

Tradições populares no Ceará

Ou uma tentativa de apagamento das dinâmicas culturais indígenas



Gabriel Freitas de Sousa

Indígena da Nação Karão Jaguaribaras,
do estado do Ceará

Resumo

Este estudo realiza uma análise documental das dinâmicas culturais e ontológicas dos povos indígenas no Ceará durante o período colonial. A pesquisa busca compreender como, sob a influência do poder colonial, especialmente por meio da atuação dos jesuítas e do Império Português, essas dinâmicas foram sendo transformadas, resultando na formação das expressões hoje conhecidas como tradições populares cearenses. Utilizaremos como exemplo manifestações culturais ligadas ao catolicismo. Uma das propostas centrais do trabalho é problematizar o conceito de sincretismo, e apresentar como alternativa o conceito de permutação sistêmica ontológica. Este conceito visa evidenciar as complexas transformações culturais e espirituais ocorridas nos aldeamentos indígenas durante o período colonial realizadas através da violência, destacando as formas de ressignificação e resistência das práticas originárias frente à imposição das estruturas coloniais de religião e Estado.

Palavras-chave:
Cultura Popular;
Transformações; Po-
vos indígenas.

Resumen

Este estudio realiza un análisis documental de las dinámicas culturales y ontológicas de los pueblos indígenas en Ceará durante el periodo colonial. La investigación busca comprender cómo, bajo la influencia del poder colonial, especialmente a través de la actuación de los jesuitas y del Imperio portugués, estas dinámicas se fueron transformando, dando lugar a la formación de las expresiones que hoy se conocen como tradiciones populares de Ceará. Utilizaremos como ejemplo las manifestaciones culturales vinculadas al catolicismo. Una de las propuestas centrales del trabajo es problematizar el concepto de sincretismo y presentar como alternativa el concepto de permutación sistemática ontológica. Este concepto tiene como objetivo poner de manifiesto las complejas transformaciones culturales y espirituales que se produjeron en las aldeas indígenas durante el periodo colonial a través de la violencia, destacando las formas de ressignificación y resistencia de las prácticas originarias frente a la imposición de las estructuras coloniales de la religión y el Estado.

Palabras-clave:
Cultura popular;
Transformaciones;
Pueblos indígenas.

1. Introdução

Discutir as manifestações culturais dos povos indígenas no território que atualmente compreendemos como estado do Ceará constitui um desafio relevante e deveras complexo. Apesar da existência de registros documentais que tratam dessas práticas, eles são escassos e muitas vezes o acesso é limitado em profundidade. Em contrapartida, a oralidade, conhecimento ancestral preservado por nossos troncos velhos, como denominamos, com respeito, os mais velhos e mais velhas das comunidades, tem sido fundamental para resgatar e reconstruir uma história distinta daquela tradicionalmente ensinada nas escolas e na academia.

As dinâmicas sociais e políticas entre os povos indígenas no Nordeste, especialmente no Ceará, ainda são pouco exploradas na literatura acadêmica e quase ausentes nos materiais didáticos escolares. Durante muito tempo, prevaleceu a ideia equivocada de que não existiam mais indígenas nesse estado, contribuindo para o silenciamento e apagamento de inúmeros grupos étnicos. A violência colonial, os conflitos com os colonizadores e a formação dos aldeamentos foram fatores determinantes nesse processo, cujo impacto se estende até os dias atuais.

Contudo, é fundamental destacar que os povos originários não desapareceram. Muitos resistiramativamente às tentativas de aniquilação física e simbólica, desenvolvendo estratégias de preservação de sua cosmo percepção, ressignificação de práticas e continuidade da língua materna. Essas tradições seguem vivas e são transmitidas às sementes/*pingorós*¹ (como chama-mos nossas crianças), por meio da oralidade e da vivência cotidiana nas comunidades.

Este artigo tem como objetivo analisar as transformações das práticas culturais dos povos indígenas no Ceará, especialmente aquelas que, ao longo do tempo, foram reinterpretadas e hoje compõem o que se convencionou chamar de tradição ou cultura popular cearense. A partir disso, questionamos: essas manifestações possuem raízes nos aldeamentos coloniais? É possível identificar nelas influências indígenas? Estariamos diante de práticas sincréticas ou de expressões mais complexas de resistência e reinvenção cultural?

Para responder a essas questões, propomos uma abordagem que articula análise documental, revisão bibliográfica e narrativas orais do povo Karão Jaguaribaras, com base em interlocuções com lideranças da comunidade indígena Feijão, do povo Karão Jaguaribaras, comunidade da qual faço parte. Nossa ponto de partida é um olhar indígena e comunitário, que busca

¹ Sou indígena, faço parte da nação Karão Jaguaribaras do estado do Ceará, a palavra em destaque, faz parte da nossa língua materna chamada de *Ybutrité* ou *Itañá*, tronco linguístico em investigação.



compreender os processos de transformação cultural não somente como perda, mas como formas de permutação ontológica e de resistência frente à colonialidade, conceito que iremos discutir mais adiante.

2. O conceito de cultura popular: significados, ressignificados e quem produz

O conceito de cultura é deveras chave para a discussão antropológica contemporânea, diversos autores voltaram-se para codificar e decifrar o que poderia ser essa cultura ou culturas. A primeira definição de cultura formulada dentro dos aportes antropológicos foi realizada por Edward Tylor, em 1871, sobre a qual Laraia nos diz que:

Tylor procurou, além disto, demonstrar que cultura pode ser objeto de um estudo sistemático, pois trata-se de um fenômeno natural que possui causas e regularidades, permitindo um estudo objetivo e uma análise capazes ele proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e a evolução (Laraia, 2001, p. 34).

Edward B. Tylor concebia a cultura como um fenômeno natural, influenciado por determinismos que, segundo ele, moldavam as expressões culturais dos diferentes povos. Posteriormente, diversos pesquisadores, como Franz Boas, Clark Wissler e Alfred Kroeber, refutaram e problematizaram as ideias propostas por Tylor, introduzindo novas perspectivas que enfatizavam a importância dos contextos históricos e sociais na formação das culturas.

Ao longo do desenvolvimento da disciplina, várias escolas com perspectivas diversas sobre o que é cultura foram formuladas e problematizadas, no entanto, essa discussão não será nosso foco principal, apesar de que, diretamente, estamos dialogando sobre transformações e modificações violentas de manifestações culturais.

Para conceituar o que seria cultura popular, devemos apontar o seu oposto, que é a cultura erudita. Durante muito tempo, o conceito de cultura serviu de escala para medir e hierarquizar os povos em diversas sociedades, e no Brasil não foi diferente. Por muitas vezes, os europeus consideravam que sua cultura era superior às manifestações de outros povos, principalmente, às práticas culturais indígenas e dos negros.

O professor e pesquisador Petrônio Domingues (2011) nos diz que:

A separação desses dois polos foi uma invenção dos intelectuais europeus, na segunda metade do século XVIII. Por meio do conceito de folclore (“saber do povo”), eles demarcaram a fronteira das manifestações culturais das camadas sociais abastadas em relação às aquelas mais amplamente difundidas. Nos séculos XIX, o povo – não os setores marginalizados das cidades, e sim os habitantes das zonas rurais – foi idealizado, com sua produção cultural tendo sido retratada como “pura”, “natural” e “resíduo” do passado. Essa idealização serviu de base para a elaboração do mito fundador de várias



nações, bem como desencadeou o início de muitas pesquisas folclóricas que se empenharam em descobrir uma cultura “primitiva” (Domingues, 2011, p. 402).

Houve um processo de apropriação da cultura popular por grupos das elites sociais, motivado, em grande parte, pelas construções de hierarquias baseadas em critérios raciais e de classe. A distinção entre cultura popular e cultura erudita, evidente nesse contexto, era fortemente marcada por preconceitos que inferiorizavam as expressões culturais oriundas das populações indígenas e negras. No Brasil colonial, as manifestações culturais desses povos eram vistas como ameaças à ordem imposta pelos colonizadores europeus.

Durante séculos, a perseguição sistemática, as guerras e a violência direcionada às comunidades indígenas e afrodescendentes provocaram o enfraquecimento e o apagamento de muitas práticas culturais. Contudo, em determinado momento, a elite passou a valorizar elementos dessa cultura que, até então, haviam sido marginalizados ou "mortos" aos olhos dos colonos. Essa valorização tardia, porém, ocorreu de forma seletiva e muitas vezes descontextualizada, apropriando-se de símbolos e práticas sem reconhecer plenamente suas origens e significados históricos, como aponta Domingues (2011);

Na contramão das explicações correntes, os historiadores franceses argumentam que a cultura popular resultou de uma fabricação deliberada das elites: concordava-se em exaltar a inocência e a importância da cultura popular quanto mais se mobilizava para acelerar sua morte. Os autores falam da “beleza do morto” para se referirem à atitude das elites de só atribuírem valor às manifestações da cultura popular quando estas não representam mais perigo, ou seja, estão mortas. A cultura popular, por essa perspectiva, significa uma “sombra”, um “fantasma” e um “enigma da Esfinge” (Domingues, 2011, p. 405).

Na contemporaneidade, o estado define o conceito de cultura popular, a partir das ressignificações que essas práticas sofreram ao longo do tempo, pois, com a formulação do estado nação brasileiro priorizou-se a valorização das manifestações culturais regionais, outrora caçadas e inferiorizadas. A cartilha formulada pelo governo do estado do Ceará intitulada “A, B, C, D Educando com a cultura popular” construída no ano de 2018 e destinada a alguns municípios do Ceará, conceitua cultura popular como: “Cultura Popular são as criações de uma comunidade, baseadas na tradição, que são expressas pelas pessoas ou pelos grupos que se reconhecem atendendo às necessidades como identidade cultural e social” (Cartilha A, B, C, D Educando com a cultura popular, 2018).

Dessa forma, podemos perceber a reformulação conceitual de cultura popular, outro aspecto relevante que podemos analisar, são as influências cristãs/católica ou que permeiam o catolicismo também chamado de “catolicismo popular” em diversas manifestações culturais no

Ceará, como o reisado, Maracatu, bumba meu boi ou boi-bumbá ou mesmo festejos populares², sobre isso, vem o questionamento: a cultura popular seria herança de um período colonial violento de imposições? E de onde vêm essas manifestações culturais? Seria uma forma de sincrétismo? Iremos tentar destrinchar esses questionamentos.

3. As dinâmicas indígenas e os conflitos

Alguns documentos, facilmente encontrados na internet, relatam experiências de exploradores e aventureiros no território que hoje conhecemos como Ceará. De fato, foi a partir dos primeiros anos do século XVII que se iniciou a atuação de colonos na região. Expedições foram organizadas com o intuito de explorar o território. Como indicam os documentos da coleção Barão de Studart (1922), essas expedições tinham como objetivo a busca por minas de ouro e prata. As primeiras incursões, lideradas por Pero Coelho de Souza, tinham também a missão de “fazer povoações fortes” e “oferecer a paz e a lei evangélica”.

Não demorou muito para que a formação inicial do que hoje compreendemos como o estado do Ceará começasse a se delinejar. Entre 1611 e 1612, Martim Soares Moreno, considerado o fundador do estado, construiu o Forte de São Sebastião. Em 1619, foi nomeado capitão-mor pelo rei Felipe II. Martim Soares Moreno estabeleceu relações políticas e econômicas com os indígenas Potiguaras da região. Por meio dessa aliança, entraram em conflito com outras nações indígenas localizadas nas adjacências do forte, assim como no interior do território cearense.

Um dos objetivos da Coroa Portuguesa era garantir uma rota terrestre até o Maranhão, território disputado por portugueses, espanhóis, franceses e, posteriormente, holandeses. O Ceará sempre esteve sob forte influência de Pernambuco, e só em 1799 ocorreu sua emancipação política e administrativa. Antes disso, Pernambuco era uma base estratégica de dominação colonial, especialmente sobre os sertões.

Em meio a essas disputas e conflitos no Nordeste brasileiro, a resistência indígena se consolidava, sobretudo entre os grupos chamados de Tapuias. Há discussões sobre o significado desse termo, com muitos atribuindo-lhe, em Tupi, o sentido de “os outros”, ou “os bárbaros”.

² Geralmente, realizados associado a um santo católico que apadrinha uma comunidade.



Contudo, em sua dissertação de mestrado, o parente³ Gleidison Karão Jaguaribaras (2025, p. 47), em uma nota de rodapé, traz uma importante contribuição a partir dos escritos de Studart Filho (1931): o termo "Tapuias" era usado de forma generalizada para se referir a povos dos troncos linguísticos Jê e Kariri, enquanto "índio" era o termo empregado para os povos de tronco Tupi. Ou seja, as nações indígenas que não pertenciam ao tronco Tupi eram classificadas como Tapuias.

No Nordeste brasileiro, houve de fato uma guerra contra os Tapuias, conhecida como Guerra dos Bárbaros. Essa guerra consistiu em uma série de conflitos interligados, estendendo-se da Bahia até o Ceará, com repercussões entre o Nordeste e o Norte do país. Na época, por volta de 1687, o Ceará ainda era subordinado à Capitania de Pernambuco. O exército português combatia os chamados "selvagens", que resistiam e formavam barreiras ao avanço das fazendas de gado nos sertões nordestinos.

Ainda dentro do contexto dos conflitos coloniais, compreendidos como parte da Guerra dos Bárbaros, Araripe (1850) relata que incursões militares foram oficializadas por D. João V, através de carta régia datada de 20 de abril de 1708. Essas ações tinham como finalidade eliminar grupos indígenas como os Icós, Cariri, Cariús, Caratiús e outros povos confederados⁴.

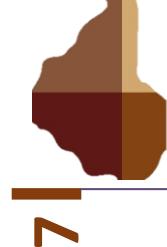
No território cearense, muitos desses embates ocorreram, especialmente nas margens do Rio Jaguaribe. Os confrontos entre Tapuias e colonos marcaram profundamente a história da região. O cenário era de terror para os povos originários, com incontáveis vidas ceifadas. O poeta Demócrito Rocha, em um de seus versos, sintetiza poeticamente essa violência histórica ao afirmar: "O Rio Jaguaribe é uma artéria aberta, por onde escorre e se perde o sangue do Ceará."

As dinâmicas e alianças políticas, econômicas e culturais entre os povos indígenas do Ceará foram usadas de estratégias de dominação pelos colonos. O Ceará era um verdadeiro cenário de guerra, entre os Tapuias, os indígenas do tronco Tupi e os colonos, segundo Barros (2002);

Tanta violência provocou a revolta dos índios, matando colonizadores e destruindo benfeitorias. No Ceará, o conflito envolveu 'índios debaixo de paz, aldeados e fiéis aos brancos'. Mas esses indígenas 'pacificados' estavam, em grande número, insatisfeitos pelos maus tratos, roubos e escravidão sofridos pela ação dos brancos. Portanto, não foi difícil a aliança aos 'tapuias' (não pacificados), que quase 'acabariam com os

³ Parente é um termo amplamente utilizado entre os povos indígenas no Brasil para se referir uns aos outros de forma respeitosa, afetiva e solidária. Mais do que apenas um tratamento de cortesia, a palavra carrega um profundo sentido de pertencimento, identidade coletiva e ancestralidade compartilhada.

⁴ A Confederação dos Cariris foi um movimento de resistência indígena que ocorreu entre 1683 e 1713, no Nordeste do Brasil. Sobre isso ler: <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/2007/2007-8-osindioscaririesuarestistenciaaconquistabranca.pdf>.



moradores do Ceará se o governador de Pernambuco não mandasse um socorro, tentando-se com práticas e dádivas moderar o justo ressentimento dos índios e impedir que se unissem aos tapuias (Barros, p. 40 apud Macc, 1958, p. 397).

Muitas nações indígenas foram aldeadas. Esses aldeamentos, também chamados de missões, eram espaços arquitetados por grupos Jesuítas, na tentativa de desconfigurar a cosmo percepção indígena, impondo o português, o catolicismo e outros modos coloniais. Ao longo desse recorte temporal, entre os séculos XVIII e XIX, muitos desses aldeamentos, posteriormente, tornaram-se Vilas. A exemplo do aldeamento de Baturité, que, anos depois, passou a ser chamado de Vila dos índios, no século XVIII.

O senso realizado em 1808 nas principais vilas do estado, e principalmente, nas chamadas Vila de Índios, que originalmente, provem de aldeamentos Jesuíticos, evidencia o grande número da população desse estado, sendo composta principalmente, por indígenas, negros e pardos.

Tabela 1. Censo de 1808 nas Vilas declaradas não indígenas.

Vilas	Brancos	(%)	índios	(%)	Pretos	(%)	Mulatos	(%)	Total
Fortaleza	3.726	39	174	2	1.079	11	4.645	48	9.624
Aquiraz	3.788	40	538	5	2.939	31	2.262	24	9.527
Aracati	2.371	45	79	1	1.829	34	1.054	20	5.333
São Bernardo (Russas)	5.287	49	43	0,5	2.276	21	3.181	30	10.787
Iço	7.018	40	220	1	3.217	18	7.243	41	17.698
Crato	3.694	31	178	2	3.485	30	4.378	37	11.735
Campo Maior	1.868	29	120	2	1.715	26	2.812	43	6.515
São João Do Príncipe	3.535	47	117	2	1.372	18	2.536	34	7.560
Sobral	3.636	25	397	2	2.007	14	8.589	59	14.629
Granja	1.883	38	79	2	1.172	24	1.790	36	4.924
Vila Nova Del Rei	3.014	40	381	5	1.362	18	2.866	37	7.623



Vilas de Índios									
Vilas	Brancos	(%)	índios	(%)	Pretos	(%)	Mulatos	(%)	Total
Arroches	75	5	867	61	123	9	350	25	1.415
Mecejana	51	3	1.185	76	84	5	250	16	1.570
Soure	33	4	546	71	55	7	133	18	767
Monte-mor-o novo	805	29	126	5	155	6	1.659	60	2.745
Vila Viçosa Real	1.437	18	4.666	59	248	3	1.583	20	7.934
Povoação de Índios									
Monte-Mor-o Velho	-	-	266	86	29	9	16	5	311
Amofala	-	-	202	20	148	15	348	34	1.011
São Pedro de Ibiapina	923	22	2.199	53	149	4	899	22	4.170
Total	43.457	34	12.383	10	23.444	19	46.594	37	125.878

Fonte: MENEZES, Luiz Barbo Alado de. *Memoria sobre a Capitania do Ceará*. Rio de Janeiro, RHGB, T. XXXIV, Parte Primeira, 1871, p. 255. In: SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. *O declínio da Escravidão no Ceará*.

Os dados em relação aos povos indígenas no Ceará são passíveis de análises e reflexões.

Uma vez que uma série de conflitos ocorreram no território Cearense envolvendo os povos indígenas, como já salientado anteriormente, e contribuíram para o cerceamento de muitas nações indígenas no território, o que não significa dizer que elas foram extintas. Mas, pelo contrário, cabe dizer sobre ferramentas de resistência à violência sistemática no Ceará, que foram pensadas e adotadas por muitos povos, o que justifica os diversos levantes ao longo dos séculos seguintes.

Destaca-se outro fator de extrema relevância: quando foram extintas as Vilas dos índios, pela assembleia provincial, mantinha-se o discurso de que os indígenas estavam integrados a massa social. Portanto, podiam ser confundidos com os civilizados da massa populacional, como afirma Xavier (2015):

Convém salientar que, no Ceará, onde aldeamentos e algumas vilas de índios haviam sido extintos pela própria Assembleia provincial; espaço em que o Regulamento das Missões de 1845 deixou de ser aplicado por se dizer que os índios estavam “confundidos na massa da população civilizada”: as autoridades se anteciparam a própria Lei de Terras, incorporando áreas indígenas aos bens do Estado com essa mesma justificativa que serviu para anular o referido Regulamento na província (Xavier, 2015, p. 204.).

Dessa forma, essas ações alimentaram o discurso de que não havia mais indígenas no Ceará, por estarem “integrados” a sociedade da época, ou mesmo por alguns grupos terem migrado para outras regiões. No entanto trata-se de uma afirmação falaciosa, pois, muitos grupos seguiram nos seus territórios, e aqueles que foram retirados de suas terras e levados para os aldeamentos, fizeram o retorno (mesmo se tratando de alguns casos particulares). Outra política genocida que veio para desmantelar as organizações sociais indígenas, no Ceará, foi a Lei de Terras de 1850.

Nesse sentido, alinhamo-nos a Coelho (1990) quando o autor argumenta que a Lei de Terras oficializa o não reconhecimento do direito dos índios como proprietários legítimos e naturais, além de legitimar esse apagamento dos nativos no Ceará: “se não tem indígenas, logo podemos distribuir as terras”.

4. O sincretismo nos aldeamentos? Ou uma tentativa de apagamento das dinâmicas culturais indígenas?

As ações religiosas nos aldeamentos tinham como objetivo suprimir ou dissolver as dinâmicas culturais e a cosmo percepção das diversas nações indígenas. Na antropologia, o conceito de perspectivismo ameríndio, desenvolvido principalmente por Viveiros de Castro (2004), oferece uma alternativa teórica para compreender a dinâmica cultural e a ontologia dos povos amazônicos. No entanto, essa ideia não se limita apenas aos indígenas da região amazônica.

Restringir esse entendimento a fronteiras geográficas é impor determinismos que não se aplicam à complexidade da questão, e que fogem ao escopo desta discussão. Os povos indígenas do Ceará, por exemplo, compartilham cosmo percepções semelhantes às dos povos amazônicos, embora, evidentemente, apresentem suas especificidades. Em relação ao perspectivismo, é construída a ideia de que todos os seres dotados de alma, humanos, animais e espíritos, percebem o mundo a partir de um ponto de vista próprio, o qual é condicionado por sua forma corporal. Segundo Viveiros de Castro (2004), baseado em termos ameríndios, "ver como" é ser como: cada espécie se vê a si mesma como humana e age em conformidade com isso. Por exemplo, para o jaguar, o sangue pode ser visto como um cauim; para o urubu, os vermes aparecem como peixes em um rio.

Diferente da concepção ocidental, os ameríndios consideram sujeito aquele que tem alma, ou seja, aquele capaz de adotar um ponto de vista. A "pessoa" segundo Viveiros de Castro

(2004) não é uma categoria exclusiva dos humanos: a personitude e a perspectividade são graus de intensidade, não de essência. Certos animais ou entidades espirituais podem inclusive manifestar uma subjetividade mais intensa do que os próprios humanos, o que rompe com qualquer hierarquia fixa (Viveiros de Castro, 2024).

No contexto do xamanismo do corredor norte e nordeste, essa ontologia relacional se manifesta de modo pragmático. O xamã ou pajé, torna-se interlocutor entre mundos, sendo também capaz de retornar e relatar sua experiência. Esse trânsito é uma habilidade restrita a poucos, inacessível à maioria dos leigos.

O pesquisador Barros (2002), em sua obra, destaca que os padres jesuítas buscavam combater o que chamavam de “idolatrias” no Ceará, práticas consideradas manifestações do diabo. No entanto, essas manifestações demonizadas pelo poder religioso cristão eram, na verdade, expressões legítimas da espiritualidade e da ontologia indígena, que foram sistematicamente perseguidas e reprimidas.

Os povos indígenas possuíam seus próprios calendários, baseados em observações astronômicas, transições climáticas, mudanças na vegetação e outras epistemologias. Uma das principais atividades realizadas por algumas nações indígenas, como, por exemplo, os Karão Jaguaribaras, era a construção de roças. Essa prática, impregnada de saberes tradicionais e percepções complexas, era considerada uma ação sagrada para esses povos, sendo a partir dela que diversas dinâmicas culturais eram desencadeadas.

Segundo uma série de documentos intitulados “Relação da Missão da Serra da Ibiapaba”, do Padre Antônio Vieira, disponíveis na Revista do Instituto do Ceará, tomo 18, de 1894, alguns povos da região da Ibiapaba (embora essa prática não se restringisse apenas a essa área) construíram, durante o preparo das roças, monumentos de pedras e penas. Esses monumentos representavam materialmente os encantados e divindades relacionados à chuva, à proteção das lavouras e à garantia de boas colheitas. Além disso, eram realizados festejos com músicas, cantos e rituais. No entanto, sob a ótica do Padre Antônio Vieira e da Igreja Católica, essas manifestações eram interpretadas como práticas demoníacas.

Padre Antônio Vieira chegou a queimar essas construções de pedras e penas, substituindo-as por cruzes cristãs, que, por sua vez, foram posteriormente quebradas pelos indígenas em ato de resistência. As reações contra essas manifestações indígenas foram duramente reprimidas. De acordo com os mesmos documentos, foram impostas punições violentas, incluindo sessões de exorcismo aplicadas aos líderes espirituais (pajés) e a outros membros das comunidades.



Diante disso, um dos objetivos deste estudo é problematizar o conceito de sincretismo, utilizado por Barros (2002) ao abordar os fenômenos religiosos ocorridos nos aldeamentos, propondo uma reflexão crítica sobre as imposições e resistências presentes nesse contexto histórico.

O sincretismo denunciado pelos padres, a reclamação e a perseguição aos chefes indígenas e a permanência de costumes e rituais nas aldeias são constantemente citados como obstáculos aos ensinamentos cristãos, pois todos os atos dos nativos evidenciavam o apego às crenças, aos “feiticeiros”, às festas, às superstições, formando um amálgama de religiões e culturas ameríndias e europeias que impressionou o padre Vieira já na primeira metade de século de colonização (Barros, 2002, p. 67).

O combate às chamadas idolatrias nos aldeamentos, em diversas situações, mostrou-se frustrante para os padres. Muitos povos indígenas acabavam por assimilar práticas católicas, ou até mesmo protestantes e judaicas, trazidas de outras regiões, como Pernambuco, por indígenas provenientes desses locais. Um exemplo significativo desse processo de assimilação é o culto da Jurema. Essa prática passou por transformações em sua configuração original, dando origem ao que hoje conhecemos como Catimbó, que incorpora elementos do catolicismo e, em algumas regiões, também da religiosidade africana.

Nenhum outro missionário que passou pela Ibiapaba foi tão minucioso na percepção e acusação do comportamento do gentio quanto o padre Vieira. Ele via em qualquer manifestação gentílica a presença do demônio. Quer fossem nas manifestações propriamente nativas, quer no sincretismo que se forjava a partir das gentilidades e práticas protestantes, judias etc., chegadas ali com os índios que migraram de Pernambuco. Nesse ambiente, segundo o jesuíta, formava-se um “valhacouto” de malfeiteiros inspirados pelo demônio (Barros, 2002, p. 69).

No Ceará contemporâneo, no mesmo período em que os povos realizam suas roças, comemora-se e é realizado o festejo à São José, considerado o santo padroeiro da chuva⁵. Esse paralelo nos leva a questionar até que ponto ocorreu o que denomino de “permutação sistêmica ontológica”, ou seja, a substituição de percepções e configurações próprias da ontologia de um povo por outra, dominante, imposta de forma sistemática e violenta. Tal processo resulta no apagamento da ontologia original e na prevalência da nova estrutura imposta.

Essa ideia se diferencia do conceito de sincretismo, que muitas vezes é tratado como uma mera "mistura" de elementos culturais ou religiosos externos. Ao fazer isso, costuma-se ignorar a agência dos povos que reinterpretam tais elementos a partir de seus próprios referenciais. É fundamental, portanto, problematizar essa visão simplista, especialmente no contexto religioso, como destaca Ferretti (1998):

⁵ Sobre essa narrativa, acessar o site oficial do governo do estado: <https://www.ceara.gov.br/2015/03/18/19-de-marco-dia-de-sao-jose-data-celebra-o-padroeiro-do-ceara-e-a-esperanca-do-sertanejo/>



O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (Ferretti, 1998, p. 183).

A noção de *permutação sistêmica ontológica* surge como uma proposta para ampliar a compreensão sobre como as práticas e a cosmo percepção indígena foram duramente reprimidas, embora não totalmente dissolvidas. Esse processo resultou em um desmantelamento profundo dessas expressões culturais, a ponto de muitas delas, ainda presentes em diversas comunidades, serem atualmente interpretadas como manifestações da chamada cultura popular.

A ideia de permutação sistêmica ontológica é proposta aqui como uma alternativa conceitual para aprofundar e ampliar a análise sobre os processos de substituição violenta ontológica vivenciados por povos indígenas no Ceará, especialmente a partir do contato com os agentes coloniais e as estruturas coloniais impostas, religiosas e epistemológicas dominantes. Trata-se de um fenômeno em que não ocorre apenas a imposição de novos símbolos ou práticas, mas a reconfiguração profunda das formas de perceber, experienciar e significar o mundo e as práticas.

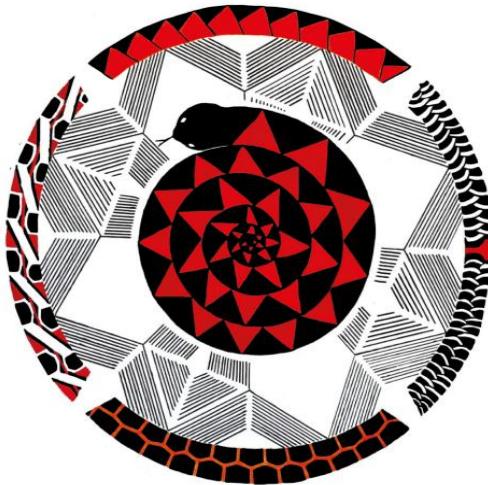
Esse processo vai além da simples supressão de práticas culturais visíveis. Ele atinge diretamente a cosmo percepção, ou seja, a maneira como os povos indígenas compreendem os diversos aspectos de sua existência. A permutação sistêmica ontológica opera, portanto, como uma forma de reorganização forçada dos sistemas de sentido, muitas vezes através de mecanismos violentos da catequese, silenciamento, criminalização das práticas ancestrais e substituição por símbolos da cultura ocidental-cristã. A seguir, iremos evidenciar mais alguns exemplos da atuação da permutação sistêmica ontológica.

5. A dádiva das sementes e dos alimentos entre as comunidades indígenas no Ceará

Ao contrário do que o senso comum sugere sobre o modo de vida dos povos indígenas, sempre ocorreram intensos fluxos e refluxos de diferentes grupos, especialmente entre as regiões Norte e Nordeste. As oralidades, transmitidas ao longo das gerações, desempenham um papel fundamental na preservação e fortalecimento dessas narrativas dentro da comunidade.



Imagen 1. Guyá Kahoo- os espíritos e as serpentes



Fonte: Merremii Karão Jaguaribaras, 2022.

Assim como o Norte e o Nordeste sempre estiveram conectados, os mundos espirituais também se entrelaçaram, costurados por *Guyá Kahoo*, “A Grande Cobra” ou “o espírito da cobra grande”⁶. Foi ela quem traçou os caminhos ancestrais que, até hoje, sustentam e possibilitem o trânsito epistêmico entre os mundos.

A encantaria apresenta um conjunto de possibilidades de se enxergar o mundo e tecer realidades para além do plano físico. Mundicarmo Ferretti (2000) nos fala a respeito da encantaria, indicando que:

Os encantados, apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, tornam-se “visíveis” quando os médiuns em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade. Apresentam-se à comunidade religiosa como alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível e encantou-se. Embora geralmente afirmem que tiveram matéria, os encantados não são conhecidos como espíritos de mortos. Pertencem a outra categoria de seres espirituais (Ferretti, 2000, p. 24).

Os encantes, assim como as encruzilhadas, dinamizam a vida social, e possibilitem veredas e lentes para ampliar os horizontes epistêmicos. Essas possibilidades estão sendo ameaçadas, juntos aos diversos grupos que as constrói: Povos indígenas, Quilombolas, Ribeirinhos, Povos de terreiros e outros.

No entanto, não é de hoje que essas manifestações e possibilidades são atacadas ou sofrem tentativas de apagamento. Destacarei a seguir, a permutação sistêmica ontológica das

⁶ Esta narrativa faz parte da cosmo percepção do Povo Karão Jaguaribaras.

dinâmicas indígenas no Ceará envolvendo a dádiva, ou seja, a troca de objetos na tentativa de realizar acordos políticas, realizar a manutenção social e cultural entre as comunidades e garantir a diversidade de sementes de determinados alimentos.

O período da Semana Santa é tradicionalmente organizado de acordo com o calendário católico, seguindo esta ordem: Domingo de Ramos, Segunda-feira Santa, Terça-feira Santa, Quarta-feira Santa, Quinta-feira Santa, Sexta-feira Santa, Sábado de Aleluia (ou Sábado Santo) e, por fim, o Domingo de Páscoa. Durante esses dias, certos ritos religiosos devem ser observados, como restrições alimentares, comportamentais e relacionais, visando evitar práticas consideradas pecaminosas pela Igreja. Além disso, diversas ações específicas são realizadas, conferindo à celebração características particulares e regionais que enriquecem o fenômeno religioso.

Estou me referindo a grupos que se deslocam entre as comunidades vizinhas para pedir a chamada "esmola", esses grupos são formados por adultos, idosos e crianças que vão de casa em casa pedir esmola. À primeira vista, essa prática pode nos parecer apenas uma expressão de beneficência, em sintonia com os princípios da Igreja Católica contemporânea, que valoriza ações positivas entre seus fiéis, especialmente o auxílio aos mais necessitados.

No entanto, no contexto do Ceará, essa manifestação, especialmente neste período do ano, tem raízes muito mais profundas, remontando às heranças culturais dos povos originários da região. Assim como ocorreu a permutação ontológica dos encantados, seres espirituais ligados ao etnocultivo⁷, sendo substituídos por santo católico, também este costume foi ressignificado/transformado ao longo do tempo.

Com as interferências coloniais e a atuação de seus agentes na modificação violenta das cosmo percepções indígenas, práticas ancestrais foram reinterpretadas sob a ótica cristã. Como exemplo desse processo, temos a permutação sistêmica ontológica de elementos indígenas no culto a São José, hoje venerado como o santo padroeiro das chuvas no sertão.

Já em relação a prática da esmola, as narrativas⁸ apontam que os povos indígenas realizavam alianças e fortaleciam suas relações políticas, culturais e ambientais, com a troca de alimentos e sementes a qual o povo Karão Jaguaribaras chama de *Pingoró*. Nesse sentido, Gleidison Karão sustenta que:

⁷ Segundo Gleidison Karão Jaguaribaras (2025), sobre o etnocultivo para o povo KJ ele diz: “No caso dos Karão Jaguaribaras, o significado de ‘etnocultivo’ abrange uma diversidade de técnicas e modos ancestrais de obter alimento, além de incluir uma variedade de grãos e plantas que se desenvolvem em harmonia com o território indígena”. (Jaguaribaras, 2025, p.123).

⁸ Principalmente, contada e narrada pelos troncos-velhos, como chamamos nossos mais velhos(as).





Composto por missões e aldeias deslocadas, foram erguidas vilas de índios que, em sua essência, já refletiam a残酷de desse projeto colonial, evidenciada pela presença de delegacias e hospícios, que manifestavam a metodologia imposta nesses ambientes. As atitudes que representam a substituição cultural foram intensamente implementadas, como, por exemplo, a imposição do calendário europeu. Esta prática serviu como uma referência para o colonizador se ambientar no território indígena, desconsiderando e atropelando as cosmologias e lógicas ancestrais. Um exemplo claro disso é a maneira como nossas sementes, carregadas e cultivadas por nossos ancestrais, são vistas não apenas como um bem material, mas como parte de nossos entes queridos que as carregavam, em um vínculo espiritual e cultural. No entanto, para o colonizador, a semente foi transformada em um simples meio econômico, conforme propaga a lógica colonial (Jaguaribaras, 2025, p. 60).

A troca de sementes é vista como uma alternativa para propiciar uma diversidade de alimentos, e para além disso, é vista como a realização de alianças entre as comunidades, pois, a semente é um(a) parente, é uma parte de nossos entes queridos, então, quando se trocam sementes, se afirma que somos parte um mesmo grupo.

Além das sementes, os povos realizavam a troca de alimentos, como beijú, mandioca, frutos e animais. Na antropologia, alguns autores como, por exemplo, Marcel Mauss (2003) e Malinowski (1984) abordam sobre esse fenômeno da troca.

Mauss (2003) nos diz que na Polinésia Samoana, observa-se a existência de um sistema de prestações totais, caracterizado por uma troca que envolve não apenas bens materiais, mas também elementos simbólicos e espirituais. Nesse contexto, tudo está integrado à prática da troca: religião, dança, alimento, casamento e as próprias relações sociais.

A dádiva de um alimento, como uma banana, por exemplo, não se resume ao objeto físico em si; o que realmente importa é o "hau", o espírito da coisa dada. O hau carrega uma parte da pessoa que oferece o presente, estabelecendo um vínculo que ultrapassa o indivíduo e incorpora toda a coletividade, uma vez que, nesse sistema, a troca é realizada não entre indivíduos isolados, mas entre pessoas morais, representadas por clãs e tribos.

Malinowski (1984) segue em perspectiva semelhante ao apresentar à antropologia o sistema de trocas ceremoniais conhecido como Kula, praticado pelos habitantes das Ilhas Trobriand. Essa modalidade de troca, centrada na circulação de braceletes e colares de coral, recebeu uma atenção inovadora para os padrões científicos da época. Diferentemente da visão dominante, que tendia a classificar práticas indígenas como bárbaras ou atrasadas, Malinowski reconheceu no Kula um elemento central para a compreensão da organização social, política e econômica dos trobriandeses.

O Kula constitui uma instituição complexa que mobiliza uma ampla rede de parceiros de troca e articula dimensões diplomáticas, econômicas, religiosas e técnicas. Participar do Kula

implica não apenas o intercâmbio de objetos de prestígio, mas também o domínio de conhecimentos náuticos, técnicas de construção naval, rituais mágicos e formas específicas de negociação e aliança entre grupos. Dessa forma, o Kula transcende a simples função econômica, assumindo um papel estratégico na manutenção das relações sociais e na reprodução simbólica da sociedade.

5. À guisa de conclusão

Grosso modo, esses casos referenciados acima, são exemplos de que manifestações econômicas, políticas, sociais e culturais – envolvendo alianças e trocas – acontecem no Brasil. Enquanto indígena antropólogo, tenho o dever de evidenciar que, no Ceará, diferente do que o senso comum brasileiro sustenta, existem sim povos originários, e durante muito tempo fortalecemos nossa cultura, cosmo percepção, língua e etnicidade.

A ideia de *permutação sistêmica ontológica* no Ceará é proposta como uma forma de refletir sobre o processo de apagamento das dinâmicas indígenas no estado. Esse processo teve início com as políticas de aldeamento implementadas durante o período colonial e, ao longo do tempo, essas práticas culturais que resistiram e que foram modificadas, passou a ser traduzido como manifestações da chamada cultura popular. No entanto, tais expressões culturais possuem, em sua essência, origens e raízes nas tradições e práticas dos povos originários da região.

REFERENCIAS

ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da província do Ceará: desde os tempos primitivos até 1850*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.

BARROS, Paulo Sérgio. Capítulo III: Confrontos invisíveis. In: _____. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002. p. 65-91.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. *A política indigenista no Maranhão Provincial*. São Luís: SIOGE, 1990. p. 107-109.

DCBS — Documentos da Coleção Barão de Studart. *Revista do Instituto do Ceará — RIC*. Tomos: 24/1910, 34/1920, 35/1921 e 36/1922.

DOMINGUES, Petrônio. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. *História (São Paulo)*, v. 30, n. 2, p. 401-419, ago./dez. 2011. ISSN 1980-4369.

FERRETTI, Mundicarmo. *Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA)*. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2003.

JAGUARIBARAS, Merremii Karão. *Wípy Taowá: vestindo-se de linguagens*. Ponta Grossa: Ed. UEPG-PROEX, 2022. Disponível em: <http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademico-Publico.jsf?id=118429>. Acesso em: 16 abr. 2025.

JAGUARIBARAS, Gleidison Karão (Francisco Gleidison Cordeiro Lima). *Memória, silenciamento e evidência étnica: uma etnografia indígena com o povo Karão Jaguaribaras*. 2025. 145 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Estadual do Ceará, Canindé, 2025.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Disponível em: <https://projetoaletheia.files.wordpress.com/2014/05/cultura-um-conceito-antropologico.pdf>. Acesso em: [sem data].

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-314.

MENEZES, Luiz Barbo Alado de. Memória sobre a Capitania do Ceará. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. In: SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. *O declínio da escravidão no Ceará*. Rio de Janeiro, t. XXXIV, parte primeira, 1871. p. 255.

RMSI — Relação da Missão da Serra da Ibiapaba. VIEIRA, Pe. *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 18, 1894.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray, 1871.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu, 2004. p. 345-400.

XAVIER, Maico Oliveira. *Extintos no discurso oficial, vivos no cenário social: os índios do Ceará no período do Império do Brasil – trabalho, terras e identidades indígenas em questão*. 2015.