uma porção física destinada à produção. Para as populações indígenas aqui investigadas, essa dimensão ganha ainda maior significado, uma vez que a permanência no assentamento se articula a trajetórias anteriores de deslocamento e à reconstrução de vínculos territoriais. Assim, as práticas agrícolas desenvolvidas no assentamento revelam não apenas estratégias de subsistência e autonomia econômica, mas também formas de reconstrução da vida e de continuidade cultural.

6.4.2 Identidade indígena e territorialidade em assentamento do MST

A identidade indígena, no contexto dos assentamentos da reforma agrária, não se configura de forma estática, mas como um processo dinâmico de afirmação, resistência e pertencimento. Essa compreensão permite afastar concepções que associam a identidade indígena exclusivamente à permanência em territórios reconhecidos oficialmente como terras indígenas ou à presença em aldeias consideradas tradicionais. Nesse sentido, Silva (2023) contribui para compreender as experiências de indígenas desaldeados e as diferentes formas pelas quais os sujeitos continuam afirmando seus pertencimentos indígenas mesmo quando vivem fora de aldeias ou em territórios distintos daqueles de seus antepassados.

Em territórios vinculados ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), essa identidade é continuamente (re)construída a partir das memórias, das práticas culturais e das relações com a terra, que se tornam elementos centrais na reafirmação dos modos de vida indígenas, mesmo em contextos marcados por deslocamentos e reterritorializações. A relação entre identidade, memória e território também dialoga com Krenak e Campos (2021), ao compreender o território para além de sua dimensão física, como espaço de relações, pertencimentos e modos de existência. Assim, a permanência de referências culturais e de vínculos com a ancestralidade permite compreender que o deslocamento territorial não necessariamente produz o desaparecimento da identidade, mas pode desencadear processos de reelaboração e reafirmação do pertencimento. Nessa perspectiva, Gonzaga (2022) contribui para pensar a reexistência indígena como capacidade de permanecer, reinventar-se e afirmar sua identidade diante de contextos históricos marcados pela tentativa de apagamento e homogeneização dos povos indígenas.

Nesse cenário, a relação com a terra assume papel central na construção do pertencimento e na continuidade das práticas culturais indígenas. Mesmo diante de processos de reterritorialização, os saberes tradicionais são mobilizados como forma de resistência e afirmação identitária. As práticas agrícolas, em especial, constituem importantes mecanismos de transmissão de conhecimentos entre gerações, evidenciando a conexão entre cultura, território e produção. Dessa forma, o cultivo da terra não se restringe à dimensão econômica, mas incorpora valores simbólicos, sociais e espirituais que reforçam a identidade coletiva.

Um exemplo significativo dessas práticas é a seleção de sementes realizada pelos próprios indígenas ao final de cada colheita. No caso do feijão, por exemplo, são escolhidas as vagens mais desenvolvidas, maiores e com grãos de melhor aparência, garantindo a qualidade da próxima safra. ver figura a seguir Busquei acompanhar o casal, desenvolvendo e compreendendo esse processo de forma contínua, com o intuito de evidenciar, na prática, os saberes e as estratégias adotadas por eles no manejo e na seleção das sementes.

Figura 13. Seleção de sementes feijão



Fonte: a autora,2026.

Esse processo não é apenas técnico, mas carrega um profundo conhecimento empírico e ancestral, transmitido ao longo do tempo. Assim, a seleção de sementes se configura como uma prática de autonomia produtiva e de preservação da biodiversidade, além de reafirmar os vínculos culturais e identitários com a terra e com os modos de vida tradicionais. O processo de seleção de sementes não se restringe a uma única cultura, sendo realizado de forma semelhante em diferentes cultivos, como feijão, milho, pinha, manga e melancia. Em todas as espécies cultivadas na roça, observa-se a adoção de práticas de escolha das melhores sementes, baseadas em critérios empíricos construídos a partir da experiência dos agricultores indígenas.

Nesse sentido, são selecionados os frutos e grãos que apresentam melhores características, como tamanho, formato, aparência e qualidade, os quais são destinados ao plantio nas safras subsequentes. Esse procedimento configura um processo de melhoramento genético realizado de maneira tradicional, fundamentado na observação contínua e na experimentação ao longo do tempo. Conforme destacam

Altieri (2012) e Toledo e Barrera-Bassols (2015), os sistemas agrícolas tradicionais são sustentados por conhecimentos ecológicos locais que articulam práticas produtivas e conservação da biodiversidade. Assim, tais práticas evidenciam a importância dos saberes locais na conservação da agrobiodiversidade e na garantia da sustentabilidade desses sistemas de produção.

6.5 ASSENTAMENTO ILHA GRANDE DO PONTAL

O processo de povoamento e exploração da Ilha Grande do Pontal em Lagoa Grande, Pernambuco, remonta a uma trajetória complexa de ocupações sucessivas entre remanescentes quilombolas, povos indígenas e meeiros. Situada no leito do rio São Francisco, o rio Opará , essa ilha é considerada a segunda maior da região, com aproximadamente 692 hectares, atualmente distribuídos entre 169 famílias de agricultores. Antes da formalização do assentamento, a ilha já era marcada por uma longa história de ocupações populares, especialmente por comunidades descendentes de povos indígenas e de remanescentes de quilombos. Registros orais e memórias locais indicam que, durante o período de ocupação espontânea, grupos indígenas de diferentes etnias já habitavam a região — entre eles, o povo Atikum, originário da Serra do Umã e da região de Carnaubeira da Penha. Ver mapa 03 a seguir:

Figura 14. Ilha Grande do Pontal



Fonte: Google Earth, 2026.

Ainda de acordo com Silva e Santana[37] (2023), a configuração atual do assentamento é resultado de uma política de desapropriação promovida pelo Governo do Estado de Pernambuco no início da década de 1990, durante a gestão do então governador Miguel Arraes de Alencar, com destaque para a atuação do secretário de Agricultura da época, José Gualberto de Almeida, e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria da Boa Vista. Também merece destaque a liderança comunitária Regivando Araújo Siqueira[38], que desempenhou papel central no processo de mobilização e articulação para a efetivação da reforma agrária na Ilha do Pontal.

Nesse contexto, destaca-se o relato de uma mulher, atualmente com mais de setenta anos, que, mesmo convivendo com o mal de Alzheimer, ainda preserva fragmentos significativos de sua memória sobre a vida na aldeia, em Carnaubeira da

[37] Santana é indígena do povo Atikum e residente na Ilha Grande do Pontal. Historiadora, desenvolveu trabalho acadêmico sobre a referida localidade, contribuindo para o registro e a análise histórica do processo de ocupação, organização social e constituição do assentamento.

[38]Regivando Araújo Sirqueira, é reconhecido como liderança fundamental na mobilização da comunidade da Ilha do Pontal, articulando forças políticas e sociais para viabilizar a desapropriação. Além disso, atua como importante referência nas políticas públicas de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER).

Penha. Suas lembranças, ainda que por vezes dispersas, revelam aspectos importantes do cotidiano, das práticas culturais e das relações comunitárias vivenciadas em seu território de origem. ver figura a seguir:

Figura 15. Dona Luzinete Indígena Atikum



Fonte: A autora,2026.

Ao rememorar sua trajetória e o processo de migração para a Ilha Grande do Pontal, seu testemunho suscita reflexões profundas acerca das rupturas, adaptações e permanências que marcam a experiência dos povos indígenas em contextos de deslocamento. A narrativa evidencia, nesse sentido, que a migração não pode ser compreendida apenas como mudança espacial, mas como um processo que envolve transformações nas condições de existência, nas formas de produzir e nas relações estabelecidas com os diferentes territórios. Assim, sua narrativa se constitui como um importante elo entre passado e presente, contribuindo para a compreensão das dimensões humanas e culturais desse processo migratório. Essa perspectiva se aproxima de Pacheco de Oliveira (2011), para quem as experiências indígenas de deslocamento e reorganização territorial envolvem processos de construção de novos vínculos e formas de pertencimento.

Sob outra perspectiva geracional, o filho de Dona Luzinete apresenta um relato que amplia a compreensão sobre as experiências vividas no território de origem, em Carnaubeira da Penha. Em sua narrativa, destaca as condições de vida na aldeia, especialmente as dificuldades enfrentadas durante os períodos de estiagem prolongada entre as décadas de 1980 a 1990, que impactavam diretamente a produção agrícola e a segurança alimentar da família. Ao recuperar a experiência de sua família, Cícero estabelece uma comparação entre diferentes temporalidades e territorialidades, permitindo observar como as condições ambientais e socioeconômicas interferiram diretamente nas possibilidades de permanência e reprodução da vida no território de origem. A seca, portanto, aparece em sua narrativa não apenas como um fenômeno climático, mas como uma condição que agravava as limitações produtivas e contribuía para a necessidade de deslocamento.

> O que fez a gente vim lá, da área lá de Atikum foi a falta de chuva no ano de 93. Lá a gente vivia bem, assim, quando chovia, mas quando não…a gente plantava, não tirava o legume, né? E aí a gente, aqui a gente sabe que a gente consegue, porque a gente planta em regressão. Aí a diferença é essa, que a gente planta sabendo que vai colher. Lá a gente plantava, mas não sabia que ia colher, essa é a diferença. A sobrevivência aqui é bem melhor do que lá. Naquele tempo, né? Hoje a sobrevivência tá sendo boa quase em todo canto, por causa que o governo de hoje é diferente do governo do passado. Aí as coisas vão, né? Mas caso contrário, era sofrimento. Agora tá melhor. Graças a Deus[39]. (Cicero, 2026).

Ao refletir sobre o processo de migração para a Ilha Grande do Pontal, seu filho Cícero enfatiza as transformações ocorridas nas condições de vida da família, sobretudo no que se refere à produção e ao acesso a recursos. Sua fala evidencia uma mudança significativa na relação entre trabalho, produção e território: enquanto em Carnaubeira da Penha o cultivo estava condicionado à irregularidade das chuvas e à incerteza da colheita, no novo território a disponibilidade de água e as condições produtivas possibilitaram maior previsibilidade e segurança para a família. Essa transformação ajuda a compreender que o deslocamento esteve associado não apenas à saída de um território marcado pela escassez, mas à busca por condições que permitissem garantir a reprodução da vida e uma maior autonomia produtiva.

[39] Entrevista concedida por Cicero à autora, em Assentamento Ilha Grande do Pontal, Lagoa Grande - PE, no dia 05 de Julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

Atualmente, a família desenvolve atividades produtivas diversificadas, com destaque para o cultivo de uva da variedade Núbia, além da produção de pinha e milho. A diversificação produtiva observada atualmente revela, ainda, a capacidade de adaptação da família às novas condições territoriais, articulando diferentes culturas e possibilidades de produção. Mais do que uma mudança nas atividades agrícolas, essa diversificação expressa a apropriação de novas possibilidades oferecidas pelo território e a construção de estratégias de permanência. Nesse sentido, a experiência narrada por Cícero dialoga com a compreensão de Krenak e Campos (2021) de que o território está relacionado às condições de existência e aos vínculos construídos pelos sujeitos, não podendo ser reduzido à sua dimensão física. Ver essa diversificação nas imagens a seguir:

Figura 16. Produção agrícola do povo Atikum na Ilha Grande do Pontal



Fonte: A autora,2026

O relato evidencia portanto, que o processo migratório esteve diretamente relacionado às condições climáticas adversas, especialmente à irregularidade das

chuvas, que comprometia a produção agrícola e, consequentemente, a subsistência da família no seu território de origem. Ao estabelecer uma comparação entre os dois contextos, o entrevistado ressalta que, enquanto na aldeia o plantio estava marcado pela incerteza da colheita, no novo território há maior previsibilidade produtiva, o que garante melhores condições de vida.

Além disso, sua fala evidencia a existência de mudanças estruturais mais amplas ao longo do tempo, situando a experiência individual em um contexto histórico e político mais abrangente. O interlocutor reconhece que, no período atual, as condições de sobrevivência têm apresentado melhorias significativas quando comparadas ao passado, especialmente no que se refere ao acesso a recursos e à estabilidade produtiva. Essa percepção não se limita apenas às transformações vivenciadas no âmbito local, mas também dialoga com alterações nas políticas públicas implementadas ao longo dos anos.

O casal que contribui significativamente para a compreensão das trajetórias de vida no processo de ocupação da Ilha Grande do Pontal, é Dona Eva e o senhor José do Pífano indígenas Atikum. Seus relatos evidenciam experiências marcadas pelo deslocamento e pela busca por melhores condições de vida. Segundo narram, a chegada ao território da ilha ocorreu no ano de 1992, período em que enfrentavam dificuldades em sua região de origem, sobretudo relacionadas à escassez de chuvas e às limitações na produção agrícola. O senhor José do Pífano relata que sua vinda inicial à Ilha teve como objetivo visitar familiares (dois irmãos) que já residiam na localidade. No entanto, ao conhecer as riquezas[40] locais e as possibilidades existentes, decidiu adquirir um lote, retornando posteriormente apenas para buscar sua família e efetivar a mudança definitiva. Sua narrativa evidencia um processo de decisão pautado na observação das oportunidades e na expectativa de melhoria nas condições de sobrevivência.

[40] O termo “riquezas”, conforme empregado no relato, não se refere exclusivamente a recursos financeiros, mas às potencialidades naturais e produtivas identificadas no território, tais como a disponibilidade hídrica proporcionada pelo entorno do rio, as condições favoráveis à irrigação e a fertilidade das terras ainda não exploradas. A percepção dessas características, mesmo em um contexto inicial de baixa intervenção produtiva, foi determinante para a decisão de aquisição do lote, evidenciando uma leitura estratégica do espaço enquanto possibilidade concreta de reprodução social e econômica.

Por sua vez, Dona Eva destaca que, no início, sentiu receio em se mudar para um território desconhecido. Um dos aspectos mais marcantes em sua memória foi o primeiro contato com o rio, cuja imensidão lhe causou medo, especialmente durante a travessia até a ilha. Com o passar do tempo, entretanto, esses sentimentos foram sendo ressignificados, dando lugar à adaptação e ao sentimento de pertencimento. Atualmente, Dona Eva afirma não ter mais o desejo de retornar ao seu território de origem, sobretudo em razão das dificuldades ainda existentes naquele contexto. Assim, o relato do casal evidencia como a experiência migratória se constitui não apenas como deslocamento físico, mas como um processo de reconstrução de vínculos, identidades e perspectivas de vida no novo território.

Parte desses grupos, após longos processos de deslocamento forçado e resistência territorial, veio a constituir a atual Aldeia Coelho Atikum Jurema[41], localizada no interior de Petrolina, reafirmando, assim, a presença indígena no território do Pontal e nas margens do São Francisco. Relatos de moradores da Ilha Grande do Pontal confirmam que a presença indígena antecede o processo de assentamento da reforma agrária, havendo inclusive registros orais sobre a expulsão desses povos por posseiros e fazendeiros, o que evidencia um histórico de deslocamentos forçados vivenciados por comunidades indígenas da região (Silva; Santana, 2023).

A narrativa de Dona Maria de Fátima da Conceição, mulher indígena do povo Atikum e residente na Ilha Grande do Pontal, oferece uma importante contribuição para a compreensão dos processos de deslocamento, trabalho e reconstrução de pertencimento vivenciados pelas famílias indígenas fora do território tradicional. Sua trajetória, marcada pela saída da comunidade de origem ainda na juventude, evidencia não apenas as dificuldades socioeconômicas enfrentadas, mas também os conflitos familiares, as estratégias de sobrevivência e a busca por melhores condições de vida. Ao mesmo tempo, sua fala revela a permanência dos vínculos com o território Atikum,

[41] O povo Coelho Atikum Jurema constitui um grupo indígena vinculado à etnia Atikum, originário da região da Serra do Umã, localizada no município de Carnaubeira da Penha, Pernambuco. Sua trajetória é marcada por processos de mobilidade territorial, nos quais parte desse grupo migrou inicialmente para a Ilha Grande do Pontal, em busca de melhores condições de vida e de produção. Posteriormente, em um novo movimento de deslocamento, alguns de seus membros estabeleceram-se no município de Petrolina, Pernambuco, onde vieram a constituir uma aldeia, consolidando um processo contemporâneo de territorialização. Essa dinâmica evidencia estratégias de adaptação, resistência e reafirmação identitária diante das transformações socioambientais e das condições históricas enfrentadas pelo grupo.

demonstrando que o deslocamento não rompe com a identidade indígena, mas a reconfigura em novos espaços. Essa experiência pode ser compreendida à luz das reflexões de Silva (2023) sobre os processos de desaldeamento, nos quais o afastamento físico da aldeia não significa necessariamente o desaparecimento da identidade étnica, mas pode produzir novas formas de pertencimento e de afirmação indígena. A trajetória de Maria de Fátima evidencia justamente essa permanência: embora tenha deixado seu território de origem, sua narrativa continua marcada pela referência à "nossa área, Atikum", revelando que o vínculo territorial permanece como elemento constitutivo de sua identidade.

> Eu saí de lá em 1982 […] o motivo da minha deslocação para cá… assim… muitas vezes era desavença no meio da família… a gente sofria muito […] foi ficando um tempo difícil… um tempo duro… a gente sem dinheiro… sem trabalho… […] aí eu vim assim mesmo… vim… aí aqui… fiquei trabalhando… trabalhando… nas diárias… porque eu… nessa época eu não tinha documento… para entrar na firma… […] eu fiquei trabalhando nas diárias… nas roças… nas cebolas… trabalhando no tomate… no alho […] eu tinha 23 anos… eu não era casada… eu vinha só… para ficar aqui com as minhas sobrinhas para trabalhar… a minha vinda foi em 1982… para cá… e daí fiquei… por aqui […] e a respeito do nosso lugar… da nossa área… Atikum… […] teve uma perda de um chefe […] mataram ele […] aí já ficou aquela tristeza no lugar […] e daí para cá… sempre as pessoas… era aquela natureza que a gente não podia confiar… e aí… foi onde muita gente foi deslocando de lá para cá… para trabalhar… e aqui morar […] graças a Deus… aqui estou… casei… agora estou viúva… mas graças a Deus continuou com a minha família… (Maria de Fátima da Conceição[42], 2026).

Sua trajetória dialoga diretamente com a problemática desta pesquisa ao demonstrar como a mobilidade territorial está profundamente articulada à manutenção de vínculos identitários e culturais, mesmo em contextos de afastamento físico do território tradicional. Nesse sentido, sua experiência reforça a compreensão de que a organização social e política dos Atikum, bem como suas formas de resistência, se constroem de maneira situada, atravessadas por memórias, pertencimentos e lutas pelo reconhecimento territorial. A narrativa também permite perceber que o deslocamento não ocorre em uma única dimensão. Ele envolve condições econômicas, relações familiares, inseguranças vivenciadas no território de origem e a

[42] Entrevista concedida por Maria de Fátima da Conceição à autora, em Assentamento Ilha Grande do Pontal, Lagoa Grande - PE, no dia 16 de Julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

necessidade de construir novas estratégias de sobrevivência. Essa multiplicidade de fatores reforça a compreensão de que as trajetórias indígenas precisam ser analisadas historicamente, considerando as diferentes circunstâncias que interferem nas formas de permanência, deslocamento e reorganização da vida.

Ao abordar os desafios enfrentados no processo de chegada e adaptação à Ilha Grande do Pontal, a entrevistada evidencia as dificuldades materiais, produtivas e econômicas vivenciadas pelas famílias Atikum em contexto de deslocamento. Sua narrativa contribui para compreender as estratégias de sobrevivência e as transformações nas práticas agrícolas, aspectos centrais para a análise das dinâmicas de inserção territorial e reprodução social no novo espaço. Nesse sentido, a trajetória narrada por Maria de Fátima aproxima-se da perspectiva de Almeida (2010), ao permitir compreender os povos indígenas como sujeitos históricos que, diante de diferentes contextos de dominação e transformação, elaboram estratégias próprias de adaptação, negociação e continuidade. O deslocamento, portanto, não representa passividade, mas envolve decisões, estratégias e reconstruções realizadas pelos próprios sujeitos.

> O desafio foi muito grande… porque… quando nós chegamos aqui… era assim… um tipo de deserto… e aí a gente plantava na vazante… […] lá na vazante era que a gente plantava o feijão… plantava as coisas que a gente necessitava… […] era muito sacrificoso… porque as mudanças também das coisas que a gente plantava… você plantava uma cebola… você pensava que ia fazer… um dinheirinho… quando você tirava… […] não tinha preço… voltava do mesmo jeito… […] aí a gente ficava devendo… […] às vezes a gente passava muita pressão […] mas depois… quando as pessoas tiveram mudança na cultura… inventaram de plantar uva… […] a manga… como a gente está hoje… […] aí mudou para manga… e aí foi melhorando… porque aí… as coisas teve andamento… teve saída… […] mas no tempo em que era cebola… outras plantas… […] a gente tinha a cultura […] mas não podia vender… porque não tinha preço… mas hoje está bem… hoje está bom. (Maria de Fátima da Conceição, 2026).

A fala da entrevistada explicita que os desafios enfrentados no processo de deslocamento não se limitaram à chegada ao novo território, mas envolveram condições ambientais adversas, instabilidade produtiva e dificuldades de inserção no mercado agrícola. Ao mesmo tempo, evidencia a capacidade de adaptação dessas famílias, que passaram por transformações nas práticas produtivas — como a introdução de novas culturas agrícolas — como estratégia de permanência e melhoria das condições de vida. Esse relato dialoga diretamente com esta pesquisa ao demonstrar que a mobilidade Atikum está associada não apenas à ruptura, mas

também à reconstrução de formas de subsistência e à ressignificação do território, marcada por experiências de precariedade, resistência e reorganização econômica e social. A transformação das culturas agrícolas relatada pela entrevistada evidencia, ainda, que a permanência em um novo território depende da capacidade de reelaborar práticas produtivas diante das condições econômicas e ambientais encontradas. A mudança da cebola para outras culturas, como a uva e a manga, revela uma dinâmica de adaptação que acompanha a própria reconstrução territorial da família.

A fala de Izanete Santana, filha de Dona Maria de Fátima da Conceição, acrescenta uma dimensão fundamental à análise ao evidenciar os impactos simbólicos e identitários decorrentes do deslocamento territorial. Seu relato revela tensões relacionadas ao reconhecimento da identidade indígena, especialmente quando há afastamento físico do território de origem, aspecto central para compreender as dinâmicas de pertencimento no contexto desta pesquisa. A questão apresentada por Izanete ultrapassa, contudo, a experiência particular de sua mãe e evidencia uma concepção historicamente construída sobre o que significa "ser indígena". Ao afirmar que a mãe não deixa de ser indígena pelo fato de não residir mais no território de origem, a entrevistada confronta diretamente a associação entre identidade étnica e permanência física em uma aldeia.

> E sobre essa parte aí que a mãe falou… ela veio de lá e ela chegou um pouco triste… na vez que ela foi para lá… para o Baixão… que ela disse… o pessoal de lá disse que eu não sou mais indígena, não… porque eu tenho muito tempo que eu saí do lugar… ela disse… aí eu disse não, mãe… isso aí não existe não… de forma alguma… não bote isso aí na cabeça não… até que ela ficou mais tranquila… mas ela chegou triste porque disseram que ela não era mais indígena… eu disse… mãe, só por mãe não morar lá… isso não existe não, mãe… de forma alguma… a identidade de mãe é de lá… mãe nasceu lá. (Izanete Santana[43], 2026).

Esse relato evidencia que o deslocamento territorial não implica, necessariamente, a ruptura com a identidade indígena, mas pode gerar conflitos e questionamentos, tanto internos quanto externos, sobre o pertencimento. A fala de Izanete Santana reforça a compreensão de que a identidade Atikum está ancorada

[43] Izanete Santana também historiadora e autora do artigo **Levantamento histórico do Assentamento Ilha Grande do Pontal, município de Lagoa Grande–PE. 2023**. Entrevista concedida à autora, em Assentamento Ilha Grande do Pontal, Lagoa Grande - PE, no dia 17 de Julho de 2026. Arquivo de áudio sob posse da pesquisadora.

em elementos que vão além da residência no território, envolvendo memória, origem, vínculos familiares e reconhecimento coletivo. Nesse sentido, o episódio narrado revela as disputas simbólicas em torno da legitimidade identitária e dialoga diretamente com a pesquisa ao demonstrar como os processos de mobilidade territorial também produzem tensões no campo do reconhecimento étnico, ao mesmo tempo em que reafirmam estratégias de resistência e afirmação identitária. Essa compreensão encontra respaldo em Silva (2023), cuja discussão sobre os indígenas desaldeados contribui para romper com a ideia de que a ausência física da aldeia corresponde ao desaparecimento da identidade étnica. A experiência narrada por Izanete evidencia justamente o contrário: a identidade permanece sustentada pela origem, pela memória, pelos vínculos familiares e pelo reconhecimento de pertencimento, ainda que o sujeito esteja territorialmente afastado.

A narrativa também pode ser compreendida em diálogo com a crítica de Darcy Ribeiro (2017) à produção histórica de uma imagem homogeneizadora do indígena. Se a noção de “índio genérico” contribui para perceber como diferentes povos foram historicamente enquadrados em representações externas e simplificadoras, o relato de Izanete evidencia a necessidade de reconhecer a identidade indígena a partir das experiências e dos critérios construídos pelos próprios sujeitos. Nesse movimento, a perspectiva de Gonzaga (2022) sobre reexistência amplia a interpretação, pois permite compreender a afirmação de Izanete como uma ação de resistência diante de uma tentativa de deslegitimação do pertencimento indígena. Ao dizer “a identidade de mãe é de lá”, a interlocutora não apenas defende sua mãe, mas reafirma uma concepção própria de pertencimento e continuidade indígena.

Essa narrativa também pode ser compreendida a partir de uma perspectiva decolonial, na medida em que evidencia a permanência de uma concepção externa e colonial de identidade indígena, segundo a qual o pertencimento estaria condicionado à permanência física em determinado território. Ao reivindicar que sua mãe continua sendo indígena mesmo após o deslocamento, a interlocutora confronta essa concepção e reafirma uma compreensão de identidade fundamentada na memória, na ancestralidade, nos vínculos familiares e no pertencimento coletivo. Nesse sentido, a narrativa não apenas relata uma experiência de preconceito, mas também produz uma interpretação própria sobre o que significa ser Atikum. Essa dimensão é particularmente significativa para esta pesquisa porque desloca o lugar de definição

da identidade: não cabe exclusivamente ao olhar externo determinar quem é ou não indígena. A fala de Izanete restitui aos próprios sujeitos a capacidade de narrar, interpretar e afirmar seu pertencimento, confrontando formas históricas de apagamento e deslegitimação. Nessa perspectiva, a experiência de Maria de Fátima e a defesa realizada por sua filha revelam que permanecer indígena em contexto de deslocamento constitui também um processo de afirmação, memória e reexistência.

6.6 TERRITORIALIDADE E MIGRAÇÃO: OS IMPACTOS DO DESLOCAMENTO DO POVO ATIKUM PARA O VALE DO SÃO FRANCISCO (1970–2026)

A história dos povos indígenas no Brasil é marcada por processos contínuos de deslocamento, resistência e reinvenção territorial. No caso do povo Atikum, originário da Serra do Umã, em Carnaubeira da Penha (PE), o processo migratório para o Vale do São Francisco a partir da década de 1970 representou não apenas uma mudança geográfica, mas também profundas transformações na sua organização social, econômica e simbólica. A migração, neste contexto, não pode ser compreendida como simples movimento físico, mas como expressão das violências históricas impostas pela negação de direitos territoriais e pela pressão por integração forçada ao modelo de sociedade dominante.

Como aponta Darcy Ribeiro (2017), a política indigenista brasileira historicamente operou em favor da assimilação, ignorando os sistemas próprios de organização e os vínculos profundos com a terra. Neste sentido, o deslocamento do povo Atikum para regiões como a Ilha Grande do Pontal, o Assentamento Safra e a Aldeia Atikum Rodelas deve ser analisado como resposta às condições de expropriação e restrição territorial sofridas nas suas terras de origem. Essas migrações, muitas vezes forçadas por contextos de seca, violência fundiária e promessas de acesso a políticas públicas, acabaram gerando reconfigurações importantes nos modos de vida e nos processos de (re)afirmação identitária.

Conforme descreve Darcy Ribeiro (2017) em sua análise, quando expulsos de suas terras, os “índios” são compelidos a buscar inserção nos setores mais pobres da população, como trabalhadores rurais, meeiros, agregados ou peões. Perdem suas referências e sofrem o apagamento da memória coletiva. Essa condição evidencia os efeitos dos processos históricos de expropriação territorial, que submeteram muitas

populações indígenas a relações de trabalho e sobrevivência marcadas pela precariedade e pela perda das condições materiais de permanência em seus territórios.

> Eis o que restou, no século XX, dos índios do interior do Nordeste: simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil, e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios — não mesmo tão índios quanto seja compatível com sua vida diária de vaqueiros e lavradores sem terra. Engajados na economia regional, a maioria dos antigos habitantes aborígenes do Nordeste desapareceu, todavia, como os Cariri, Pimenteira, Amoipira, Tarairiú, Jeicó e Garaú. Muito adiante, para o oeste, nas zonas de ocupação pastoril mais recentes, iremos encontrar grupos indígenas que conservam algo mais do que a obstinada consciência de que são índios. Por todos os sertões do Nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional. E os remanescentes tribais que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como acontecimentos locais imponderáveis (Ribeiro, 2017, p. 62).

Entre 1970 e 2026, os processos de mobilidade vivenciados pelo povo Atikum foram marcados por diferentes formas de deslocamento territorial, relacionadas às condições socioeconômicas, às transformações ambientais, às disputas pela terra e à busca por melhores condições de vida. Entretanto, no caso dos sujeitos Atikum investigados nesta pesquisa, essa interpretação precisa ser tensionada, uma vez que os relatos evidenciam que o afastamento territorial não produziu necessariamente o desaparecimento das referências coletivas. Ao contrário, as memórias sobre o território de origem, a ancestralidade, os vínculos familiares, as práticas culturais e a identificação como Atikum permanecem presentes nas narrativas, mesmo após sucessivos deslocamentos. Desse modo, embora a expropriação possa produzir rupturas e processos de invisibilização, ela não determina o desaparecimento da identidade indígena.

Nesse sentido, os processos migratórios vivenciados pelos Atikum não representaram o rompimento com sua ancestralidade, mas produziram novas formas de territorialização e de pertencimento. Mesmo diante do afastamento físico da “reserva-mãe”, os vínculos com os lugares de origem permanecem inscritos na memória, nas práticas culturais, nas relações familiares e nas formas de identificação coletiva. A territorialidade, portanto, ultrapassa a dimensão física da terra e envolve dimensões simbólicas, afetivas e espirituais, nas quais o lugar de origem permanece como referência para a continuidade da identidade e da vida comunitária. Como apontam Campos e Krenak (2021), a relação indígena com o território não pode ser

reduzida à propriedade ou à ocupação material da terra, pois envolve modos de existência, ancestralidade e pertencimento. Assim, a trajetória migratória Atikum evidencia uma dinâmica simultânea de deslocamento e permanência: enquanto os sujeitos se deslocam geograficamente, mantêm e reelaboram vínculos com seus territórios de origem, reafirmando sua ancestralidade por meio da luta por direitos, da reconstrução de vínculos comunitários e da ressignificação dos espaços onde passam a viver.

Neste cenário de deslocamento, os Atikum que migraram da Serra do Umã para o Vale do São Francisco vivenciaram um processo que a própria comunidade define como “desaldeamento” isto quer dizer que, uma ruptura física com a terra de origem, mas não espiritual ou identitária. Como é analisado em Silva (2023), essa experiência carrega traumas, mas também movimentos de resistência silenciosa e coletiva:

> Os nativos Umã viram-se obrigados a saírem de suas terras para procurar outros meios de sobrevivência. Existem muitos relatos das primeiras gerações de como era a vida nos sítios e lugares assim chamados por eles. Antônia Ana, indígena Atikum, que ainda criança junto com seus pais, por volta, ano de 1940, saíram do seu sítio situado na Serra - Umã para aventurar uma vida melhor em outro sítio chamado São Gonçalo, que na época pertencia ao município de Floresta - PE. E é a partir daí que esse texto irá contextualizar a historicidade desses nativos desaldeados, as causas como a seca, a falta de políticas sociais, a fome e a miséria foram pontos chaves para que estas famílias indígenas iniciassem sua peregrinação até onde hoje estão situados seus descendentes (Silva, 2023, p. 18).

O desaldeamento, portanto, não pode ser entendido como sinônimo de perda de identidade. Ao contrário, revela-se como um campo de disputa, onde a memória da Serra do Umã continua sendo um eixo de coesão entre os grupos Atikum migrantes. Para Silva, (2023) as histórias de expulsão, migração e resistência contadas pelas famílias evidenciam que, apesar da ausência física da aldeia, o sentimento de pertencimento nunca deixou de existir. A terra permanece viva na fala, no sonho, na prática do plantio e nas cerimônias que atravessam o tempo e o espaço.

Esses relatos apontam para uma reconfiguração da territorialidade indígena, que passa a ser vivida em novos espaços como a Aldeia Atikum Rodelas em Rodelas-BA, a Ilha Grande do Pontal em Lagoa Grande-PE, o Assentamento Safra em Santa Maria da Boa Vista- PE. Esses territórios tornam-se locais de enraizamento, mesmo fora do perímetro “tradicionalmente” demarcado, reafirmando a dinâmica da identidade indígena como algo vivo, processual e em constante negociação com o presente. Dessa forma, a crítica à visão hegemônica de que os povos indígenas

estariam “integrados” após a perda da terra é sustentada por vozes que afirmam outras formas de estar no mundo, formas que resistem ao apagamento e que desafiam os modelos coloniais de fixação territorial. Como bem é apontado em Silva (2023), ao falar da permanência simbólica e política dos Atikum em meio ao deslocamento, podemos observar que a luta não é apenas pelo território físico, mas pela continuidade da existência enquanto povo. Estar fora da aldeia não significa deixar de ser indígena (Silva, 2023).

6.7 O QUE DIZ A CONSTITUIÇÃO DE 1988: REFLEXÕES SOBRE SEUS EFEITOS PARA OS POVOS INDÍGENAS

A Constituição Federal de 1988 representou um marco fundamental na história dos direitos dos povos indígenas no Brasil. Pela primeira vez, o Estado brasileiro reconheceu oficialmente os povos indígenas como sujeitos de direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Isso significa que o direito à terra dos povos indígenas não é uma concessão do Estado, mas precede o próprio Estado. A seguir, destaco os principais pontos da Constituição de 1988 e algumas reflexões sobre seus efeitos.

> A Constituição de 1988 foi um marco na luta dos povos indígenas, pois reconheceu seus direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas, sua organização social, línguas, crenças e costumes, rompendo com uma longa história de negação da diversidade indígena no Brasil (Brasil, 1988).

De acordo com a Constituição de 1988, os povos indígenas passaram a ter:
Reconhecimento dos direitos originários: A Constituição marcou o fim de uma visão assimilacionista. Antes, os indígenas eram considerados como "brasileiros em transição", que deveriam ser integrados à sociedade nacional. A partir de 1988, reconhece-se que os indígenas têm o direito de existir como povos distintos, com suas próprias formas de vida.

De acordo com a Constituição Federal, São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal, 1988, art. 231). A obrigação da União de demarcar e proteger as terras indígenas é um avanço, mas sua implementação tem sido lenta, burocrática e politicamente contestada. Muitos

povos continuam sem ter suas terras demarcadas até hoje, o que causa conflitos, violência e insegurança alimentar e territorial.

> São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Art. 231, §1º).

Fortalecimento da identidade e da autonomia: A nova Constituição possibilitou avanços na luta por autodeterminação, acesso à educação diferenciada, saúde indígena e representação política. Também foi fundamental para o surgimento de lideranças indígenas no cenário nacional e internacional. No entanto, até que ponto esses direitos são garantidos? No que diz respeito à educação formal nos territórios indígenas: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. (Constituição Federal, 1988, Art. 210, § 2º).

Conflitos com o agronegócio e mineração grosso modo, bem como para os Atikum esses conflitos são oriundos em sua maioria entre fazendeiros da região, criadores de gado e animais de pequeno porte: Apesar da proteção legal, os interesses econômicos sobre os territórios tradicionais continuam sendo uma grande ameaça. A Constituição garante o direito à terra, mas não impede tentativas de flexibilização desses direitos por meio de projetos de lei, PECs (Propostas de Emenda à Constituição), e medidas administrativas. Um exemplo de flexibilização é o PL 2.159/2021, em discussão no Congresso desde 2021, que replanta a lógica de flexibilização do licenciamento ambiental no Brasil. Ele permite que empreendimentos agropecuários, de infraestrutura, mineração e energia sejam autorizados com base em autolicenciamento ou sem estudos técnicos obrigatórios. Essa proposta viola princípios básicos de proteção ambiental e participação social. O PL retira do processo de licenciamento ambiental a obrigatoriedade de considerar os impactos em Terras Indígenas que ainda não foram regularizadas institucionalmente. Estima-se, segundo dados da FUNAI, que cerca de 40% do total das TIs se enquadram nessa situação. em pesquisa ao site da FUNAI evidenciamos que:

> A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) alerta que o Projeto de Lei nº 2.159/2021, que trata do Licenciamento Ambiental, chamado de “PL da Devastação”, pode gerar impactos irreversíveis sobre os povos indígenas e seus territórios. Entre os principais efeitos apontados estão: exclusão de

> Terras Indígenas ainda não regularizadas, redução dos estudos de impacto socioambiental, autolicenciamento e excessiva simplificação do processo, enfraquecimento das condicionantes ambientais, violação de direitos constitucionais e tratados internacionais, além do risco de intensificação do desmatamento e agravamento das mudanças climáticas.
> A Funai analisa que um dos pontos mais críticos é a exclusão das Terras Indígenas ainda não homologadas do processo de licenciamento ambiental. O texto aprovado ignora essas áreas, permitindo a liberação de grandes empreendimentos sem a devida análise socioambiental. Isso abre caminho para invasões, grilagem, desmatamento e abandono estatal em territórios que ainda estão em processo de regularização fundiária, além de representar uma ameaça direta ao direito à consulta prévia, livre e informada, previsto na Convenção 169 da OIT (FUNAI, 2025).

A Lei nº 2.159/2021, “PL da Devastação”, revela um paradoxo preocupante diante da realização da COP 30 no Brasil, que ocorreu em Belém do Pará, no coração da Amazônia. Enquanto o país busca se firmar como liderança nas discussões globais sobre mudanças climáticas e conservação ambiental, internamente se aprovam políticas que fragilizam o licenciamento ambiental e violam os direitos territoriais de povos indígenas.

Isso posto, como alertado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), a exclusão de Terras Indígenas não homologadas do processo de licenciamento ameaça diretamente áreas ainda em processo de regularização, abrindo espaço para desmatamento, grilagem e violação da Convenção 169 da OIT, que garante a consulta livre, prévia e informada. Essa contradição compromete a imagem do Brasil na arena internacional, enfraquece o protagonismo indígena na luta climática e evidencia o distanciamento entre os compromissos assumidos nas cúpulas ambientais e as práticas legislativas internas.

6.8 “PROGRESSO PARA QUEM?” E “ORDEM PARA QUEM?”

Nesse horizonte analítico, impõe-se uma crítica mais profunda à própria matriz ideológica que sustenta a noção de “progresso” no contexto da formação histórica brasileira. Desde o período colonial, tal conceito esteve intrinsecamente articulado a um projeto de poder excludente, que não apenas marginalizou, mas sistematicamente tentou apagar as existências indígenas, classificando-as como entraves a uma racionalidade desenvolvimentista de caráter eurocêntrico.

A consagração do lema “Ordem e Progresso” na bandeira nacional não é,

portanto, neutra, mas expressão simbólica de uma lógica que legitima hierarquias sociais e territoriais. Nesse sentido, questionar “progresso para quem?” e “ordem para quem?” Não se trata apenas de um recurso retórico, mas de um movimento epistemológico necessário para desvelar as assimetrias estruturais que sustentam o Estado-nação.

Essa lógica torna-se evidente quando confrontada com os depoimentos apresentados, nos quais os sujeitos narram trajetórias marcadas por deslocamentos forçados, precariedade de condições de vida e negação de direitos básicos. As falas de Graça, Osmar, Maria Albertina, Maria de Fatima, Fábio Júnior, do Cacique Raimundo Nonato e os demais participantes evidenciam que o deslocamento para as margens do Rio São Francisco não decorre de uma escolha livre, mas de um contexto de escassez e ausência de políticas públicas efetivas nos territórios de origem. Ao mesmo tempo, revelam a persistência de vínculos identitários, familiares e territoriais, mesmo diante de processos históricos de despossessão. Essa compreensão pode ser ampliada a partir das reflexões de Edson Silva (2021) e Silva (2023) sobre as experiências dos povos indígenas diante dos processos de deslocamento, desaldeamento e invisibilização, sobretudo quando a presença indígena passa a ser analisada para além dos espaços oficialmente reconhecidos como aldeias. Nesse sentido, a condição de estar fora da aldeia não representa necessariamente o desaparecimento da identidade ou da territorialidade indígena, mas pode revelar os efeitos de processos históricos que produziram deslocamentos e, simultaneamente, novas formas de permanência e afirmação.

As reflexões apresentadas por D. Brown (2021) também contribuem para tensionar a narrativa histórica construída a partir da perspectiva dos grupos dominantes, especialmente quando a experiência indígena é analisada diante dos processos de conquista, ocupação e transformação dos territórios. A presença dessas referências permite compreender que aquilo que foi apresentado historicamente como “progresso” e “desenvolvimento” esteve, em diferentes contextos, associado à perda de territórios, à desestruturação de modos de vida e à marginalização das populações indígenas.

Dessa forma, longe de representarem obstáculos ao progresso, como historicamente foram enquadrados, os povos indígenas aparecem, nesses relatos,

como sujeitos que resistem a um modelo hegemônico que insiste em invisibilizar suas formas próprias de existência. O chamado progresso, portanto, revela-se menos como um projeto universal e mais como uma imposição que se sustenta pela negação de outras racionalidades, saberes e modos de vida. Assim, os depoimentos não apenas ilustram, mas tensionam criticamente essa narrativa dominante, ao evidenciarem que aquilo que foi nomeado como desenvolvimento esteve, na prática, associado à produção contínua de desigualdades e à marginalização dos povos originários. Nessa perspectiva, as experiências narradas pelos sujeitos desta pesquisa permitem deslocar o olhar sobre o próprio significado de desenvolvimento: aquilo que para determinados setores representou modernização, expansão produtiva ou ocupação territorial, para as famílias Atikum significou, em diferentes momentos, deslocamento, precarização das condições de vida e necessidade de reconstrução de seus territórios e modos de existência.

Entretanto, essas trajetórias não se encerram na condição de sujeitos atingidos por tais processos. Ao reconstruírem suas vidas em novos espaços, preservarem memórias, práticas culturais e vínculos ancestrais e reivindicarem direitos territoriais, os Atikum produzem formas próprias de resistência e reexistência. Desse modo, os relatos revelam que existem outras possibilidades de compreender território, desenvolvimento e bem viver, nas quais a terra não é reduzida à sua dimensão econômica, mas constitui espaço de memória, pertencimento, ancestralidade e continuidade da vida coletiva.

6.9 CULTURA E ANCESTRALIDADE: ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DO POVO ATIKUM

Durante a pesquisa documental e *in locus*, foi possível observar que a experiência de deslocamentos das famílias Atikum não representou uma ruptura com o pertencimento étnico, mas sim a reelaboração de formas de viver a identidade indígena fora da aldeia tradicional. As narrativas de mulheres, lideranças e famílias revelam que a ancestralidade continua sendo praticada e transmitida, mesmo em contextos urbanos ou de assentamento rural. Destaco em artigo de trabalho de conclusão de curso da graduação o impacto subjetivo do deslocamento e a imposição colonial do modelo de “aldeia” como forma de controle:

> O aldeamento é algo que me incomoda. Morar em aldeia isso me incomoda, não porque seja ruim viver entre os parentes, não é, mas porque somos filhos da terra, originários da terra, e estamos fadados ao fracasso, presos numa concepção de aldeia que não fomos nós que inventou, mas os colonizadores com o intuito de pacificar, de amansar, de violar nossa cultura, nossos corpos e mentes [...] a visão de o aldeamento traduz é a de um curral[44] [...] (Silva, 2023, p. 31).

Esse resultado é relevante porque evidencia uma perspectiva indígena crítica à associação entre identidade e permanência física em aldeamentos ou territórios oficialmente reconhecidos. A experiência dos sujeitos investigados demonstra que o pertencimento indígena não está condicionado ao aldeamento, à residência permanente em uma aldeia. A identidade permanece vinculada à memória, à ancestralidade, aos vínculos familiares, às práticas culturais e ao reconhecimento coletivo, podendo ser afirmada e reelaborada mesmo em contextos de deslocamento e de inserção em diferentes territorialidades.

Nesse sentido, as trajetórias dos Atikum deslocam a compreensão do território de uma perspectiva exclusivamente física e institucional para uma dimensão relacional, na qual pertencimento, memória e ancestralidade também constituem formas de territorialidade. Além disso, o fortalecimento da identidade indígena está diretamente relacionado à educação, à transmissão dos saberes, à organização comunitária e à ocupação de espaços institucionais, que se constituem como estratégias de afirmação e continuidade identitária, e não como mecanismos necessários para legitimar uma identidade que já existe e se sustenta nos próprios sujeitos e em suas relações coletivas.

> Dizer dos estudantes indígenas Atikum ingressados nas universidades públicas de ensino e que trazem orgulho para os familiares e todo o povo Atikum, de modo que cada parente se ascendendo no âmbito educacional e profissional, é também, uma forma de resistência para o nosso povo. É uma forma de quebra tabus, de fazer a sociedade compreender que ser indígena não nos limita e não nos faz menor, é tempo de dizer que o lugar do indígena é onde ele quer está, é tempo de quebra estereótipos e preconceitos, é tempo de extinguir o conceito preconceituoso de que indígena vive pelado e na oca, que vida de índio é toma banho e comer frutinhas. A realidade indígena é completamente dissonante a essas ideias preconcebidas do que é ser indígena (Silva, 2023, p. 20).

Esse dado confirma que a migração não representa apenas perda: ela também

[44] Crítica à forma como o Estado e a sociedade dominante ainda encaram os povos indígenas: não como sujeitos livres e autônomos, donos de seus próprios modos de viver e ocupar o território, mas como grupos a serem controlados dentro de fronteiras geográficas e culturais definidas por outros. É uma convocação à descolonização do pensamento sobre território, pertencimento e organização indígena.

possibilita acesso a direitos, a novos espaços e à ampliação das formas de luta. As práticas culturais e espirituais dos povos indígenas constituem elementos centrais na manutenção de suas identidades e na continuidade de seus modos de vida. Mais do que expressões simbólicas, essas práticas representam formas de resistência histórica diante dos processos de colonização, apagamento cultural e deslegitimação dos saberes tradicionais. No caso dos povos indígenas do Nordeste, essas manifestações assumem um papel ainda mais significativo, pois foram constantemente questionadas e, por vezes, invisibilizadas ao longo do tempo.

Rituais como o toré, o uso da Jurema e as práticas de cura tradicional configuram-se como espaços de fortalecimento coletivo, transmissão de conhecimentos ancestrais e reafirmação da identidade indígena conforme Albuquerque e Aureliano (2014). Ailton Krenak (2022) destaca, a cultura indígena não deve ser compreendida como algo estático ou pertencente ao passado, mas como uma prática viva, que se reinventa continuamente, mesmo diante das pressões externas.

Além disso, autores do campo decolonial, como Gonzaga (2023), ressaltam que a permanência dessas práticas desafia diretamente a lógica colonial, que historicamente buscou desqualificar os saberes indígenas. Assim, valorizar essas manifestações é também reconhecer a autonomia e a resistência desses povos. Diante do exposto, o relato a seguir evidencia como essas práticas são vivenciadas no cotidiano e percebidas como fundamentais para a continuidade cultural.

> Bom, as práticas culturais, as tradições que a gente permanece com elas para continuar vivas, para sempre, é o toré, a jurema, que às vezes a gente faz, a cura que a gente ainda faz, o toré nosso [...], vamos dizer assim, porque as pessoas hoje não se interessam muito, mas a gente ainda mantém isso, consegue ainda manter essa tradição de dançar o toré, de fazer reuniões, discutir melhoria, é isso, balançar o maracá, acreditar nos encantados, isso para nós é algo que nunca vai acabar.(Cacique Nonato Atikum, 2026).

Esse depoimento revela que, mesmo diante de transformações sociais e da percepção de que parte das novas gerações demonstra menor interesse por determinadas práticas, os saberes e manifestações culturais continuam sendo mantidos como elementos essenciais da identidade coletiva. O toré, o uso da Jurema, as práticas de cura e a crença nos encantados aparecem como dimensões que articulam espiritualidade, organização comunitária e resistência cultural. Essa

compreensão dialoga com Medeiros (2006), ao demonstrar que o uso ritual da Jurema entre os povos indígenas do Nordeste não pode ser compreendido apenas como uma prática de caráter religioso, uma vez que também se relaciona às dinâmicas de pertencimento, resistência e territorialidade.

No caso dos Atikum, a permanência dessas práticas evidencia que a cultura não se mantém simplesmente pela reprodução de costumes, mas pela capacidade de atualizar e ressignificar saberes ancestrais diante das transformações sociais, territoriais e geracionais. Assim, mesmo em contextos de deslocamento e migração, essas práticas contribuem para a continuidade da identidade coletiva e para a reafirmação dos vínculos entre memória, espiritualidade e território. A fala também evidencia um aspecto importante: a cultura não é vivida de forma idealizada ou homogênea, mas atravessada por desafios contemporâneos, como o desinteresse de alguns membros da comunidade. Ainda assim, a continuidade dessas práticas demonstra sua força simbólica e política, reafirmando o pertencimento e a ligação com a ancestralidade.

Nesse sentido, conforme aponta Ailton Krenak (2022), resistir não significa permanecer imutável, mas encontrar formas de manter vivos os vínculos com a memória e com o território, mesmo em contextos adversos. Do mesmo modo, Gonzaga (2023), destaca que a valorização dessas práticas rompe com a lógica colonial que tenta deslegitimar os modos de vida indígenas. Assim, o relato permite compreender que o toré, o maracá, a Jurema e a crença nos encantados não são apenas práticas culturais isoladas, mas constituem um sistema de luta e resistência. São, portanto, expressões vivas de uma identidade que se mantém, se recria e se projeta para o futuro, reafirmando que, apesar das adversidades, essas tradições “nunca vão acabar”.

6.10 ESTIGMATIZAÇÃO E PRECONCEITO

A discussão sobre identidade indígena no contexto contemporâneo exige a problematização de estereótipos historicamente construídos e reproduzidos no imaginário social brasileiro. Durante muito tempo, a imagem do indígena foi fixada a partir de representações homogêneas, associadas principalmente aos povos da

região amazônica, desconsiderando a diversidade étnica, cultural e histórica dos povos indígenas em outras regiões do país, como o Nordeste. Nesse sentido, os indígenas que vivenciam processos de deslocamento, miscigenação e reconfiguração territorial, como é o caso do povo Atikum, frequentemente enfrentam questionamentos quanto à sua identidade, legitimidade e pertencimento. É nesse cenário que emergem experiências marcadas pelo preconceito e pela negação de reconhecimento, como evidenciado no relato a seguir:

> Nós quanto indígenas, principalmente por ser ativos, somos discriminados, muito, muito discriminados até mesmo pela nossa cor, pelo nosso jeito, por não parecer muito com os indígenas porque a pele nossa já é bem mais um pouco escura o cabelo já não é liso como o pessoal aprendeu nas escolas que os indígenas tinha que ter o cabelo liso, tinha que andar seminudo, tinha que comer carne crua, que não sei o que, morar numa cabana uma aloca, enfim, tá com a flecha e aí o preconceito que nós encontramos é nisso ainda hoje de dizer que somos indígenas e muitos não reconhecer a gente como indígena porque eles não acreditam que nós somos indígenas por conta disso, por conta da cor da pele o cabelo, a aparência, essas coisas, né, as pessoas que não. Têm conhecimento... e acham que ainda devem ser igual aos indígenas da Amazônia. E a gente enfrenta essa dificuldade sempre, sempre... principalmente quando é época de eleição para qualquer coisa... para qualquer cargo... para conselheiro... seja para coordenador... seja para... para qualquer coisa nesse sentido, entendeu? Quando uma pessoa se candidata lá a gente já nota que o pessoal não quer muito votar... porque aí vai saber o que passa na cabeça dessas pessoas... só que aí quando realmente a pessoa passa e que vai representá-los... eles percebem que a coisa é outra... que a pessoa consegue realmente... representar até melhor do que aquelas pessoas que eles imaginavam, entendeu? Aí, rapaz... não sei se eu estou faltando falar alguma coisa sobre isso... mas enfim... é isso. O que acontece com a gente, com nós indígenas. (Cacique Nonato Atikum, 2026).

A fala do Cacique explicita como o preconceito contra os povos indígenas ainda está profundamente ancorado em estereótipos coloniais, que definem de forma limitada quem pode ou não ser reconhecido como indígena. A exigência de características físicas específicas, como pele, cabelo e modos de vida considerados

“tradicionais”, revela uma visão essencialista que ignora os processos históricos de resistência, adaptação e transformação vividos por esses povos. Esse tipo de discriminação não se restringe ao plano simbólico, mas produz efeitos concretos nas relações sociais e políticas, como demonstrado na dificuldade de aceitação de lideranças indígenas em espaços de representação. A desconfiança inicial e a posterior validação apenas após a comprovação de competência evidenciam como o racismo estrutural atua na negação de direitos e no questionamento da capacidade política desses sujeitos.

Tal problemática dialoga com as reflexões de Ailton Krenak (2022), ao criticar a ideia de um modelo único de humanidade e ao afirmar a legitimidade de diferentes modos de existência. Do mesmo modo, a autora Cunha (2012) destaca que a identidade indígena não pode ser definida por critérios externos ou estereotipados, mas deve ser compreendida a partir da auto identificação e do reconhecimento coletivo. De acordo com Gonzaga (2023), esse processo está diretamente relacionado à colonialidade do ser, que atua na deslegitimação de sujeitos que não se enquadram nos modelos impostos pela racionalidade eurocêntrica. Assim, povos indígenas do Nordeste, como os Atikum, frequentemente têm suas identidades questionadas, justamente por não corresponderem ao estereótipo do “índio idealizado”. Dessa forma, o relato evidencia que a luta dos povos indígenas não se limita à conquista de território ou acesso a recursos, mas envolve também o direito de existir enquanto povo, de ser reconhecido em sua diversidade e de ocupar espaços de decisão sem ter sua identidade constantemente colocada em dúvida.

6.11 DINÂMICAS SOCIAIS E ECONÔMICAS: TRANSFORMAÇÕES E IMPACTOS NESTAS COMUNIDADES

A redação do trabalho foi realizada após a vivência da pesquisa *in loco*, etapa essencial para garantir uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais, econômicas e territoriais que atravessam as comunidades indígenas envolvidas. Essa decisão metodológica justifica-se pela natureza etnográfica e participativa da pesquisa, que exige o contato direto com os espaços vividos e com as memórias encarnadas nas práticas cotidianas. Somente após a imersão nesses contextos foi possível analisar com responsabilidade os impactos das transformações

socioeconômicas que incidem sobre os povos Atikum. Essa imersão também permitiu compreender que as dinâmicas sociais e econômicas observadas não podem ser dissociadas das experiências históricas, culturais e territoriais dos sujeitos. A realidade encontrada em campo não se apresenta como um conjunto de dados isolados, mas como resultado de trajetórias marcadas por deslocamentos, reorganizações familiares, transformações nas formas de trabalho e diferentes estratégias de permanência e reconstrução da vida.

A experiência de campo, nesse sentido, possibilitou apreender as comunidades a partir de suas próprias práticas, narrativas e formas de interpretar as transformações vivenciadas. Essa perspectiva é particularmente relevante em uma pesquisa de caráter decolonial, na medida em que desloca o olhar exclusivamente externo sobre os povos indígenas e reconhece os próprios sujeitos como produtores de conhecimentos sobre suas experiências, seus territórios e suas formas de existência.

6.11.1 Quintais produtivos

Os quintais produtivos constituem elementos fundamentais na organização do espaço doméstico e nas estratégias de subsistência das famílias, especialmente em contextos rurais e indígenas. Esses espaços, muitas vezes localizados no entorno das residências, representam uma extensão das práticas agrícolas tradicionais, sendo manejados a partir de conhecimentos transmitidos entre gerações. Assim, configuram-se não apenas como áreas de cultivo, mas como territórios de saber, cuidado e reprodução da vida. No contexto desta pesquisa, a análise desses espaços ganha centralidade a partir da abordagem metodológica adotada, que privilegia a observação participante e o registro imagético como instrumentos de compreensão das práticas cotidianas. Tais procedimentos permitiu identificar não apenas a presença dos quintais, mas também suas dinâmicas de uso, manejo e significado para as famílias, evidenciando sua relevância na articulação entre cultura, alimentação e sustentabilidade.

Uma questão importante a ser destacada refere-se à observação, por meio das imagens e da observação participante, de que as pessoas entrevistadas também

possuem quintais produtivos[45]. Em sua maioria, esses quintais configuram-se como espaços de diversidade agrícola, onde são cultivadas diferentes espécies alimentares, medicinais e frutíferas, articulando produção e consumo no âmbito familiar.

Além disso, os quintais produtivos podem ser compreendidos como espaços de resistência e continuidade cultural, nos quais se preservam práticas agrícolas tradicionais e se reafirmam identidades coletivas. A diversidade de espécies cultivadas reflete não apenas uma estratégia de subsistência, mas também um profundo conhecimento ecológico sobre o território e suas potencialidades. Dessa forma, esses espaços contribuem para a autonomia alimentar das famílias e fortalecem vínculos comunitários, ao mesmo tempo em que expressam modos próprios de viver e de se relacionar com a natureza. ver imagem a seguir.

Figura 17. Quintal produtivo



[45] Destaca-se que, na Aldeia Coelho Atikum jurema, localizada em Petrolina , Pernambuco, os quintais produtivos são desenvolvidos por meio do sistema Bioágua, uma tecnologia social voltada ao reaproveitamento de águas cinzas. Esse sistema consiste no tratamento da água proveniente de atividades domésticas, como lavagem de roupas, louças e banho, por meio de filtros biológicos, possibilitando sua reutilização na irrigação de plantas. Tal prática contribui para a convivência com o semiárido, promovendo o uso sustentável dos recursos hídricos, a diversificação produtiva e o fortalecimento da segurança alimentar das famílias indígenas. (Segundo Siqueira, 2026).





Fonte: a autora, 2026.

Esses ambientes produtivos revelam não apenas estratégias de subsistência, mas também práticas tradicionais de manejo da terra, baseadas na policultura, no reaproveitamento de recursos e na adaptação às condições do semiárido. Além disso, para Siqueira (2026) os quintais produtivos desempenham um papel fundamental na segurança alimentar e nutricional das famílias, garantindo acesso contínuo a alimentos frescos e diversificados. Eles também se constituem como espaços de transmissão de saberes entre gerações, onde conhecimentos sobre plantio, colheita e uso das espécies são compartilhados no cotidiano. Dessa forma, os quintais vão além de sua função econômica, assumindo um papel central na reprodução social, cultural e ambiental do povo Atikum, reforçando sua autonomia e sua relação com o território.

6.12 LAÇOS DE ORIGEM: O QUE UNE ESSAS COMUNIDADES?

De acordo com a análise do trabalho, o que une essas comunidades do povo Atikum é, sobretudo, o vínculo com o território, entendido não apenas como espaço físico, mas como lugar de memória, identidade e resistência. O território aparece como elemento central que conecta tanto aqueles que permanecem nas áreas de origem quanto os que migraram para outras regiões do Vale do São Francisco. Mesmo diante das mudanças geográficas, a relação simbólica com a terra ancestral continua sendo um eixo estruturante, reafirmando pertencimento e continuidade histórica.

Outro fator fundamental de união é a manutenção das práticas culturais e dos

saberes tradicionais, que persistem mesmo em contextos de deslocamento e transformação social. A agricultura, os rituais, a espiritualidade (como o uso da Jurema) e as formas de organização comunitária funcionam como mecanismos de resistência cultural. Essas práticas não são estáticas, mas dinâmicas, sendo constantemente recriadas e adaptadas às novas realidades, o que fortalece os laços entre as diferentes comunidades e gera um senso coletivo de identidade.

A luta por reconhecimento, também é o que une essas comunidades, direitos e visibilidade, especialmente no que se refere à identidade indígena e à territorialidade. A experiência compartilhada de desafios — como migração, invisibilização e conflitos sociojurídicos — contribui para a construção de uma consciência coletiva que reafirma o pertencimento ao povo Atikum. Nesse sentido, conforme aponta Silva (2023), o deslocamento territorial não rompe com a identidade indígena, mas evidencia sua continuidade para além dos limites físicos da aldeia, fortalecendo os vínculos étnicos mesmo em contextos de mobilidade.

Essa união também se sustenta na ancestralidade enquanto princípio orientador, como destaca Kaká Werá Jecupé (2020), ao compreender que o conhecimento indígena é enraizado na memória viva, que atravessa gerações e mantém coesa a identidade coletiva. Assim, mesmo diante das transformações sociais, as comunidades permanecem conectadas por valores, saberes e práticas que reafirmam sua existência enquanto povo. Além disso, a luta por reconhecimento pode ser entendida como um movimento político e epistemológico, conforme discutem Kaiapó e Schwingel (2021), ao evidenciarem que os povos indígenas, ao ocuparem diferentes espaços — inclusive fora de seus territórios tradicionais —, reafirmam seus modos próprios de ser, saber e resistir. Nesse sentido, as comunidades Atikum se constituem por meio de redes de parentesco, história oral e práticas de solidariedade que, especialmente nos contextos vivenciados nas comunidades pesquisadas, sustentam formas de apoio mútuo, circulação de saberes e fortalecimento identitário.

Entretanto, esta pesquisa também evidencia que essas relações não se dão de forma homogênea ou isenta de conflitos. Em determinadas aldeias e contextos, observam-se tensões entre lideranças, divergências políticas e dificuldades de articulação coletiva em torno de objetivos comuns, o que revela dinâmicas internas marcadas por disputas, desacordos e, por vezes, distanciamentos entre grupos.

Essas situações não invalidam a existência de vínculos de solidariedade, mas indicam que eles coexistem com processos de fragmentação e reconfiguração política no interior do próprio povo Atikum.

A fala do Cacique Nonato Atikum explicita de forma contundente as tensões internas e externas que atravessam o processo de reconhecimento do povo Atikum, evidenciando que a luta por direitos não ocorre apenas frente ao Estado, mas também no interior das próprias relações entre povos indígenas e suas lideranças.

> Falar da trajetória, falar do que a gente sofreu, da luta para reconhecimento do nosso território [...] nunca foi nada fácil, sempre foi bem difícil. Depois que chegamos de Pernambuco para cá foi uma luta para que a gente fosse reconhecido por aqui, até os mesmos, os nossos parentes, o próprio povo Atikum, eles negaram o nosso reconhecimento [...] a maioria negavam nossa existência quanto Atikum. [...] principalmente aqui [...] Cacique Fausto [...] negou que nós pertencêssemos ao povo Atikum [...] dizendo que não reconhecia nossas famílias por lá. [...] sempre nós fomos discriminados, a gente nunca foi bem aceito [...] acabaram não querendo dar esse reconhecimento para a gente [...] aí aconteceram as divisões [...] a gente percebeu a insatisfação [...] e partiu para vir para esse território. [...] também fomos negados pelo povo Tuxá [...] não queriam que nós fôssemos atendidos [...] na saúde, na educação e outros direitos [...] é uma perseguição muito acirrada [...] dizem que nós somos forasteiros [...]" (Cacique Atikum, 2026).

A narrativa do Cacique Nonato Atikum, ao evidenciar experiências de negação, discriminação e conflitos entre diferentes grupos e lideranças indígenas, revela que os processos de reconhecimento e pertencimento são marcados por disputas e tensões que atravessam tanto relações externas quanto internas. Ao relatar as dificuldades enfrentadas para o reconhecimento enquanto povo Atikum — inclusive diante de outros povos indígenas e instituições —, sua fala explicita que a construção de alianças, solidariedades e ações coletivas ocorre em meio a contradições, fragmentações e negociações constantes. Nesse sentido, o relato não apenas denuncia situações de exclusão, mas também ilumina a complexidade das dinâmicas políticas que estruturam essas relações, permitindo compreender que os vínculos comunitários não são homogêneos, mas atravessados por diferentes interesses, experiências e posicionamentos.

Assim, torna-se necessário compreender que a ação coletiva e a solidariedade não são dadas de forma estática, mas construídas de maneira situada, atravessadas por contextos históricos, relações de poder e experiências específicas de cada

comunidade. Ao evidenciar essas múltiplas dimensões, a análise contribui para uma compreensão mais complexa das formas de organização social e política do povo Atikum, reconhecendo simultaneamente seus mecanismos de resistência e os desafios enfrentados na construção de projetos coletivos.

A história oral, nesta pesquisa, constitui-se como um caminho metodológico e epistemológico para compreender as trajetórias, memórias e experiências que atravessam as comunidades Atikum investigadas. As narrativas compartilhadas pelos interlocutores não representam apenas relatos individuais, mas constituem fragmentos de uma memória coletiva marcada por deslocamentos, resistências e pela permanência dos vínculos ancestrais com os territórios de origem. Nesse processo, a pesquisadora não se coloca como uma observadora externa ao campo investigado, mas como parte integrante dessa construção de conhecimento, enquanto mulher indígena pertencente ao povo Atikum, cuja trajetória também é atravessada pelas histórias, memórias e lutas narradas pelos sujeitos desta pesquisa.

Essa posição de pertencimento possibilitou uma aproximação diferenciada com os interlocutores, construída a partir da escuta sensível, do reconhecimento ancestral e do compromisso ético com as comunidades pesquisadas. A pesquisa, portanto, nasce de uma relação dialógica entre pesquisadora e participantes, em que as memórias narradas não são apenas informações coletadas, mas conhecimentos produzidos a partir das experiências daqueles que vivenciaram e carregam consigo as marcas dos processos históricos que envolveram o povo Atikum.

Nesse sentido, a narrativa de Maria de Fatima evidencia como a memória oral revela dimensões profundas das trajetórias familiares e territoriais: “Mãe é filha de Tigoro e é a mãe Colodiana, Colodiana é da Serra do Umã, ela é da Serra do Umã, viu? Ela foi pegada de cachorra, a mãe de mãe, ela era caboca braba[46]” (MARIA DE FATIMA, 2026).

A fala da entrevistada carrega elementos que ultrapassam uma lembrança

[46] **Caboca braba ou “cabocla brava”** é uma expressão de uso popular no Nordeste brasileiro, especialmente em contextos rurais e indígenas, utilizada para se referir a mulheres indígenas ou de ascendência indígena associadas à ideia de força, resistência e vínculo com modos de vida tradicionais. O termo, no entanto, pode carregar sentidos ambíguos, variando conforme o contexto de uso, podendo tanto expressar reconhecimento da bravura e da ancestralidade quanto refletir marcas históricas de estigmatização e exotização dos corpos e identidades indígenas.

familiar, revelando uma memória ancestral marcada por processos de violência, deslocamentos e rupturas provocadas pelas dinâmicas históricas de ocupação e apropriação dos territórios indígenas. A referência à Serra do Umã, à ancestralidade familiar e à experiência narrada sobre sua mãe evidencia como as histórias transmitidas entre gerações preservam acontecimentos que muitas vezes não foram registrados pelos documentos oficiais, mas permanecem vivos na memória das famílias.

Nesse sentido, torna-se fundamental considerar as reflexões de Adichie (2019) e Smith (2019), que, a partir de perspectivas distintas, convergem na crítica às formas hegemônicas de produção do conhecimento. Adichie (2019) chama atenção para o perigo da “história única”, evidenciando que a construção de uma narrativa dominante sobre determinados povos tende a produzir apagamentos, estereótipos e interpretações parciais de suas experiências. Já Smith (2019), ao problematizar as metodologias de pesquisa no contexto colonial, demonstra como os saberes indígenas foram historicamente deslegitimados e silenciados pelos modelos ocidentais de produção científica.

Dessa forma, ambas as autoras contribuem para compreender que, quando apenas uma versão da história é legitimada, outras formas de existência, conhecimento e memória são sistematicamente invisibilizadas. Nesse contexto, as narrativas orais das famílias Atikum assumem um papel central na reconstrução de histórias que foram marginalizadas pelos registros oficiais, permitindo que outras perspectivas sobre os processos de deslocamento, resistência e permanência territorial sejam reconhecidas e afirmadas a partir dos próprios sujeitos indígenas.

A expressão utilizada por Maria de Fatima, ao afirmar que sua ancestral “foi pegada de cachorra”, apresenta uma narrativa carregada de sentidos simbólicos e históricos, expressando situações de vulnerabilidade e violência vivenciadas pelos povos indígenas em diferentes contextos de colonização. Essas memórias revelam os efeitos dos processos coloniais que buscaram controlar territórios, fragmentar comunidades e produzir o apagamento das identidades indígenas, mas que não conseguiram romper os vínculos construídos entre pessoas, territórios e ancestralidades.

É fundamental destacar que Maria de Fatima, interlocutora desta pesquisa, é também minha mãe, de modo que a ancestral mencionada em sua narrativa integra igualmente a minha própria linhagem. Assim, essa memória não se apresenta apenas como um dado etnográfico, mas como parte de uma história que me constitui, atravessando minha experiência enquanto mulher indígena do povo Atikum e pesquisadora.

Essa interpretação dialoga diretamente com a minha própria produção acadêmica (SILVA, 2025), na qual analiso como a violência colonial sobre corpos indígenas, especialmente de mulheres, esteve historicamente associada a estratégias de controle territorial e dominação. Ao desenvolver essa reflexão, evidencio que tais violências não se configuram como episódios isolados, mas como práticas sistemáticas inscritas nos processos de ocupação e colonização do semiárido brasileiro. Nesse sentido, a narrativa de Maria de Fátima não apenas rememora uma experiência familiar, mas se insere em uma lógica mais ampla de violência colonial, na qual os corpos das mulheres indígenas foram atravessados por relações de poder que articulam território, gênero e dominação (SILVA, 2025).

Ao mobilizar essa análise, reafirmo meu lugar enquanto pesquisadora indígena, cuja investigação se constrói a partir de uma perspectiva situada, na qual memória, território e corpo se entrelaçam como dimensões inseparáveis, articulando experiência pessoal, ancestralidade e produção de conhecimento. A partir dessas narrativas, compreende-se que a história oral também é um elemento que une as comunidades pesquisadas, pois permite identificar experiências compartilhadas por famílias que, em diferentes momentos históricos, foram afastadas de seus territórios tradicionais e obrigadas a reorganizar suas formas de existência em novos espaços. Embora os deslocamentos tenham produzido mudanças nas relações territoriais, as memórias, os saberes, as práticas culturais e os vínculos ancestrais permanecem como formas de resistência e continuidade do povo Atikum.

Assim, a presença da pesquisadora indígena neste processo não representa apenas uma característica biográfica, mas uma dimensão constitutiva da pesquisa. O conhecimento produzido emerge do encontro entre a trajetória acadêmica, a experiência vivida e as narrativas das comunidades, reconhecendo que os sujeitos indígenas não são objetos de investigação, mas produtores de conhecimento sobre

suas próprias histórias. Dessa forma, esta pesquisa se insere em uma perspectiva que valoriza os saberes indígenas e rompe com modelos coloniais de produção científica que historicamente colocaram os povos indígenas apenas como fontes de informação, reafirmando-os como protagonistas de suas próprias narrativas e memórias.

6.13 DISCUSSÕES

À luz da análise desenvolvida, a noção de “índio genérico”, conforme formulada por Darcy Ribeiro(2017), mostra-se fundamental para compreender os processos históricos de homogeneização impostos aos povos indígenas. No entanto, os dados desta pesquisa evidenciam que tais processos não se esgotam em dinâmicas de apagamento. Ao contrário, quando tensionados a partir do conceito de reexistência, conforme proposto por Gonzaga (2023), revelam-se também como espaços de reinvenção identitária, nos quais sujeitos indígenas rearticulam memória, territorialidade e pertencimento. Nesse sentido, esta pesquisa reafirma a necessidade de deslocar abordagens que tomam os povos indígenas como objeto, reconhecendo-os como sujeitos epistêmicos capazes de produzir categorias analíticas próprias e de reconfigurar criticamente os termos do debate acadêmico.

Os dados obtidos revelam que o processo de deslocamento não é sinônimo de apagamento identitário. Pelo contrário, os Atikum desaldeados reconstruíram laços de pertencimento em novas localidades, lutaram e obtiveram reconhecimento de direitos em outro território, qual é o caso dos Atikum da Aldeia Altamira e a Aldeia Atikum Rodelas no Estado da Bahia. A permanência simbólica da terra ancestral no imaginário e nas práticas cotidianas das famílias migrantes são evidentes.

As histórias de expulsão, migração e resistência contadas pelas famílias evidenciam que, apesar da ausência física da aldeia, seu território de origem, o sentimento de pertencimento nunca deixou de existir. A terra permanece viva na fala, no sonho, na prática do plantio e nas cerimônias que atravessam o tempo e o espaço (Silva, 2023). Essa afirmação reforça o argumento de que a identidade indígena não é estática nem territorializada exclusivamente, mas dinâmica e viva sustentada por memória, oralidade, espiritualidade e trabalho coletivo. Ainda no campo da discussão, a própria liderança tradicional reconhece os migrantes como parte integral de seu

povo: “[...] eles foram obrigados a sair porque não tinha meio pra eles, não tinha trabalho, não tinha nada [...] de qualquer maneira eles podem até formar uma aldeiazinha lá, porque são índio, são filho de Atikum [...]” (Silva, 2023, p. 30). Com isso, compreende-se que o deslocamento geográfico não implica rompimento identitário, e sim a emergência de novas formas de organização e territorialidade.

Isso significa que as migrações, especialmente quando vivido por grupos indígenas, não deve ser compreendido como uma ruptura total com a identidade ou com os vínculos ancestrais que estruturam a vida coletiva. Ao contrário, as experiências de migração e mobilidade forçada podem revelar a capacidade de ressignificação das identidades e o fortalecimento de laços comunitários. Além do mais, nesses processos, observa-se a emergência de novas formas de organização social, cultural e política, que expressam tanto a continuidade de práticas tradicionais quanto a adaptação a novos contextos. A identidade, portanto, não se dissolve com a saída do território de origem, mas se reconfigura, ancorada na memória coletiva, nas relações de pertencimento e na luta pela afirmação dos direitos étnicos.

A territorialidade também se reconstitui, ainda que em espaços distintos, pois ela é construída pelas práticas sociais, simbólicas e políticas que o grupo mobiliza para garantir sua existência e autonomia. Dessa forma, o deslocamento não anula a identidade, mas, em muitos casos, intensifica os processos de resistência, reinvenção e reafirmação dos modos de vida tradicionais nos novos territórios construídos e apropriados pelos grupos. não se trata simplesmente de levar uma identidade de um lugar para outro, mas de construir novas territorialidades sem romper os vínculos com o território de origem.

6.13.1 Panorama comum: migração, motivações e reconfigurações territoriais

A análise das comunidades investigadas evidencia elementos comuns que atravessam suas trajetórias históricas e sociais, sendo a migração um dos aspectos centrais para a compreensão das dinâmicas vivenciadas pelo povo Atikum no Vale do São Francisco. Longe de se configurar como um processo isolado, a migração dessas famílias está profundamente relacionada a contextos de vulnerabilidade, expropriação territorial e busca por melhores condições de vida.

Entre os principais fatores que motivaram esses deslocamentos, destacam-se

a escassez de recursos naturais, especialmente a falta de água no semiárido, as limitações produtivas e a ausência de acesso à terra em seus territórios de origem. Como aponta Pacheco de Oliveira (2011), os processos de territorialização indígena no Brasil são marcados por deslocamentos forçados e reorganizações sociais, nos quais os povos indígenas constroem novas formas de pertencimento em contextos adversos. Nesse sentido, a migração não pode ser compreendida apenas como deslocamento físico, mas como parte de uma dinâmica histórica de resistência e adaptação. Além disso, a busca por oportunidades de trabalho e geração de renda, sobretudo em regiões vinculadas ao polo agroindustrial do Vale do São Francisco, aparece como um fator determinante. Ainda que essa inserção ocorra em condições desiguais, ela revela estratégias das famílias para garantir sua sobrevivência. De acordo com Cunha (2012), os povos indígenas têm historicamente desenvolvido formas próprias de articulação com a sociedade envolvente, sem perder de vista suas especificidades culturais e identitárias.

Apesar dos deslocamentos, observa-se que as comunidades mantêm vínculos simbólicos, culturais e territoriais com suas origens, reafirmando identidades e práticas tradicionais. Como destaca Ailton Krenak (2022), a relação dos povos indígenas com o território vai além da dimensão material, sendo também um espaço de memória, espiritualidade e existência coletiva. Dessa forma, as experiências das comunidades pesquisadas revelam que a migração constitui um fenômeno complexo, atravessado por fatores econômicos, sociais, ambientais e históricos. Ao mesmo tempo, evidencia estratégias de resistência e (re)existência, nas quais o povo Atikum reafirma sua identidade mesmo em contextos de deslocamento e reterritorialização.

6.13.2 Saberes tradicionais e a relação com a terra: transmissão intergeracional e resistência

Outro aspecto comum observado entre as comunidades investigadas refere-se à transmissão intergeracional de conhecimentos relacionados ao trabalho com a terra. Esses saberes são construídos historicamente e repassados entre as gerações — dos avós aos filhos e netos — constituindo um elemento central na continuidade dos modos de vida indígenas. Tal processo não ocorre de forma formal ou institucionalizada, mas por meio da vivência cotidiana, da oralidade e da prática, onde

o aprender e o ensinar se entrelaçam no fazer coletivo.

Esses conhecimentos abrangem não apenas técnicas de cultivo, plantio e colheita, mas também uma compreensão mais ampla dos ciclos naturais, das estações, do manejo sustentável dos recursos e da relação de respeito com o território. Trata-se, portanto, de um saber integrado, que articula dimensões práticas, simbólicas e espirituais, revelando uma forma própria de compreender e se relacionar com a terra. Nesse contexto, o trabalho com a terra ultrapassa a dimensão estritamente econômica, configurando-se como prática social e cultural que fortalece os vínculos comunitários e reafirma identidades. Conforme destaca Ailton Krenak (2022), a terra não é apenas um recurso, mas parte constitutiva da existência dos povos indígenas, envolvendo memória, espiritualidade e pertencimento. Assim, cultivar a terra é também cultivar a própria identidade.

Além disso, mesmo diante dos processos de migração e reterritorialização vivenciados pelas comunidades, observa-se que esses saberes não se perdem, mas são continuamente ressignificados. Como argumenta Pacheco de Oliveira (2011), os povos indígenas são capazes de recriar suas formas de organização e seus vínculos com o território em novos contextos, reafirmando suas identidades a partir de práticas culturais e sociais que se mantêm vivas. Dessa forma, a transmissão dos conhecimentos sobre o trabalho com a terra revela-se como uma estratégia fundamental de resistência e permanência. Ao manter e adaptar esses saberes, as comunidades não apenas garantem sua subsistência, mas também fortalecem sua autonomia e sua capacidade de enfrentar as adversidades impostas por contextos históricos de exclusão. Trata-se, portanto, de um processo que articula memória, cultura e identidade, evidenciando a continuidade dos modos de vida indígenas mesmo em cenários de mudança.

6.13.3 Relação com a natureza: territorialidade, flora e o Rio São Francisco

A relação estabelecida entre as comunidades investigadas e a natureza constitui um elemento central para a compreensão de seus modos de vida, especialmente no que se refere à interação com a flora local e com o Rio São Francisco. Nas comunidades analisadas, observa-se uma conexão profunda com o

ambiente natural, que ultrapassa a dimensão utilitária e se insere no campo simbólico, cultural e identitário. A flora presente nos territórios onde essas comunidades estão inseridas desempenha um papel fundamental tanto na subsistência quanto na manutenção de práticas tradicionais. Espécies nativas e cultivadas são utilizadas na alimentação, na medicina tradicional e em atividades produtivas, revelando um conhecimento acumulado ao longo das gerações. Esse saber sobre as plantas, seus ciclos e suas utilidades evidencia uma relação de cuidado e respeito com o meio ambiente, orientada por práticas que buscam o equilíbrio entre uso e preservação.

Além disso, o Rio São Francisco se apresenta como um elemento estruturante na vida dessas populações, especialmente para aquelas comunidades situadas em suas proximidades. O rio não apenas garante o acesso à água, essencial para o consumo humano e para a produção agrícola, mas também assume um papel simbólico, sendo reconhecido como fonte de vida, memória e pertencimento. Suas águas influenciam diretamente as práticas produtivas, como o cultivo irrigado, e contribuem para a permanência das famílias no território. Nesse contexto, a relação com a natureza não pode ser dissociada das formas de organização social e cultural dessas comunidades. Como destaca Ailton Krenak (2022), a separação entre ser humano e natureza é uma construção da sociedade moderna, não correspondendo às formas de existência dos povos indígenas, que se percebem como parte integrante do ambiente. Assim, a natureza não é vista apenas como recurso, mas como um espaço de vida e de construção coletiva.

Ademais, conforme argumenta Cunha (2012), os conhecimentos tradicionais associados ao uso da biodiversidade são fundamentais para a conservação dos ecossistemas, uma vez que se baseiam em práticas sustentáveis e em uma relação histórica com o território. No caso das comunidades estudadas, tais práticas se manifestam no manejo da terra, no uso consciente da água e na valorização das espécies locais. Dessa forma, a relação das comunidades com a natureza revela uma articulação entre saberes tradicionais, práticas produtivas e construção identitária. Ao manterem vínculos estreitos com a flora e com o Rio São Francisco, essas populações não apenas garantem sua sobrevivência, mas também reafirmam seus modos de vida e suas formas próprias de existir no mundo, evidenciando uma relação de pertencimento e respeito ao território.

Enquanto povos indígenas, compreendemos a natureza não como algo externo, mas como parte constitutiva de nossa existência. Nossa relação com ela se expressa no diálogo cotidiano, na escuta e na vivência que nos conecta profundamente ao mundo natural. Sentir-se parte da natureza é reconhecer que ela está viva, que possui espírito, e que, por meio dela, também nos conectamos com o sagrado. A narrativa do Cacique Nonato Atikum, ao relatar suas visões e sonhos com o juazeiro, revela dimensões profundas da relação do povo Atikum com a natureza, especialmente com o bioma da caatinga, que não se configura apenas como um espaço físico, mas como território vivo, sagrado e atravessado por presenças espirituais. O juazeiro, nesse contexto, emerge como símbolo de resistência, permanência e conexão ancestral, sendo compreendido não apenas em sua materialidade, mas como ponto de mediação entre o mundo visível e o mundo dos encantados.

As visões mencionadas pelo Cacique, associadas à ideia de “juventude sagrada”, indicam a centralidade das novas gerações na continuidade espiritual e territorial do povo, evidenciando que a relação com a terra envolve também responsabilidade, cuidado e transmissão de saberes. Assim, a caatinga deixa de ser entendida como um ambiente hostil ou árido e passa a ser reconhecida como espaço de vida, memória e espiritualidade, onde humanos, natureza e encantados coexistem em uma dinâmica relacional que sustenta a identidade e a resistência do povo Atikum. Essa compreensão nos leva a perceber a natureza como algo maior, que orienta e sustenta a vida. Ao pensar a Caatinga “nosso bioma” e toda a sua biodiversidade no sertão do São Francisco, especialmente na região da Terra Indígena em Carnaubeira da Penha, reconhecemos um sistema vivo, do qual não estamos separados. Não se trata apenas de dizer que fazemos parte da natureza, mas de afirmar que é ela que vive em nós, que nos constitui e nos dá sentido.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa resultou na construção de uma documentação abrangente sobre a história, as práticas culturais e a organização social do povo Atikum, reunindo relatos orais, documentos históricos e registros audiovisuais que contribuem significativamente para a preservação de sua memória e identidade cultural. A análise

desenvolvida possibilitou uma compreensão aprofundada dos processos migratórios dos povos Atikum para o Vale do São Francisco, evidenciando tanto as motivações que impulsionaram esse deslocamento quanto as estratégias de adaptação construídas diante das novas condições socioeconômicas e ambientais. Nesse percurso, o estudo evidencia que a mobilidade territorial dos indígenas Atikum não se restringe a fatores econômicos, mas está atravessada por questões sociais, conflitos internos, perdas simbólicas e transformações culturais. Ao mesmo tempo, demonstra a capacidade de reorganização dessas famílias, que, por meio de redes de parentesco, práticas produtivas e reconfigurações territoriais, constroem novas formas de existência sem romper com seus vínculos identitários.

A pesquisa também contribui para a valorização e o fortalecimento da identidade étnica do povo Atikum ao reconhecer e dar visibilidade às suas práticas culturais, saberes e tradições. A produção do documentário audiovisual, enquanto produto final, amplia o alcance dos resultados, promovendo a sensibilização social e o diálogo com públicos mais amplos sobre as realidades enfrentadas por esse povo, além de reforçar a importância da preservação cultural e do respeito aos direitos indígenas. Adicionalmente, o estudo identifica e documenta as estratégias de resistência cultural adotadas pelos Atikum, evidenciando como, mesmo diante das adversidades, esse povo mantém e ressignifica suas práticas e modos de vida. A participação ativa da comunidade ao longo de todo o processo investigativo fortaleceu tanto os vínculos internos quanto o diálogo entre saberes acadêmicos e conhecimentos tradicionais, reafirmando a importância de metodologias comprometidas e colaborativas.

No campo acadêmico, a pesquisa contribui para o avanço das discussões nas áreas de etnografia, migrações indígenas e direitos humanos, materializando-se na presente dissertação, em possíveis publicações e no produto audiovisual. Além disso, estabelece uma base consistente para futuras investigações, abrindo caminhos para o aprofundamento dos estudos sobre o povo Atikum e outros povos indígenas em contextos de mobilidade territorial. Nesse sentido, o próprio lugar ocupado pela pesquisadora nesta investigação constitui uma dimensão da perspectiva decolonial adotada. Ao pesquisar a trajetória de seu próprio povo, a autora não se coloca como observadora externa e neutra, tampouco compreende os povos Atikum como objetos de investigação. Ao contrário, reconhece-os como sujeitos históricos, políticos e

produtores de conhecimentos, cujas memórias, experiências, saberes e formas próprias de interpretar o mundo constituem parte fundamental da construção desta pesquisa. Essa posição não elimina a necessidade de rigor científico; ao contrário, exige uma postura reflexiva diante dos caminhos da pesquisa, fundamentada na escuta, no diálogo, no respeito aos conhecimentos produzidos pelos participantes e na construção compartilhada do conhecimento.

Dessa forma, este estudo ultrapassa os limites da produção acadêmica convencional, configurando-se também como um ato de afirmação identitária, resistência e valorização da memória coletiva do povo Atikum. Ao articular experiência vivida e rigor científico, reafirma-se a potência de uma produção de conhecimento situada, enraizada nos territórios, nas histórias e nos sujeitos historicamente silenciados. Assim, mais do que um produto acadêmico, esta pesquisa se afirmar como um gesto político e epistemológico, comprometido com a construção de narrativas mais justas, plurais e sensíveis às demandas dos povos indígenas. Trata-se de um trabalho que não se encerra em si mesmo, mas que permanece em movimento, acompanhando e fortalecendo as lutas, existências e processos de reconhecimento do povo Atikum.

8. PRODUTO FINAL

Como resultado desta pesquisa, foi produzido um documentário audiovisual ilustrativo (com ISBN), que abordará as memórias, os saberes e as vivências do povo indígena Atikum. O material objetivou focar nas transformações socioeconômicas, ambientais, culturais e sociais vivenciadas pelos Atikum no contexto migratório para o Vale do São Francisco entre 1970 e 2026. Além de documentar e valorizar essa trajetória, o documentário buscará fortalecer a identidade étnica do povo Atikum e contribuir para suas lutas pelo reconhecimento oficial e pelo respeito aos seus direitos.

O mesmo foi publicado na biblioteca e no site do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural (PPGExR - http://www.pgextensaorural.univasf.edu.br/), da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), em formato digital, onde abrigará registros memoriais escritos e fotografias coletadas e produzidas dos e pelos participantes.

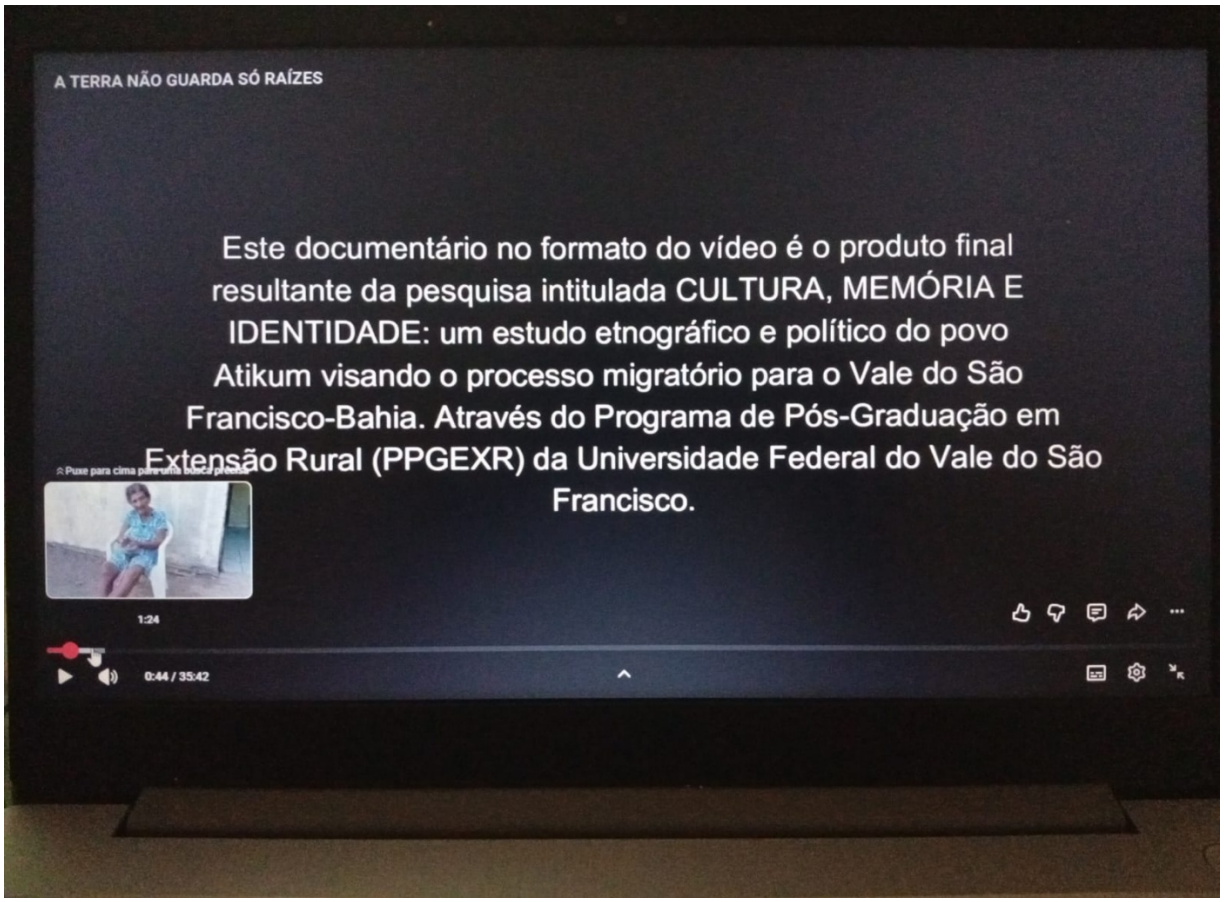
8.1 A TERRA NÃO GUARDA SÓ RAÍZES

A terra não guarda só raízes. Ela guarda memórias, histórias e vidas que vieram antes de nós. Cada passo que damos sobre esse chão carrega a presença dos nossos ancestrais, suas lutas, seus saberes e suas formas de existir no mundo. Falar de ancestralidade é reconhecer que não começamos agora. Somos continuidade. Somos fruto de caminhos abertos por aqueles que resistiram, que cuidaram da terra, que mantiveram vivas as tradições, mesmo diante das dificuldades e das injustiças.

A ancestralidade não está apenas no passado. Ela vive no presente, nos nossos modos de plantar, de falar, de rezar, de ensinar e de resistir. Está na relação com a natureza, no respeito ao território e na força coletiva que nos mantém de pé. Quando dizemos que a terra não guarda só raízes, afirmamos que ela também guarda identidade. E é essa identidade que nos fortalece, que nos orienta e que nos lembra, todos os dias, de onde viemos e por que seguimos lutando.

Este documentário, em formato de vídeo, nasce desse compromisso com a memória e com a ancestralidade. Ele é o produto final da dissertação de mestrado intitulada “Cultura, Memória e Identidade: um estudo etnográfico e político do povo Atikum, visando o processo migratório para o Vale do São Francisco, Bahia”. Mais do que um registro, este trabalho é um ato de resistência, de escuta e de valorização das histórias do povo Atikum, revelando trajetórias, deslocamentos e permanências que constroem identidades e reafirmam a relação profunda entre território, cultura e existência.

Figura 18. A terra não guarda só raízes



Fonte: a autora, 2026.

9. REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. N. **O perigo da história única.** Tradução de Julia Romeu. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBERTI, Verena. **MANUAL DE HISTÓRIA ORAL.** Ed. 3. Editora FGV, 2018.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos; AURELIANO, Waleska de Araújo. **Toré Atikum:** Etnofotografia do "Encantamento". Tellus, n. 11, p. 173-179, 2014.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. ***Terras indígenas no Brasil:*** *da tutela à emancipação*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2001.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALTIERI, Miguel A. **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável.** 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. **Mana**, v. 20, p. 209-213, 2014.

ARAÚJO, Ana Valéria *et al.,*. **Povos indígenas e a Lei dos Brancos:** o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2010.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Relatório antropológico de acompanhamento da família Rumana (Atikum).** Recife: Fundação Nacional do Índio – FUNAI/2ª DRT, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. **Lei n° 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 dez. 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm. Acesso em: 30 mai. 2024.

_____. Constituição (1988). ***Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.*** Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25 jul. 2024.

BROWN, Deer Alexander. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz e Lola Xavier. Porto Alegre, RS: L&PM, 2021.

CAMPOS, Yussef; KRENAK, Ailton. **Lugares de origem.** São Paulo: Jandaíra, 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). ***Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023.*** Brasília: CIMI, 2024. Disponível em: https://cimi.org.br. Acesso em: 25 jul. 2025.

CONNERTON, Paul. ***How societies remember***. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** 1a ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. Direito ao território, direito à vida. Organização Silva, Edneide Maria da *et al.,*. Projeto vidas paralelas indígena: revelando o povo ATIKUM de Pernambuco, Brasil. Tempus–Actas de Saúde Coletiva, v. 6, n. 1, p. 37-47, 2012.

FERREIRA, Ivson José; MAIA, Mariano Belmiro; LOPES, Reynaldo Luís Agra. **Relatório de Identificação e Delimitação da Área Ind ígena Atikum, no município de Floresta-PE.** [Mimeo]. Recife-PE: Fundação Nacional do índio FUNAI/SI D/DPU/3°SUER, 1989.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (Funai). **Funai alerta para riscos do PL 2.159/2021 aos povos indígenas.** Brasília: Governo Federal, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/noticias/2024/pl2159. Acesso em: 17 jul. 2025.

GASKELL, G. **Entrevistas individuais e grupais.** In: GASKELL, G.; BAUER, M. W. (Org.). Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. **Decolonialismo indígena.** 2. ed. São Paulo: MATRIOSKA, 2022.

GOVERNO DE PERNAMBUCO. **História e memórias do povo Atikum. Professoras e Professores indígenas, estudantes indígenas e lideranças do povo Atikum.** Organização textual Wellcherline Miranda Lima. Recife: Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, 2022.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **A construção da imagem dos "Bravios" e a memória Atkum.** Anuário Antropológico, v. 24, n. 1, p. 97-107, 1999.

HALBWACHS, Maurice. ***A memória coletiva***. São Paulo: Centauro, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). ***Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*.** São Paulo: ISA, 2022. Disponível em: https://pib.socioambiental.org. Acesso em: 25 jul. 2025.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos:** história indígena do Brasil contada por um índio. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KAIAPÓ, Edson; SCHWINGNGEL, Kassiane (org.). **Universidade:** território indígena! Porto Alegre: COMIN: Fundação Luterana de Diaconia, 2021.

KAINGANG, Douglas; SCHWINGEL, Kassiane (Org.). *Direito ao território, direito à vida*. Porto Alegre: **COMIN; Fundação Luterana de Diaconia**, 2022.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUME [livro eletrônico]: **método de análise econômico:** ecológico de agroecossistemas. Paulo Petersen... [et al.]. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : AS.PTA -

Agricultura Familiar e Agroecologia, 2021.

MARINHO, Cristiane Moraes; FREITAS, Helder Ribeiro. Utilização de Metodologias Participativas nos processos de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER): fundamentos teórico-práticos. **Extramuros**, v. 3, n. 2, jul. 2015. Disponível em: https://www.periodicos.univasf.edu.br/index.php/extramuros/article/view/764. Acesso em: 15 nov. 2024.

MATTA, Roberto da, 1936-Relativizando [recurso eletrônico]: **uma introdução à antropologia social / Roberto DaMatta.** Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2011.recurso digital

MEDEIROS, Guilherme. **O uso ritual da jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste XVIII.** pp. 123-150, CLIO Arqueologia, n° 20, vol. 1, ano 2006, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

OLIVEIRA, Edivania Granja Da Silva *et al.,*. **Terras do opará:** a territorialidade indígena no nordeste brasileiro. Anais II CONIDIS... Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/33886. Acesso em: 30 set. 2024.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, A. R. **A presença indígena no Brasil. Brasília:** Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). ***Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*.** Genebra: OIT, 1989. Disponível em: https://portal.antt.gov.br/conven%C3%A7cao-n-169-da-oit-povos-indigenas-e-tribais Acesso em: 25 jul. 2025.

_____. Os caboclos que são índios: história e resistência indígena no nordeste. **In:** Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF. Belém de São Francisco, ano III, n. 3, 2004, pp. 127-131.

Prefeitura Municipal de Carnaubeira da Penha, Pernambuco. Disponível em: https://carnaubeiradapenha.pe.gov.br/historia/. Acesso em: 25 jul. 2025.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Global, 2017.

SILVA, Ana Maria de Barros da *et al.,*. **Rituais e identidades indígenas no sertão do Rio São Francisco**. 2024. Disponível em: http://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/123456789/15265. Acesso em: 28 jul. 2025.

SILVA, Auricélio Cardoso da; SANTANA, Izanete Pereira de. **Levantamento histórico do Assentamento Ilha Grande do Pontal, município de Lagoa Grande–PE**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade

Federal do Vale do São Francisco, Juazeiro, BA, 2023.

SILVA, Edson. **Aldeia de escada:** conflitos, esbulhos de terras e resistências indígena em Pernambuco no século XIX. [Recurso digital]. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

SIQUEIRA, Regivando Araújo.**Eficiência do Sistema Bioágua no Reúso das Águas Cinza na Implantação de Quintais Produtivos** / Regivando Araújo Siqueira. – Juazeiro-BA, 2025. xx, 36 f.: il. 29 cm.

SILVA, Maria Rosiane da. **Abordagem histórica da formação étnica do povo Atikum-Umã:** visão dos povos desaldeados. 2023. 38 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal do Vale do São Francisco, Campus Juazeiro, 2023. Disponível em: https://biblioteca.univasf.edu.br/acervo/24475/exemplares. Acesso em: 30 jan. 2024.

SILVA, Maria Rosiane Da. **"A DENTES DE CACHORRO": VIOLÊNCIA COLONIAL E CONTROLE TERRITORIAL SOBRE MULHERES INDÍGEMAS NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO**.. In: Dossiê Conjunto de Produções Acadêmicas da 2ª Edição do Simpósio Internacional sobre Juventudes e Educação e 11ª Edição da sSemana de Ciências Sociais/UNIVASF. Anais...Juazeiro(BA) Complexo Multieventos/UNIVASF, 2025. Disponível em: https//www.even3.com.br/anais/sinjuve-semanaciso-univasf-554279/1168733-A-DENTES-DE-CACHORRO--VIOLENCIA-COLONIAL-E-CONTROLE-TERRITORIAL-SOBRE-MULHERES-INDIGEMAS-NO-SEMIARIDO-BRASILEI. Acesso em: 17/07/2026

SILVA, Maria Rosiane da et al. **Pira Atikum: fortalecimento comunitário e sustentabilidade socioambiental na Aldeia Atikum Rodelas.** Cadernos de Agroecologia, v. 21, n. 1, 2026.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2019.

STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil.** – 2º. ed – São Paulo: Expressão Popular, coedição Fundação Perseu Abramo, 2012.

TERRA INDÍGENA ATIKUM. Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/. Acesso em: 28 jan. 2024.

TOLEDO, Víctor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais.** São Paulo: Expressão Popular, 2015

URQUIZA, Marconi de Albuquerque; MARQUES, Denilson Bezerra. Análise de conteúdo em termos de Bardin aplicada à comunicação corporativa sob o signo de uma abordagem teórico- empírica. **Entretextos**, v. 16, n. 1, p. 115-144, 2016.

WIKIPÉDIA. Wikipédia: Aticuns-umãs – Wikipédia, a enciclopédia livre. Acesso em: 01 ago. 2025.

APEDICE: A

Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido

(Elaborado de acordo com a Resolução o CNS nº 510 de 2016, art. 2º, inciso XXII, PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa **"CULTURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO E POLÍTICO DO POVO ATIKUM VISANDO O PROCESSO MIGRATÓRIO PARA O VALE DO SÃO FRANCISCO BAHIA"**, que está sob a responsabilidade do (a) pesquisador (a) **Maria Rosiane da Silva** e orientador **José Hermógenes Moura da Costa** e o coorientador **Eliana de Barros Monteiro**. Para que você possa decidir se quer participar ou não, precisa conhecer os benefícios, os riscos e as consequências da sua participação.

Este é o **Registro do Consentimento/Assentimento Livre e Esclarecido** e tem esse nome porque você só deve aceitar participar desta pesquisa depois de ter lido e entendido este documento. Leia as informações com atenção e converse com o pesquisador responsável e com a equipe da pesquisa sobre quaisquer dúvidas que você tenha. Caso haja alguma palavra ou frase que você não entenda, converse com a pessoa responsável por obter este consentimento, para maiores explicações. Caso prefira, converse com os seus familiares, amigos e com a equipe médica antes de tomar uma decisão. Se você tiver dúvidas depois de ler estas informações, deve entrar em contato com o pesquisador responsável. Após receber todas as informações e todas as dúvidas forem esclarecidas, você poderá fornecer seu consentimento, rubricando todas as páginas e assinando ao final deste documento, em duas vias (uma ficará com o pesquisador responsável e a outra, ficará com você, participante desta pesquisa), caso queira participar.

PROPÓSITO DA PESQUISA E PROCEDIMENTOS
(Principalmente esclarecer a justificativa e os objetivos da pesquisa)

Você está sendo convidado/a a participar desta pesquisa que busca Compreender as complexidades e os impactos do processo migratório do povo Atikum para o Vale do São Francisco entre 1970 e 2026, com foco nas transformações

socioeconômicas, ambientais, culturais e sociais, a fim de documentar, valorizar e fortalecer a identidade étnica dos Atikum e contribuir para suas lutas pelo reconhecimento oficial e respeito de seus direitos. Tendo como objetivos específicos: Analisar as transformações socioeconômicas e ambientais enfrentadas pelos Atikum no Vale do São Francisco; Investigar as estratégias de resistência cultural adotadas pelos Atikum; Explorar como os Atikum mantêm suas práticas culturais e identitárias, como as práticas agrícolas e outras formas de preservação cultural, frente aos desafios decorrentes da migração e das novas realidades sociais e econômicas; além de documentar a história, organização social e práticas culturais dos Atikum: Registrar e valorizar as tradições, histórias e estruturas sociais dos Atikum, retornando um produto final em formato documentário audiovisual que visa promover o fortalecimento de sua identidade étnica e fornecer subsídios para políticas públicas. Uma etnografia dos Povos Atikum contribuirá significativamente para as lutas pelo reconhecimento dessa etnia, documentando detalhadamente suas práticas culturais, histórias e vivências.

Buscando respostas para o seguinte problema; Como uma etnografia dos Povos Atikum pode contribuir com as lutas pelo reconhecimento dessa etnia? Os participantes desta pesquisa serão os próprios membros do povo Atikum, especialmente aqueles que vivenciaram os processos migratórios e suas consequências. Entre as narradoras e narradores, estarão lideranças comunitárias, anciãs e anciãos, bem como, os jovens que enfrentam os desafios da identidade indígena fora das aldeias. Além de outros membros que possam contribuir com suas experiências e perspectivas. Essas vozes serão essenciais para a construção de um relato coletivo, de resgate de memórias, que fortaleça a identidade cultural e forneça contribuições valorosas para a luta pelo reconhecimento e valorização do povo Atikum.

A sua participação no referido estudo será no sentido identificar as áreas geográficas de origem e destino dos Atikum, além de investigar e registrar e valorizar as tradições, histórias e estruturas sociais dos Atikum as memórias, histórias orais e práticas culturais que moldam a identidade Atikum. Você participara através de entrevistas semiestruturadas (conforme Apêndice A), gravações, caminhada na comunidade para identificar através de suas narrativas os pontos que você mais gosta de visitar e o que acontece no cotidiano da comunidade. Com encontros a combinar com o participante da pesquisa.

BENEFÍCIOS

Ao participar desta pesquisa, os envolvidos terão autonomia para registrar suas próprias histórias, memórias e vivências, refletindo sobre as formas como constroem, ressignificam e transmitem seus saberes, identidades, culturas e suas relações com o território. Esse processo permitirá a partilha intergeracional, fortalecendo a memória coletiva do povo Atikum.

Além de documentar e valorizar essas narrativas, espera-se que este estudo forneça informações relevantes sobre as transformações socioeconômicas, ambientais e culturais vivenciadas pelos povos Atikum. O conhecimento produzido poderá subsidiar instituições e políticas públicas voltadas à garantia de direitos e ao fortalecimento da identidade desse povo. A pesquisadora se compromete a divulgar os resultados de forma ética e responsável, garantindo o respeito às informações coletadas, conforme previsto nos princípios metodológicos adotados.

RISCOS

A participação nesta pesquisa não infringe as normas legais e éticas, mas considera riscos para os participantes, como exposição e vulnerabilidade: A coleta de dados, especialmente histórias orais e entrevistas, pode expor memórias dolorosas ou experiências de marginalização e discriminação, o que pode gerando desconforto ou traumas emocionais. Estigmatização e preconceito/ Interferência externa/Riscos metodológicos, interpretação inadequada dos dados/Considera-se o risco de contágio pelo vírus da Covid-19, febre amarela, gripe h1n1 e demais moléstias endêmicas na área, sendo assegurada a adoção de todas as medidas sanitárias recomendadas pelas autoridades de saúde. Durante as oficinas e entrevistas, serão seguidas rigorosamente as medidas sanitárias recomendadas, incluindo o uso de álcool para higienização das mãos e superfícies, não compartilhamento de canetas ou outros objetos, e aferição da temperatura dos participantes antes do início das entrevistas, entre outras ações preventivas.

A pesquisadora será devidamente orientada por seu orientador e coorientadora para conduzir as entrevistas de forma ética, neutra e respeitosa, evitando qualquer tipo de juízo de valor que possa causar constrangimento ou desconforto psicológico aos/às participantes. Ressalta-se que os/as participantes não serão submetidos/as a procedimentos invasivos ou que possam causar prejuízos físicos. Caso não se sintam confortáveis em compartilhar determinados assuntos em grupo, terão a liberdade de

expressá-los de outra maneira ou optar por não abordá-los, respeitando sempre sua vontade e bem-estar.

Em caso de interrupção da pesquisa, por qualquer motivo, a decisão será devidamente justificada aos participantes, conforme previsto na Resolução CNS nº 510/2016, Art. 28, Inciso V. Caso a interrupção da pesquisa acarrete qualquer necessidade de acompanhamento ou suporte ao participante, será assegurada a assistência adequada, nos termos do Art. 17, Inciso V da referida Resolução, garantindo-se a proteção, o respeito e a integridade dos participantes envolvidos.

CUSTOS

Nada lhe será pago ou cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária. Fica garantida o acompanhamento e a assistência imediata e integral a você no que se refere às complicações e danos decorrentes da pesquisa, pelo tempo que for necessário, bem como também será garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extrajudicial. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (tais como ressarcimento de transporte e alimentação).

CONFIDENCIALIDADE

É garantida a manutenção do sigilo e a privacidade de sua participação nesta pesquisa, assegurando assim sua livre e voluntária colaboração. A confidencialidade protege você de possíveis consequências negativas, como discriminação ou estigmatização, decorrentes da divulgação de informações pessoais. No entanto, compreendemos que em relatos de experiências históricas, como os desta pesquisa, você pode desejar ou não ser identificado. Nesse caso, respeitamos sua decisão e garantimos seu direito ao reconhecimento e reparação.

Os dados coletados (gravações, entrevistas etc.) serão armazenados de forma segura por um período de 5 anos e utilizados exclusivamente para fins de pesquisa. Você tem o direito de solicitar mais informações sobre a pesquisa a qualquer momento e de entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa para quaisquer dúvidas. Os contatos estão disponíveis no final deste termo.

PARTICIPAÇÃO VOLUNTÁRIA

Em caso de interrupção da pesquisa, por qualquer motivo, a decisão será devidamente justificada aos participantes, conforme previsto na Resolução CNS nº 510/2016, Art. 28, Inciso V. Caso a interrupção da pesquisa acarrete qualquer necessidade de acompanhamento ou suporte ao participante, será assegurada a assistência adequada, nos termos do Art. 17, Inciso V da referida Resolução, garantindo-se a proteção, o respeito e a integridade dos participantes envolvidos.

ACESSO AOS RESULTADOS DA PESQUISA

Sempre que julgar necessário você poderá ter acesso a seus dados coletados e, no final da pesquisa cada participante receberás uma cópia com todos os resultados.

AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO E USO DE IMAGEM E/OU VOZ

Autorizo a gravação de minha voz para fins exclusivos de pesquisa, no contexto desta dissertação de mestrado, estando ciente de que os depoimentos poderão ser utilizados, total ou parcialmente, na análise e apresentação dos resultados. Quanto ao uso de imagem, declaro que **não autorizo sua divulgação pública**, salvo para fins acadêmicos restritos ao projeto, podendo, nesse caso, ser utilizada com a devida proteção de minha identidade, como o uso de tarja ou outro recurso que impeça minha identificação, caso eu assim opte. Declaro ainda que fui informado(a) sobre a possibilidade de identificação nominal ou uso de nome fictício (pseudônimo) no trabalho, sendo respeitada minha escolha quanto à forma de identificação.

DADOS PARA CONTATO E GARANTIA DE ESCLARECIMENTOS

É garantido que nós, responsáveis pela obtenção do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, explicamos claramente a você o conteúdo das informações e me coloco à disposição para responder as suas perguntas sempre que o participante tiver novas dúvidas. Além disso, garantimos acesso, em qualquer etapa da pesquisa, sobre qualquer esclarecimento de eventuais dúvidas e inclusive para tomar conhecimento dos resultados desta pesquisa. Caso sinta necessidade, poderá entrar em contato com o pesquisador responsável deste trabalho, Maria Rosiane da silva, telefone (87) 9 98216311, e-mail, rosianesilva270@gmail.com, endereço Comunidade Assentamento Safra, CEP: 56.380-000, Santa Maria da Boa Vista/PE, e horário de atendimento de 7:00 horas as 11:00 e .13:00 horas as 18:00 horas.

Caso você tenha alguma consideração ou dúvida sobre a pesquisa, entre em contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto (FAMERP).** Av. Brigadeiro Faria Lima, - 5416 - Vila São Pedro. CEP: 15090-000 - São José do Rio Preto SP. Fone: (17) 3201-5813, e-mail, cepfamerp@famerp.br, Horário de atendimento: Segunda à Sexta, das 7h30 às 16h.

O Termo está sendo elaborado em duas vias, sendo que uma via ficará com o participante e a outra será arquivada com os pesquisadores responsáveis.

CONSENTIMENTO

Li as informações acima e entendi o propósito do estudo. Ficaram claros para mim quais são os procedimentos a serem realizados, os riscos, os benefícios e a garantia de esclarecimentos permanentes. Entendi também que a minha participação é voluntária e que tenho garantia do acesso aos dados e que minhas dúvidas serão explicadas a qualquer tempo. Entendo que meu nome não será publicado e será assegurado o meu anonimato, concordo voluntariamente em participar desta pesquisa e sei que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o andamento da pesquisa, sem prejuízo ou penalização alguma. Eu, por intermédio deste,

( ) Sim, autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz.

( ) Não, não autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz.

( ) autorizo a gravação, mas não a divulgação de minha imagem e/ou voz.

( ) Autorizo a utilização do meu nome verdadeiro na pesquisa.

( ) Não autorizo a utilização do meu nome verdadeiro, optando pelo uso de nome fictício (pseudônimo).

( ) CONCORDO, dou livremente meu consentimento para participar desta pesquisa.
( ) NÃO CONCORDO.

Local: _____, _____ de _____ de _____.

_____

Assinatura do participante

Declaração de Testemunha Imparcial

Declaro que estive presente durante a leitura e explicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ao(à) participante desta pesquisa. Confirmo que todas as informações foram apresentadas de forma clara e compreensível, que o(a) participante teve a oportunidade de fazer perguntas e que manifestou seu consentimento de forma livre e voluntária para participar da pesquisa.

Nome completo:

_____

_____

Assinatura do pesquisador responsável