

CONSTRUÇÃO DA ESPACIALIDADE DE PERNAMBUCO COLONIAL E O PROCESSO DE INVISIBILIDADE INDÍGENA E AFROS

Construction of Spatiality in colonial Pernambuco and the process of indigenous and Afro invisibility

Tatiana Valença Ferraz

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Recife, PE, Brasil

Resumo

Na década de 1990 iniciou-se um distanciamento epistemológico das Ciências Humanas e Sociais das metodologias taxonômicas que categorizam grupos humanos em classes sociais, analisando suas identidades sob uma perspectiva de produção e consumo. Novas práticas metodológicas emergiram da História Cultural e da Antropologia Histórica seguindo em direção ao entendimento das construções e expressões dos grupos humanos, em suas complexas relações com suas espacialidades socioambientais e socioculturais materializadas no seu conhecimento geográfico, hídrico, farmacológico, agrícola e, também vivenciadas em suas cosmologias, ritos, linguagens e tradições. A essas expressões humanas foi atribuído o conceito de identidade, cuja identificação foi realizada a partir da compreensão da construção de territórios físicos, geográficos junto aos territórios das vivências e sobrevivências dos grupos humanos, transmitidas ao longo das temporalidades, através de diferentes tradições das narrativas orais e visuais descritas nas crônicas e documentos oficiais dos colonizadores, mas também presentes na arquitetura das vilas, na composição da imaginária, na pintura e na morfologia dos elementos artísticos. Em Pernambuco, no período colonial (séc.XVII e XVIII), propomos uma identificação e análise das existências coetâneas entre os territórios dos conhecimentos e tradições socioculturais e socioambientais indígenas fronteiriços às espacialidades invadidas pelas ações colonizadoras institucionais da Igreja Católica e dos estados Ibéricos.

Palavras-chave: Território, Diáspora, Lugar e Identidade.

Abstract

In the 1990s, Human and Social Sciences began to distance themselves from taxonomic methodologies that categorize human groups into social classes, analyzing their identities from a production and consumption perspective. New methodological practices emerged from Cultural History and Historical Anthropology moving towards understanding the constructions and expressions of human groups, in their complex relationships with their socio-environmental and socio-cultural spatialities materialized in their geographic, water, pharmacological, agricultural knowledge and also experienced in their cosmologies, rites, languages and traditions. The concept of identity was attributed to these human expressions, the identification of which was carried out based on the understanding of the construction of physical, geographic territories alongside the territories of experiences and survivals of human groups, transmitted over time, through different traditions of oral narratives. and visual aspects described in the chronicles and official documents of the colonizers, but also present in the architecture of the villages, in the composition of the imagery, in the painting and in the morphology of the artistic elements. In Pernambuco, in the colonial period (17th and 18th centuries), we propose an identification and analysis of contemporary existences between the territories of indigenous socio-cultural and socio-environmental knowledge and traditions bordering the spatialities invaded by the institutional colonizing actions of the Catholic Church and the Iberian states.

Keywords: Territory, Diaspora, Place and Identity.

INTRODUÇÃO

O ambiente de interlocuções epistemológicas que se utilizou dos recortes de análises socioculturais e socioambientais permitiu a produção de estudos sobre os povos indígenas na história do Brasil que possibilitam uma compreensão historicizada por outras versões que não se pretendem únicas, nem servindo a um projeto geopolítico de uma economia globalizada. A espacialidade indígena, em seus lugares de uso, materializou-se em suas identidades tingidas em seus corpos pigmentados de urucum e jenipapo. Esses mesmos corpos tingidos, também produziram os pigmentos minerais e vegetais, retirados dos biomas de suas tradições migratórias, sobrepostos em superfícies de diferentes temporalidades, espacialidades e finalidades. Tanto nas pinturas rupestres, identificadas ao longo do território das bacias hidrográficas amazônica e franciscana, quanto nas imaginárias cristãs do século XVII presentes nos mosteiros e conventos do litoral da Capitania de Pernambuco, o conhecimento e a tecnologia da pintura e das narrativas visuais indígenas se fazem presente, mesmo quando a intenção da narrativa colonizadora se pretende contrária.

Estudos arqueológicos apontam a presença de grupos humanos que realizaram constantes processos migratórios entre as regiões do semiárido e do litoral da atual região do Nordeste do Brasil. Remotas ocupações de grupos humanos, identificadas e mapeadas nos sítios arqueológicos localizados no semiárido nordestino, datando de 50 mil anos AP, foram registrados pelas pesquisas arqueológicas iniciadas na região a partir da década de 1970 (Pessis, 2003). Também no século XXI, os estudos arqueológicos localizaram ao longo de todo litoral banhado pelo oceano Atlântico, desde o nordeste até o sul do Brasil, em cruzamentos com rotas migratórias originárias do território do oceano Pacífico (Neves, 2006), diferentes vestígios de ocupações humanas como marcações de construções arquitetônicas e presença de pinturas rupestres ocupando as bacias hidrográficas amazônica e franciscana, interligadas por uma teia de rios e afluentes que deságuam no oceano Atlântico. Há que se pensar que esses grupos humanos migratórios coexistiram em espacialidades fronteiriças, entre grupos andinos da região andina da Venezuela, Colômbia Peru, Bolívia e Chile (Neves, 2006, p.26), durante milênios construíram tradições e identidades que não podem ser setorizadas por um recorte geográfico cultural da compreensão colonizadora europeia.

Também é possível a identificação do territórios da construção sociocultural dos povos indígenas nas terras baixas da América do Sul, a partir das pesquisas da sociolinguística, identificando troncos linguísticos como o (...) tupi-Guarani, arawak, carib e gê(...) (Neves, 2006, p. 21). Do Tronco linguístico gê descende a família linguística da língua latê do povo fulni-ô, no presente localizados na região do semiárido pernambucano, na cidade de Águas Belas. Junto à materialidade de sedimentos, materiais líticos, cerâmicos e pictóricos foi possível a identificação de complexas tecnologias que ocupavam as terras baixas da América do sul ao longo da antiguidade histórica indígena e durante a invasão colonizadora no século XVI. Em verdade, o mapa do etnólogo alemão Curt Nimuendaju de 1940 mapeou a existência de 80 diferentes etnônimos só na região do semiárido do Nordeste do Brasil, bastante referenciado na coletânea de artigos que compõe a organização da antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha: *História dos Índios no Brasil*(1992), iniciando na década de 1990 um debate sobre esta ocupação dos grupos humanos originários do Brasil sob um viés antropológico, curiosamente compondo uma obra que se propõe a registrar a existência indígena na história do Brasil sem a participação de artigos produzidos também por historiadores.

Curiosidade à parte, o artigo dos antropólogos Beatriz G. Dantas e José Augusto Sampaio faz um importante destaque sobre o estudo do etnólogo alemão Curt Nimuendaju que observou uma diversidade de fontes complexas, de tecnologias identitárias diversas no campo das oralidades dos grupos humanos, a partir dos signos linguísticos que variavam seus significados e estruturas de códigos de acordo com seus grupos de pertencimento (Dantas; Sampaio in Cunha, 1992, p.432). Nesse sentido, o estudo de Nimuendaju apresentou existências de diversidades socioculturais ancestrais nessa espacialidade do semiárido, diferente do olhar etnográfico iniciado a partir das réguas civilizatórias, advindos dos gabinetes de curiosidades colonizadores, que legaram às Ciências Humanas e Sociais as distinções entre tecnologias e exotismos.

Essas ocupações espaciais seguiram uma lógica dos seres vivos que buscam seus espaços de sobrevivência e de vivências desenvolvidas a partir de suas experiências com as espacialidades e com as outras espécies. Também no presente, essas relações ambientais junto as produções socioculturais vetorizam as pesquisas da História Ambiental, cuja

perspectiva se insere no debate sobre a simbiose entre a natureza e as tradições identitárias, como proposto no debate sobre lugar e natureza do sociólogo colombiano Arturo Escobar:

(...)o fato é que o lugar- como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa - continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas.(...) (Escobar,2005, p. 69).

Uma questão nevrálgica para esta vivência e construções identitárias envolve ações e estratégias do existir. Um exemplo disso está no conhecimento dos lugares de reservatórios naturais de água, suas hidrovias e percursos que margeiam os leitos dos rios e seus afluentes. Um dado importante é que nesta ação de ocupação dos leitos, das malhas hidrográficas e marítimas, o entendimento espacial fez parte de uma comunicação que diversificou esses grupos humanos heterogêneos em suas tecnologias, adequadas às suas necessidades ambientais, numa compreensão ancestral de desenvolvimento de signos reconhecíveis por marcas identitárias de suas pinturas rupestres, de suas talhas líticas ao longo dos paredões rochosos que margeiam as rotas migratórias das bacias amazônica e franciscana.

Nas existências dos territórios litorâneos povoados pelos povos autóctones, a exemplo da aldeia do povo Caetê, que deu origem a ocupação da vila colonial também chamada Marim dos Caetés, no presente a cidade pernambucana de Olinda, a ocupação originária estratégica do estuário permitiu a navegação e o acesso do povo caeté tanto às espacialidades do semiárido franciscano quanto as ramificações hidroviárias por todo o litoral nordestino, dando origem às relações de trocas socioculturais, formações de alianças e rivalidades com outros povos autóctones, a exemplo da rivalidade Caeté com os povos Tabajara e Tupinambá apontada nos registros de cronistas, a exemplo das cônicas do alemão Hans Staden no século XVI(2011) e, nos documentos oficiais dos agentes colonizadores, entre os séculos XVI e XVIII. Essas existências são presenças identitárias, desenvolvidas nesses lugares, transcendendo condições utilitárias, desenvolvendo tradições socioambientais e socioculturais milenares que territorializaram o lugar das diversidades étnicas de ocupação espacial no que o invasor veio a chamar de Terra Brasília.

Nas características de ocupação e utilização das malhas hidrográficas dos grupos humanos na região do Nordeste do Brasil, também observamos a perspectiva de ocupação espacial do litoral Atlântico dessa região. A delimitação espacial do que veio a ser

compreendido como o litoral da Capitania de Pernambuco, entre os séculos XVI e XVII, foi ocupado no período pré-colonial pelos grupos do tronco linguístico Tupi (Mello, 2017).

As variações dos códigos linguísticos que acarretaram em diversas famílias linguísticas, ocupantes do litoral pernambucano durante a invasão europeia classificadas pelo escrutínio colonizador que associou as complexas variações linguísticas a uma conduta primitiva, gerando narrativas visuais caricaturais e estereotipadas nos universos iconográficos presentes nas fontes cartográficas e artísticas na produção de cartógrafos e pintores portugueses, neerlandeses e franceses. Essas narrativas visuais e gráficas foram produzidas no contexto das alianças com as lideranças autóctones ou entre conflitos, e por isso variaram seus julgamentos ideológicos e ideologizantes de um território que oscilou entre: um mundo exótico primitivo e ingênuo, onde se pode explorar a mão-de-obra e a extração de possíveis produtos comercializáveis; e o exótico bárbaro, assustador não aliado, de onde o canibalismo e as violentas práticas de combate justificou para o mundo europeu a necessidade da tomada de posse das terras que não lhe pertenciam.

Essa taxonomia linguística e comportamental também fez dos relatos missionários e das crônicas dos viajantes europeus potentes narrativas que relataram aos impérios mercantis e ao imaginário ocidental cristão, ávido pelo outro não “civilizado”, referências contraditórias que envolveram a necessidade de descrição do espaço ambiental e suas possibilidades de rendimentos mercantis junto a inconveniente presença de seus ocupantes autóctones que representou uma inconveniente existência ocupante e resistente aos acessos da colonização litorânea. Esse território abarcava em seu bioma a malha hidrográfica/marítima dos estuários, utilizados nas vivências socioculturais dos povos Caeté, Tabajara e Potiguara.

A invasão do território indígena efetuada pelo mundo empresarial mercantil ocidental, das ordens religiosas da cristandade e das coroas católicas e protestantes se deu a partir do uso, principalmente, do conhecimento ancestral identitário ameríndio, invadindo e se apropriando do conhecimento das rotas hidrográficas dos estuários utilizados pelos povos indígenas, que ligavam as bacias amazônica e franciscana ao oceano Atlântico, o que potencializou, a princípio a extração do pau-brasil na primeira metade do século XVI e, posteriormente, na segunda metade do século XVI e ao longo do século XVII a implantação dos engenhos de cana-de-açúcar, considerado o período de ascensão e queda do cultivo e exploração da economia açucareira no litoral da Capitania de Pernambuco.

A partir do século XVI, com a invasão ocidental cristã e das relações com os povos autóctones, podemos dispor das compreensões epistemológicas de uma temporalidade linear, advinda dos conceitos europeus, que seguem em um sentido desenvolvimentista e civilizatório, observando ciclos econômicos agrícolas e pastoris; podemos analisar sob o viés tão quanto europeu dos chamados neo marxistas da história social que se utiliza das práticas nas relações e modos de trabalho utilizados nos ciclos econômicos.

(...) Quando os donatários nomeados pela coroa portuguesa instalaram as primeira colônias no Brasil, a partir de 1530, a prática do escambo continuou sendo adotada pelos índios, em busca principalmente de objetos de metal. Entretanto, aos poucos, surgiam atos de sujeição de índios aliados, empregados na defesa do território e como mão-de-obra na construção de prédios, igrejas e vilas (...) (Oliveira; Freire, 2006, p.39)

Diante das necessidades da nascente cultura da cana-de-açúcar, implanta para acelerar o desenvolvimento econômico do território brasileiro, os colonos começaram a adotar o uso da mão de obra indígena escrava (Schwartz apud Oliveira; Freire, 2006, p.39).

Buscando a identificação e compreensão de outras narrativas sobre esse tempo, percebendo outros protagonismos dessa história, observamos o registro, na crônica de um espectador, das oralidades indígenas no texto do capuchinho francês Claude d'Abbeville que reproduziu o discurso de Momboré-uaçu, ancião indígena, destinado ao chefes Tupinambás, no Maranhão do século XVII:

Vi a chegada dos péro em Pernambuco e Potiú; começaram êles como vós, franceses, fazeis agora. De inívio, os però não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a êles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus sòmente lhes permitia possuí-las por meio de casamento e que êles não podiam casar sem que elas fôssem batizadas. E para isso eram necessários paí. Mandaram vir os paí; e êstes ergueram cruzeiros e principiaram a instruir os nossos e batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem êles nem os paí podiam viver sem escravos para servirem e por êles trabalharem. E assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando tôda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós,

forçados a deixar a região(D'Abbeville apud Oliveira; Freire, 2006, p. 52).

Percebemos a compreensão de um tempo estabelecido a partir das transformações das vivências com o meio e com a percepção do “outro” que, ora representado como o que é diferente, um convidado que recebe todas as gentilezas de seu anfitrião, compartilhando dessa espacialidade, que recebem como seus as crianças geradas em ventres indígenas de genitores europeus, que realizam suas relações de escambo, uma troca de fardos de pau-brasil por mantimentos e objetos também estrangeiros nessa terra do século XVI, territorialidade de pertencimento ainda indígena. O depoimento então vai se transformando a partir de uma compreensão de como essa relação com o “outro” vai se modificando e a percepção do quão veloz e sorrateira foi a transformação desse tempo por meio dessas relações.

Na historicização do período colonial da Capitania de Pernambuco, pelo viés econômica, entre os séculos XVI e XVII, observou o comércio do pau-brasil sendo substituído, em sua importância mercadológica de custo-benefício, pela implantação da indústria açucareira nas capitanias hereditárias do litoral nordestino, substituindo o sistema de feitorias, antes implantado no litoral do continente africano pela implantação (Simonsen, 2005). Na percepção da narrativa indígena de Momboré-uaçu, o “convidado” que, antes praticava uma ordinária relação de troca e fazia uso de um convívio hospitaleiro, agora subjugava seus anfitriões ao trabalho escravo em seus engenhos, tornavam ilegítimas suas relações com as mulheres indígenas e suas crianças não submetidas aos seus ritos. O “velho” indígena ainda relata os processos diaspóricos vividos pelos indígenas no território da capitania de Pernambuco, sendo utilizados no recrutamento das milícias dos terços indígenas, que participaram das guerras alheias às rivalidades autóctones. Uma militarização indígena que fez uso do conhecimento territorial e das estratégias de combate dos povos originários para servir aos interesses da regência ibérica do período Filipino e da Igreja Católica nos combates contra a Companhia das Índias Ocidentais e Reforma Protestante, no hemisfério sul do continente americano do século XVII.

Grupos humanos diaspóricos coexistiram em meio a contextos das espacialidades do continente americano. No caso dos povos indígenas, as diásporas são percebidas nas ações de delimitação territorial forjada pelo ocidente e alheia às suas vivências socioculturais e socioambientais a exemplo dos aldeamentos jesuítas, entre os séculos XVI e XVII e da política

do Diretório Pombalino no século XVIII. Para os povos africanos escravizados e sequestrados, as diásporas ocorreram na esfera transoceânica, sequestrados de suas territorialidades margeadas pelos rios “Senegal, Gâmbia, Níger e Benue” (Thornton, 2004, p. 31). Indígenas e afros passaram pelos atravessamentos, intervenções, invasões e apropriações de suas espacialidades físicas promovidos por meio dos projetos agregados a um senso de uso espacial que se iniciava com a destruição do que o havia antecedido, por meio da ação de uma ecopolítica, conceito abordado nas análises do sociólogo argentino Héctor Alimonda (2023), que transformou, explorou e se apropriou da espacialidade geográfica ecológica, também explorando e desqualificando a espacialidade cosmológica identitárias por meio das estratégias da racialização.

Afros e indígenas também sofreram constantes tentativas de apagamentos e invisibilidade de seus territórios identitários, materializados e materializados, devido às ações de um projeto global de criação e controle de uma classe trabalhadora escravizada. Indígenas e afros dividiram espaços de trabalho no cultivo e na produção do açúcar, na criação de gado, na construção das vilas e cidades, nas massas de recrutamentos forçados que compuseram terços e milícias de opressão contra seus semelhantes e contra os inimigos dos seus colonizadores. Categorias de trabalho e de produção que triangularam o oceano Atlântico entre América, África e Europa, trajeto de uma construção sociocultural ilustrado na obra - O Atlântico Negro do sociólogo britânico Paul Gilroy (2001), iniciado no contexto temporal da modernidade ocidental europeia.

Ameríndios e africanos sofreram processos de colonização e ações de colonialismos externos e internos às espacialidades continentais. No que se refere às heranças desses processos, o legado deixado à contemporaneidade garantiu as ausências de políticas públicas e direitos civis para os descendentes dos povos retirados de suas vivências territoriais em seus biomas e seus processos de cosmovisão, educação e produção de suas tradições ancestrais relacionadas a suas naturezas originárias. Também foram desnudadas, para além de seus corpos, suas consciências identitárias, sendo privados do existir humano para serem coisificados, objetificados pelo mercado escravista do contexto colonial (Mbembe, 2018).

Nos continentes americano e africano, entre as décadas de 1960 e 1970, as lutas pela existência e acesso aos direitos civis cresceram nos núcleos indígenas, afros e afro-indígenas antilhanos. Na década de 1960 os Estudos Africanos surgiram nos centros universitários dos

grupos afro-americanos resistentes às políticas de *aparthaide* no contexto do hemisfério norte. Na América Central, os Estudos Caribenhos adotaram perspectivas metodológicas com objetivos de localizar a existência das culturas autóctones nos contextos sociais e históricos do continente americano e do mundo Atlântico.

A partir das construções elaborados por esses dois campos de abordagens dos estudos culturais dos povos afros e indígenas no território historicizado do continente americano, a definição de *Diáspora* e/ou experiências *diaspóricas* foi aplicada para o contexto de grupos humanos que foram retirados involuntariamente de suas espacialidades físicas e culturais e instalados artificialmente em territórios forjados por projetos globalizantes de uma política colonial.

Na década de 1970 a perspectiva *diaspórica* ganhou amplitude que seguiu o contexto das “*diásporas africana e atlântica*” (Shepperson apud Silva; Xavier, 2018, p. 2), que aqui se inicia por meio de uma compreensão primeira ao que nos referimos como Território distinguindo do conceito de Territorialidade. Essa distinção não está apenas inserida em uma perspectiva conceitual, mas envolve leituras diferenciadas de grupos humanos que produzem e se localizam em diversas categorias fronteiriças do território em suas espacialidades particulares observadas pelos conceitos atuais da antropologia representados nos estudos do antropológico do teólogo norte americano Paul Little (2002).

Os termos *terra* e *territorialidade* têm origem na espacialidade *Terra*, mas se diferem quanto à sua relação com a mesma. Mesmo em coexistências territoriais, as fronteiras identitárias originárias das distinções no uso da espacialidade permanecem e as cosmovisões sobre o território persistem independente dos contatos entre diferentes grupos humanos que carregam suas identidades ancestrais. Essas permanências foram observadas pelo antropólogo norte americano Sidney Mintz como:

(...) uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, relacionada ao tempo de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se “empilhem no interior dos grupos humanos(...)” (Mintz, 2011, p. 223).

Na acepção da palavra *fronteira* aplicada às ações socioculturais coexistentes, de diversos grupos humanos, o antropólogo norueguês Fredrik Barth aponta para a existência de demarcações espaciais vivenciadas por “*distinções de categorias étnicas*” (Barth, 2006, p. 188)

que podem ter contato, coexistências sociais e culturais, mas que não prejudicam manutenções, negociações e renegociações das existências de suas particularidades ancestrais individuais.

Relacionando a discussão entre os conceitos de Território e Diásporas, o antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira, em diálogo com a história dos povos indígenas brasileiros, defende a condição de uma migração involuntária que não apaga o conhecimento tradicional adquirido e produzido no território nativo (Oliveira, 2016).

Esse território do conhecimento tradicional é possível de ser identificado pelas pesquisas, no campo das Ciências Humanas e Sociais, através das metodologias de escalas de microanálises, a exemplo dos resultados obtidos pelos estudos da História da Arte apresentados na análise do antropólogo francês Alban Bensa(1998), que identificam o território do conhecimento tradicional nas narrativas presentes na materialidade de seus signos e símbolos das manifestações visuais e das tradições expressas nas oralidades, como estratégias de transmissão do conhecimento que destoam da padronização normativa institucional ou, o que os estudos do antropólogo holandês Johannes Fabian apontam como (...) pressuposto central de que todas as relações temporais estão embutidas na práxis culturalmente organizada (...) (Fabian, 2013, p. 69).

As fronteiras do território de conhecimento e suas particularidades socioculturais e socioambientais compuseram um Brasil afro indígena, fizeram parte da tessitura social, não como uma fusão, um tecido de única fibra. A abordagem homogênea de “nação” foi vetorizada pelas epistemologias das Ciências Humanas e Sociais que se seguiram articuladas ao um projeto desenvolvimentista que vigorou durante as décadas de 1980 e 1990 (...) pesquisas antropológicas consagradas aos fenômenos de mudança social que pouco trataram da situação colonial enquanto uma conjuntura particular, que impõe uma certa orientação aos agentes e processos de transformação (...) (Balandier, 1993, p. 107).

Os processos de pesquisas, cujas fontes foram representadas pelos retalhos dos lugares e das vivências socioculturais, se constituíram como tema de diálogos e abordagens metodológicas entre a História e a Antropologia na década de 1990. Os respectivos processos de pesquisa podem ser visualizados nos resultados propostos em textos diversos coordenados pelo historiador francês Jacques Revel (1998). Em diálogos, as fibras da História e da Antropologia destoam dos padrões normativos impostos pelas políticas institucionais. A partir

dos retalhos identificados nos respectivos processos de pesquisa, é possível propor a historicização dos territórios afros e indígenas, contando uma história sob a ótica de quem sofreu a normatização institucional colonizadora. Esses micro tecidos socioculturais, invisibilizados pelas ações dos colonialismos do poder e do saber, estão presentes em lugares espaciais, temporais e culturais coetâneos à sociedade colonial forjada no Brasil entre os séculos XVII e XVIII.

Indígenas, afros e afro-indígenas ocupantes de um território colonial com suas territorialidades presentes, numa condição desfavorecida pelas diásporas e pela escravização, fizeram uso de estratégias de manutenção e resistência de suas identidades coetâneas. Seus territórios identitários foram vivenciados dentro e fora do contexto das alianças de resistência e existência. Afros e indígenas coexistiram de maneira coetânea também nas vivências dos quilombos, como atesta o pensamento da liderança e pensador quilombola Antônio Bispo:

(...) Nós disputamos com os colonialistas o território que eles tiraram dos indígenas, e isso dói. Mas precisamos fazer isso. Senão, onde vamos viver? (...) A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes(...) (Santos, 2023, p. 9).

Indígenas e afros sofreram abordagens diferentes quanto a determinações oficiais dos processos de utilização de mão-de-obra oficialmente escravizada ou por um escravismo camuflado na tutela da Igreja Católica. Missionários cristãos fizeram uso da mão-de-obra indígena nas missões religiosas que se tornaram verdadeiras propriedades rurais, reduzindo a espacialidade física e sociocultural do território indígena como atesta o documento datado de 1691 da capitania de Pernambuco (AHU):

1691, julho, 12, Recife
Carta do [governador da capitania de Pernambuco], marquês de Montebelo. [Antônio Felix Machado da Silva e Castro] ao rei [D. Pedro II] sobre a ordem para reduzir a oito as aldeias dos índios da dita capitania, a fim de melhor se fazer as missões religiosas¹.

¹ AHU_ACL_CU_015, Cx.15, D.1550

Na acepção léxica, o termo Território possui relação com projetos colonizadores, demarcadores artificiais que forjam nos topónimos da natureza uma paisagem transformada em extensões de terras com finalidades que atendam a um sistema econômico e uma cultura de cadeia de produção e consumo. Nessa perspectiva se deu a base da invasão e ocupação europeia de uma espacialidade que forjou, no período colonial, as estruturas institucionais brasileiras. Portanto, o conceito de Território, em sua morfologia tem origem na palavra Terra, não correspondente a origem humana dessa, mas ao que o indivíduo faz com a mesma de acordo com o atendimento a um comando mercadológico. Esse processo de entendimento sobre o conceito de Território referido está em movimento com a temporalidade de uma geopolítica, de uma cultura alheia aos processos originários e de vivência da espacialidade em conquista observada pelos estudos do geógrafo Milton Santos(2006), definindo o Território como uma espacialidade fluida, que se modifica moldado as conjuntura dos contextos socioeconômicos detectados em suas trajetórias temporais:

É indispensável uma preocupação ontológica, um esforço interpretativo de dentro, o que tanto contribui para identificar a natureza do espaço(...)Essa tarefa supõe o encontro de conceitos, tirados da realidade, fertilizados reciprocamente por sua associação obrigatória, tornados capazes de utilização sobre a realidade em movimento. A isso também se pode chamar de busca de operacionalidade, um esforço constitucional e não objetivo fundado num exercício de análise da história(...) (Santos, 2006, p. 10).

A espacialidade da vila de Olinda, no litoral da capitania pernambucana, utilizada como recorte de análise, apresenta os espaços metamorfoseados em “projetos de aplicações distintas, estabelecidos em uma perspectiva de longa duração” (Rodrigues, 2009, p. 168) e de várias temporalidades de grupos humanos localizados em diferentes vivências espaciais e culturais. A cidade de Olinda, especificamente sua região litorânea em seu topônimo o morro que permite a visibilidade do mar seguindo a trajetória até a zona portuária da cidade do Recife, passou por transmutações em territórios invadidos pela ação da colonialidade do poder, um projeto da modernidade europeia de dominação do modo de trabalho e da produção, aplicado nos processos de invasão e ocupação específicos da espacialidade dos povos indígenas da América, no que se refere aos aprisionamentos, deslocamentos e apropriações da existência indígena, de suas técnicas e dos seus conhecimentos utilizados no projeto de transformação do território físico natural.

Ainda sobre o conhecimento dos povos indígenas socioambientais e socioculturais não podemos deixar de referendar o conhecimento agrícola no cultivo do milho, da mandioca, do algodão, também o conhecimento farmacológico (Câmara, 1982) identificados e apropriados pelo invasor ocidental europeu, um corpo estranho nessa terra artificialmente ocupada, que garantiu sua sobrevivência, nessa espacialidade específica, dependendo profundamente desses conhecimentos e tecnologias da história ambiental indígena.

As ações do colonialismo foram percebidas nos debates do sociólogo brasileiro Octavio Ianni (2013) como atravessamentos de uma territorialidade relacionada às conexões estabelecidas entre os povos indígenas e suas espacialidades naturais sofreram estratégias de transformação do espaço físico natural originário a partir da introdução de uma natureza forjada em fauna e flora artificiais da espacialidade nativa. Trata-se de uma ação colonizadora ambiental, servil a um propósito de transformação da espacialidade atendendo às necessidades mercadológicas impostas por valores da cultura capitalista globalizante, a exemplo da cultura da cana-de-açúcar, implantada nos engenhos construídos entre os séculos XVI e XVII. Um percurso que seguiu de Olinda à Igarçu, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande do Norte e, ainda seguindo o litoral sul do Nordeste, chegando até a Bahia, ao longo das fronteiras Caeté, Tabajara, Potiguara e Tupinambá.

Os estudos sobre a transformação ambiental dentro de um propósito de dominação espacial surgiu no final do século XX, quando as teses nas áreas da geografia e da antropologia latino americanas usaram o termo “Ecologia Política” (Alimonda, 2015, p. 3) defendendo uma perspectiva de utilização da espacialidade Latino- americana de forma específica pertinentes aos projetos colonizadores que causaram diferentes tipos de danos.

Na perspectiva de transformação artificial da paisagem da cidade de Olinda, também conhecida como a Marim dos Caeté, percebe-se ações em conjunto de aparelhos do Estado e do clero cristão nos processos de urbanização na construção dos engenhos de açúcar, fortificações, igrejas, mosteiros e conventos, ocupando a espacialidade de maneira ordenada, seguindo protocolos que apontam para ações orquestradas na invasão, transformação e invisibilização da natureza das vivências autóctones. Uma ação desta ordem e bastante elucidativa deste debate é a observação da implantação do aparelho administrativo do Estado colonial junto às construções dos Conventos Franciscanos no litoral nordestino.

Os Franciscanos defendiam uma atuação, dentro de uma perspectiva estratégica socioambiental e sociocultural, de construções de estruturas urbanas, que também envolveram ações “pedagógicas missionárias” com o uso da mão-de-obra indígena na produção das narrativas visuais da imaginária cristã. Essas estruturas urbanas foram constituídas como centros de cultos às divindades populares como o culto mariano e de apoio aos desvalidos, mas também como marcos de uma estrutura de transformação urbanística que imprimiu na paisagem natural uma intervenção representativa da presença da colonização ocidental europeia na Capitania de Pernambuco.

(...) Os franciscanos montaram, logo após a sua chegada, uma Escola(...) um seminário, para os filhos dos indígenas. Neste seminário (...) (1596), os alunos foram instruídos nas disciplinas básicas (...) No mesmo ano os franciscanos abriram também, no Convento de Olinda um curso de Artes, sob a direção (1602-1607) do Frei Braz de São Jerônimo(...) Nestas condições, o novo curso criava novos cultivadores para suplemento desses poucos que havia na custódia (...) (Jaboatão, 1979, p.89-90).

Essa duplicidade da colonialidade de uma política ambiental pode ser constatada quando acompanhamos os processos de implantação das comarcas e das construções dos primeiros conventos Franciscanos ao longo das quatro fases de implantação de políticas administrativas iniciais no período colonial onde (...) implantou-se, definiu-se o aparelho judiciário da coroa em um espaço muito extenso e de fronteira sempre aberta (...) (Cunha; Nunes, 2016, p. 9).

A primeira fase, localizada em sua temporalidade entre 1548 até a expulsão neerlandesa em 1654, revela o surgimento da implantação do sistema de comarcas, aparelhos judiciais, cuja primeira sede se deu em Salvador/Bahia em 1548, dividindo a governança entre a legislação administrativa colonial dos códigos manuelinos e filipinos ao longo do século XVI, junto ao aparelho de controle social da Constituição Eclesiástica do Arcebispado da Bahia durante sua implantação no início do século XVIII. A implantação das comarcas ao longo dessa primeira fase seguiu o percurso das fronteiras do extrativismo, estabelecendo sede no Rio de Janeiro em 1608 e no Maranhão em 1619.

Em Pernambuco, especificamente na vila de Olinda, onde já se encontravam estruturas representativas das ordens cristãs, transformava a paisagem natural a presença da ordem Franciscana, cujas primeiras construções do complexo arquitetônico do Convento São

Francisco de Olinda datava de 1585, em Igarassu, o Convento e a Igreja de Santo Antônio datando de 15882 e, em 1589 iniciava o processo de representação da presença do Estado Ibérico e da Ordem com a construção da Igreja de São Francisco e o Convento de Santo Antônio, território denominado de Filipéia de Nossa Senhora das Neves³, evidenciando o papel da Ordem como presença representativa da União Ibérica.

Após o fim da guerra de disputas do território invadido e colonizado entre a União Ibérica e a Companhia das Índias Ocidentais em 1653, tendo como consequência a expulsão dos holandeses, segue a segunda fase de implantação das comarcas que institui a vila de Olinda como comarca responsável juridicamente pelas capitanias de Itamaracá, Rio Grande do Norte e Paraíba, tendo o primeiro magistrado com indicação régia a ocupar o cargo na colônia. Ao processo de “densificação dos equipamentos judiciários”(Cunha; Nunes, 2016, p. 15), percebe-se a preocupação com a manutenção das construções das sedes Franciscanas, principalmente ao que se segue como território nevralgico, suscetíveis aos interesses das disputas territoriais, com as construções das estruturas arquitetônicas Franciscanas pelo nordeste a exemplos do Convento Franciscano de São Luís do Maranhão que data de 16244 e o Convento de São Francisco em Salvador/Bahia datado de 16865, evidenciando a presença da colonialidade do poder, controlando o trabalhos e a produtividade humana, com a finalidade de defesa das estruturas produtivas de um projeto globalizante de economia, contra possíveis ataques e invasões dos territórios açucareiro e pecuarista que seguiram as invasões da espacialidade da territorialidade Indígena numa extensão que seguiu as hidrovias da costa litorânea do Nordeste brasileiro interiorizando-se pelo rota do Rio São Francisco.

Olinda, antes da invasão ocidental europeia, foi a Iby, do tupi- terra, chão onde pisa, território Marim dos Caetés, seguindo pelo canal denominado pelo invasor de Santa Cruz até o topônimo da Ilha de Itamaracá, cuja outra margem pertencente ao povo Tabajara, marcava as disputas de uma espacialidade ditada pelos víveres e não pela posse. A rivalidade entre os povos Caeté e Tabajara foram retratadas pelo ocidente europeu no que lhe convinha entre aliados e inimigos. Povos indígenas, inimigos ou aliados, a depender da conjuntura, foram retratados por um propósito cultural ocidental, mercantilista e cristão, de extinção de seu modo de ser e de viver a espacialidade física e cultural.

Povos indígenas com estruturas de organizações sociais, com espaços de existências definidos em suas lideranças em complexos cacicados, sistemas de línguas e de cosmovisões,

são conteúdo invisibilizados aos olhos da escrita de uma história pernambucana brasileira que atendeu às estratégias de invisibilização do outro não europeu ocidental, cuja cultura e seu modo de ser e está no mundo são desqualificados, justificando o projeto colonizador como uma ação necessária para o desenvolvimento do que é sinalizado como humano. O que está fora do mundo ocidental é o que está qualificado ou desqualificado como o outro, defendido no conceito de orientalismo do crítico palestino Edward Said (1990) que discute o projeto de colonização destinado aos territórios asiáticos, durante os séculos XIX e XX, a partir da desqualificação sociocultural desse universo. Esse processo evidenciado por Said teve sua primeira experimentação no projeto colonial da modernidade inserido no continente americano ao longo dos séculos XV e XIX.

Na Capitania de Pernambuco, a Olinda do “outro” Caeté, ao longo da colonização entre os séculos XVI e XVII sofreu com a invasão e a desqualificação de seu território socioambiental e sociocultural até sua completa extinção. O território transformado pela União Ibérica, pelas invasões neerlandesa e de missionários cristãos serviram aos propósitos seculares das instituições clericais em comunhão com os interesses da globalização capitalista mercantil do período moderno, no processo de urbanização e implantação da indústria açucareira que acarretou na construção da vila e dos engenhos da espacialidade de Olinda.

Quando nos referimos ao conceito de Territorialidade, partimos do pressuposto de que não foi a Terra que foi transformada pelo humano, foi o humano que foi forjado por esta Terra, sendo assim, não se estabelece uma ideia de posse, mas uma cultura de pertencimento, da origem dos processos de vivência a partir das experiências que essa espacialidade proporciona.

Quando discutimos os aspectos de Terra e territorialidade referentes a grupos humanos pertencentes a espacialidades específicas, estamos tratando de uma coexistência desses grupos. O que isso quer dizer? O significado dessa coexistência difere dos sentidos de fusão, coesão, homogeneização e uniformização. Essa coexistência é factual, no sentido das existências dos grupos em questão estarem, existirem nesse recorte espacial e temporal predefinido.

Neste entendimento, localizamos os grupos indígenas Caeté, Tabajara e Potiguara identificados nas textualidades dos mapas e das crônicas estrangeiras, no Território de

topónimo identificado como Olinda, cujo lugar de uso atestado pelas crônicas que se seguiram do século XVI ao século XVIII outra existência da Marim dos Caetés.

No século XVI o cronista alemão Hans Staden seguiu por terras das vivências Caeté e Tabajara registrando as guerras entre os cacicados e combatentes da invasão portuguesa, em seus territórios por terra e por hidrovias que se estendiam pelos topónimos de Olinda até Itamaracá pelo canal de Santa Cruz, de uma margem o Lugar da vivência do povo Caeté e, da outra margem do mesmo canal até a Paraíba o Lugar da vivência do povo Tabajara.

Os relatos das crônicas de Staden foram fontes textuais para produção de uma narrativa visual do pintor De Bry que, por sua vez nunca esteve presente nem no Território invadido e ocupado, tão pouco vivenciou os territórios autóctones, mas foi legitimada sua narrativa visual, baseada numa escrita que misturou os impactos sobre a percepção de um “novo Mundo” com as expectativas fetichistas do mundo “velho” europeu cristão sobre o continente invadido.

(...) Quando eu estava andando na floresta, eclodiram grandes gritos dos dois lados da trilha, como é comum entre os selvagens. Os homens vieram na minha direção e eu reconheci que se tratava de selvagens. Eles me cercaram, dirigiram arcos e flechas contra mim e atiraram(...) (Staden, 2011, p. 51-52).

Uma espacialidade cujas dimensões se basearam numa segunda interpretação, onde os corpos indígenas foram uniformizados num formato que mistura a estilística da baixa idade média com o advento renascentista. Nesta uniformização, mistura-se a crônica textual de Staden a territorialidade de De Bry que localiza castelos medievais, com arquitetura românica e gótica presentes na imaginação do pintor que define a localização da Ilha de Itamaracá e da vila de Olinda como feudos. Não contente com isso, o pintor cria uma atmosfera de enquadramentos de combatentes ao que deve ser combatido quando fabricou imagens de humanos vestidos, com armas de fogo combatendo humanos primitivos em suas ausências de roupas e, em seus churrascos de partes humanas sendo apresentados ao mundo europeu como aquilo que se torna urgentemente necessário se combater e transformar. A gravura e a pintura já revelam as primeiras ações estratégicas de um colonialismo movido pelo objetivo específico de transformação da Territorialidade indígena em Território colonial onde as vivências diaspóricas foram constantes na existência afro indígena.

Figura 01: Cerco a Igarassu, gravura de Theodor de Bry - Staden, Duas Viagens ao Brasil, 1557.



A ação das narrativas dominantes implica em um processo de ocupação de um lugar social responsável por narrativas de poder. Entretanto, o processo de forja dessas narrativas não é administrado de forma unilateral, os grupos humanos compartilhando do espaço físico, de forma visível, camuflada e/ou invisível em se tratando do prisma, negociam as existências nos espaços socioculturais. A aplicação semelhante do projeto nos cruzamentos dos espaços socioculturais e geopolíticos do Mediterrâneo transmutou-se em outras significâncias no encontro com as expressões socioculturais indígenas presentificando os aspectos da Natureza e o mundo espiritual na ação do existir e do fazer, configurando uma ação resultante de um trabalho, desde as artes a excorporações xamanísticas, formas ritualísticas de visibilidade.

O registro dos povos indígenas na história de Pernambuco, observado por meio de suas tecnologias, narrativas visuais, ocupações socioculturais e socioambientais presentes na arte rupestres, nas tradições ceramistas(Pessis, 2003) e nos trançados da palha do milho e na tecelagem do algodão(Câmara, 1982), ocupam um território ancestral em lugares de uso que não se reduzem a uma diluição desse conhecimento das identidades dos diversos povos indígenas a uma categoria de classe trabalhadora subalternizada. Essas expressões atestam sua existência e vivência na história pernambucana, partindo da premissa de uma História contada de dentro para fora, onde as versões se utilizam de lentes combatentes das molduras

colonizadoras, enquadramentos de pesquisas e narrativas que durante todo o processo de construção da sociedade brasileira introduziram uma falsa ideia de “verdades científicas”.

Historizar a existência dos povos indígenas na história brasileira em seus contextos temporais e coetâneos de vários grupos humanos é revelar, traduzir e conectar as diversas formas de conhecimentos ancestrais sobreviventes e existentes que transmutaram o que se fabulou na cultura europeia. Em um mundo normativo, forjado no tempo vivido, é possível historicizar as perspectivas individuais e coletivas, a partir das singularidades das diversidades de informações e construções, nas contradições das narrativas de poder, nos núcleos socioculturais e ambientais, não se constituindo no processo em um formato isolado, dominante, heterogêneo, tão pouco homogêneo, mas nos processos de negociações de coexistências em narrativas simbólicas de saber e poder.

As estratégias de dominação por meio das narrativas normativas, pelo universo colonizador, em solo pernambucano, não conseguiram a interlocução desejada com o universo do sagrado indígena. A comunicação foi restrita a uma ideia de interpretação e entendimento, possibilitando novas pesquisas e reflexões sobre a construção de uma nova história indígena, negra, branca, das classes trabalhadoras e populares. Longe do conceito de “dom” ocidental, as diversas expressões socioculturais nas terras brasileiras que percebiam nas produções materializadas, nos rituais xamanísticos e das pajelanças, nas heranças transmitidas e codificadas na tradição da oralidade das comunidades diaspóricas, evidenciadas em deslocamentos forçados dos povos indígenas escravizados e catequizados, garantiram uma função de ponte entre o visível de suas vivências cotidianas e o invisível elementar de sua espacialidade e temporalidade.

REFERÊNCIAS

ALIMONDA, Héctor. *Ecologia Política Latino-Americana e Pensamento Crítico: as Vanguardas Enraizadas*. Biblioteca Digital de Periódicos da Universidade Federal do Paraná, 2023.

BENSA, Alban. *Da Micro-história a uma outra antropologia crítica*. In Revel, J. (org). *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, p.39-78, 1998.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BALANDIER, G. *A noção de situação colonial*. Cadernos de campo, n. 3, 1993.

CÂMARA, Manuel Arruda da. Memória sobre a cultura dos algodoeiros. In: Manuel Arruda da Câmara. Obras Reunidas, 1752-1811. Org. por José Antonio Gonçalves de Mello. Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1982.

CUNHA; Mafalda Soares da; NUNES, António Castro. *Territorialização e poder na América portuguesa*. A criação de comarcas, séculos XVI-XVIII. Tempo (Niterói, online) | Vol. 22 n. 39.p.001-030, jan-abr., 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FABIAN, J. O Tempo e o Outro emergente. in: *O Tempo e o Outro. Como a Antropologia Estabeleceu seu Objeto*. Petrópolis: Vozes, p.39-70, 2013.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciencia*. Tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Orbe Seráfico Novo Brasília ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1858-1862; Id., 3.^a ed., Recife, Assembleia Legislativa, 1979.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Éditions La Découverte, Paris, 2013, 2015 n-1 edições, 2018.

MINTZ, S. Cultura: uma visão antropológica. *Tempo*, v. Vol. 14, n. no 28, p. 225–239, 2011.

NEVES, Eduardo Góes, *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006.

OLIVEIRA, J. Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Ministério da Educação, Brasília, 2006.

OLIVEIRA, J. Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, J. Pacheco de; QUINTERO, P. *Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas*. Horizontes Antropológicos, v. 58, dez. 2020.

REVEL, J. *Microanálise e construção do Social In: Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, p.15-38, 1998.

REVEL, J. *História e historiografia: exercícios críticos*. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. somos da terra. In: CARNEVALLI, Felipe; Regaldo, F., Lobato, P., Marquez, R.; Cançado, W. Terra: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Ubu Editora: PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SAID, Edward. Introdução. In: *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-40, 1990.

SIMONSEN, Roberto C. *História econômica do Brasil: 1500-1820*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Pensando a Diáspora Atlântica In Dossiê: Escravidão e Liberdade na Diáspora Atlântica, *História* nº 37, 2018.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Tradução Marisa Rocha Morta; Coordenação editorial Mary dei Priore; Revisão técnica, Márcio Scalercio. Rio de Janeiro: Editora Campus; Elsevier, 2004.

DADOS DE AUTORIA

Tatiana Valença Ferraz

Doutoranda em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2004). Professora da Faculdade Asces (Associação Caruaruense de Ensino Superior). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Império; História da Cultura; Comunicação Social, História da Arte; Psicologia, Diretora de arte e Produtora de audiovisual. E-mail: tatianavalencaferraz@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-5003-1609>.