



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VINÍCIUS ALVES DE MENDONÇA

**“QUEM CHEGOU FOI KALANKÓ!”:
resistências e tramas indígenas no Alto Sertão alagoano (1980-2017)**

MACEIÓ
2023

VINÍCIUS ALVES DE MENDONÇA

**“QUEM CHEGOU FOI KALANKÓ!”:
resistências e tramas indígenas no Alto Sertão alagoano (1980-2017)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para a defesa do Mestrado em História.

Orientador: Dr. Pedro Abelardo de Santana

MACEIÓ
2023

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária: Girlaine da Silva Santos – CRB-4 – 1127

M539q Mendonça, Vinícius Alves de.
“Quem chegou foi Kalankó!”: resistências e tramas indígenas no Alto Sertão alagoano (1980-2017) / Vinícius Alves de Mendonça. – 2023.
172 f. : il. color.

Orientador: Pedro Abelardo de Santana.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 161-172.

1. Índios Kalankó – Água Branca (AL). 2. Índios Kalankó – resistência. 3. Povos originários. I. Título.

CDU : 397 (813.5)

Folha de aprovação

VINÍCIUS ALVES DE MENDONÇA

“QUEM CHEGOU FOI KALANKÓ!”: resistências e tramas indígenas no Alto Sertão alagoano (1980-2017)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para a defesa do Mestrado em História.

Banca examinadora:



Documento assinado digitalmente
PEDRO ABELARDO DE SANTANA
Data: 02/10/2023 23:31:18-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador: Prof. Dr. Pedro Abelardo de Santana
Universidade Federal de Alagoas



Documento assinado digitalmente
MICHELLE REIS DE MACEDO
Data: 04/10/2023 19:22:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Examinadora interna: Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo
Universidade Federal de Alagoas



Documento assinado digitalmente
FLAVIO AUGUSTO DE AGUIAR MORAES
Data: 03/10/2023 18:28:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Examinador interno: Prof. Dr. Flávio Augusto de Aguiar Moares
Universidade Federal de Alagoas



Documento assinado digitalmente
JOSE ADELSON LOPES PEIXOTO
Data: 03/10/2023 10:54:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Examinador externo: Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto
Universidade Estadual de Alagoas

AGRADECIMENTOS

Os indígenas Kalankó muito enfatizam a importância da comunidade e a necessidade da partilha, uma vez que a “vida não é fácil e ninguém anda sozinho”, conforme ouvi em diversas ocasiões. Desse modo, agradeço àqueles que tanto compartilharam de modo a concretizar este trabalho e com os quais tenho compartilhado, de forma recíproca, experiências, dificuldades e felicidades.

A pesquisa na zona rural do município de Água Branca apenas se tornou possível em razão do apoio dos indígenas Kalankó. Assim, agradeço a Antônio da Silva, Antônio Francisco, Aluísio da Silva, Edmilson José, Helena Santana, Jardilina Maria, Jorge da Silva, Maria Joaquina, Quitéria Santana, Paulo Antônio, Rodrigo Santos, Maria Aparecida e tantos outros amigos que me acolheram em suas residências e resistem nas aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro. Destaco, ainda, Rodrigo Santos, amigo, pesquisador e incentivador cujas contribuições foram imensuráveis nas “aventuras” vivenciadas no território.

Agradeço a meus pais Valderéz Cabral e Quitéria Alves, minha companheira Bruna Grasielle e meu irmão Vitor Alves pelo apoio e incentivo nas muitas etapas de estudo, ainda que tenha abdicado de momentos especiais em razão de leituras e viagens. Reservo também gratidão ao amigo e mestre Adelson Lopes, responsável por interlocuções e acolhidas nos diversos contextos. As contribuições deste no processo de qualificação e defesa foram também indispensáveis.

No Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), sou grato aos professores, profissionais dedicados a socializar práticas e saberes próprios à historiografia. Arrizete Costa, Ana Cláudia, Andrea Giordanna, Elias Veras, Irinéia Franco, Lídia Baumgarten, Michelle Reis e Pedro Abelardo são alguns que colaboraram através de aulas, coordenações, atividades educacionais e semelhantes. Agradeço especialmente a Pedro Abelardo pela acolhida, orientação e sensibilidade nos complexos processos de pesquisa e escrita. Ao professor Flávio Augusto e à professora Michelle Reis agradeço pelas contribuições nos processos de qualificação e defesa da Dissertação.

O Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), sediado no *Campus* III da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), forneceu subsídios às análises e oportunidades de aprender traquejos no estudo dos povos indígenas. Agradeço, em particular, a Aduino Santos, Adelson Lopes, Brunemberg da Silva, Cícero Pereira, Deisiane Bezerra e Yuri Rodrigues, exemplos nos campos de pesquisa, ensino e extensão. Na UFAL, o Grupo de

Pesquisas em História Indígena no Brasil Republicano (GPHI-BR) oportunizou novas perspectivas, sobretudo associadas à decolonialidade, e promoveu debates e difusão de informações entre pesquisadores diversos. Agradeço às pesquisadoras Michelle Reis, Verônica Araújo e Ana Valéria, estudiosas comprometidas e cujas análises ampliaram os horizontes de estudo.

Agradeço a pesquisadores, organizações e instituições mantenedoras de arquivos públicos e particulares onde encontrei os indícios de estudo. Sobretudo àqueles que realizam o importante ofício de História pública, obrigado. No Instituto de Ciências Sociais da UFAL, agradeço a Siloé Amorim pela disponibilidade em compartilhar experiências e ceder documentos ao estudo dos povos indígenas do Alto Sertão de Alagoas, populações inteiras que sobrevivem naquela região e, ao longo dos anos, têm me ensinado múltiplas formas de enxergar a vida e as peculiaridades próprias a esta etapa da existência, amparada em forças protetoras diversas. Obrigado!

Vamo, minha gente, uma noite não é nada!
Vamo, minha gente, uma noite não é nada!
Ô quem chego foi Kalankó...!
No romper da madrugada!
Vamo ver se nós acaba...!
O resto da empeleitada!
Ei o ei o an ha!
Ei o ei o an ha!

(Toré Kalankó)

RESUMO

Os indígenas Kalankó vivem na zona rural do município de Água Branca, distante cerca de 300 km da capital de Alagoas, Maceió, e são um dos grupos étnicos resistentes na região desde que seus antepassados, vindos do Sertão de Pernambuco, estabeleceram-se no território atualmente correspondente às aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro. Desse modo, analisamos as diferentes características dos relacionamentos entre indígenas e sociedade envolvente, constituída por não indígenas e órgãos oficiais, a partir de registros documentais associados a determinadas imagens e narrativas. O protagonismo Kalankó foi enfatizado segundo a perspectiva teórica interdisciplinar dos campos da História, Antropologia, Sociologia e Geografia, possibilitando interpretações sensíveis aos interesses indígenas e pormenores cotidianos a mobilizações e âmbitos comunitários. Embasamos o arcabouço metodológico na análise micro-histórica de Ginzburg (1989), em relação à interpretação dos indícios próprios à trajetória dos indivíduos, e no exercício de História Oral, defendido por Alberti (2004) e pautado no complexo ofício de gravação, registro de detalhes do ambiente da entrevista, transcrição e estudo do material derivado. Teoricamente, abordamos conceitos diversos segundo os autores Amorim (2017), Samain (2012), Chartier (2002), Certeau (1998), Peixoto (2018), Herbetta (2011), Silva (2017) e outros estudiosos cujos escritos serviram à investigação bibliográfica acerca dos indígenas Kalankó e à análise teórica vinculada aos paradigmas da Nova História Cultural, interessada nos sujeitos generalizados na historiografia considerada oficial de outrora. Portanto, discutimos imagens e narrativas, oriundas de entrevistas, fotografias, registros jornalísticos, documentos oficiais e outros indícios sobre os indígenas Kalankó na transição entre os séculos XX e XXI, compreendendo particularidades, contradições e protagonismos.

Palavras-chave: Cotidiano; Cultura; Imagem; Narrativa; Resistência.

ABSTRACT

The Kalankó indigenous people survive in the rural area of the municipality of Água Branca, approximately 300 km away from the capital of Alagoas, Maceió. They are one of the resilient ethnic groups in the region, since their ancestors, who came from the hinterlands of Pernambuco, settled in the territory that now corresponds to the Januária, Gregório, and Lajeiro do Couro villages. In this way, we analyze the different characteristics of the relationships between indigenous people and the surrounding society, composed of non-indigenous individuals and official organizations, based on documentary records associated with specific images and narratives. The Kalankó protagonism has been emphasized from an interdisciplinary theoretical perspective encompassing fields such as History, Anthropology, Sociology, and Geography. This approach enables sensitive interpretations of indigenous interests and everyday details related to mobilizations and community contexts. Our methodological framework is grounded in the micro-historical analysis proposed by Ginzburg (1989), regarding the interpretation of clues inherent to individual trajectories, as well as in the practice of Oral History advocated by Alberti (2004). This method involves the intricate process of recording, capturing interview environment details, transcription, and study of the derived material. Theoretically, we engage with various concepts according to authors such as Amorim (2017), Samain (2012), Chartier (2002), Certeau (1998), Peixoto (2018), Herbetta (2011), Silva (2017), and other scholars whose writings have contributed to the bibliographic investigation of the Kalankó indigenous people and the theoretical analysis connected to the paradigms of the New Cultural History. This approach is interested in subjects who were generalized in the formerly considered official historiography. Therefore, we discuss images and narratives originating from interviews, photographs, journalistic records, official documents, and other indications related to the Kalankó indigenous people during the transition between the 20th and 21st centuries. This encompasses particularities, contradictions, and instances of protagonism.

Keywords: Everyday life; Culture; Image; Narrative; Resistance.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 01 - Criança Kalankó.....	26
Imagem 02 - Homens Kalankó posando para fotografia na lavoura.....	31
Imagem 03 - Trecho do teleteatro Morte e Vida Severina.....	35
Imagem 04 - Pajé Kalankó e familiares.....	35
Imagem 05 - Mesa Karuazu.....	45
Imagem 06 - Altar Koiupanká.....	45
Imagem 07 - Praiás Kalankó na aldeia Lajeiro do Couro.....	45
Imagem 08 - Ritual Pankararu.....	50
Imagem 09 - Cantoria Pankararu.....	50
Imagem 10 - Praiás Pankararu.....	50
Imagem 11 - Praiás Kalankó.....	58
Imagem 12 - Padre e Praiás.....	58
Imagem 13 - Missa na Grande Festa do Ressurgimento.....	58
Imagem 14 - I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial.....	66
Imagem 15 - Chegada Kalankó à festa de ressurgimento Koiupanká.....	68
Imagem 16 - Toré Kalankó durante a festa de ressurgimento Koiupanká.....	68
Imagem 17 - Indumentária Kalankó e toré na festa Koiupanká.....	76
Imagem 18 - Missa na festa de ressurgimento Koiupanká.....	76
Imagem 19 - Apresentação dos praiás coordenada pelo pajé Jiripankó.....	76
Imagem 20 - Toré Karuazu na festa de ressurgimento Koiupanká.....	76
Imagem 21 - Poró na aldeia Januária.....	89
Imagem 22 - Residências na aldeia Januária.....	89
Imagem 23 - Centro da aldeia Lajeiro do Couro.....	94
Imagem 24 - Residência de Edmilson José da Silva.....	94
Imagem 25 - Praiás na aldeia Gregório.....	95
Imagem 26 - Toré Kalankó durante manifestação em Água Branca.....	101
Imagem 27 - Indígenas na retomada na aldeia Januária.....	107
Imagem 28 - Entrada da retomada na aldeia Januária.....	108

Imagem 29 - Capa do periódico Porantim.....	110
Imagem 30 - Mulheres e crianças na retomada Kalankó.....	111
Imagem 31 - Local improvisado para o preparo das refeições.....	111
Imagem 32 - Pesquisadores na retomada Kalankó.....	122
Imagem 33 - Indígena registrando toré.....	122
Imagem 34 - VI Encontro dos Povos Indígenas do Estado de Alagoas.....	127
Imagem 35 - Reunião mensal na UBSI Kalankó.....	128
Imagem 36 - Ocupação Kalankó na sede da FUNAI em Maceió.....	131
Imagem 37 - Participação Kalankó nos jogos indígenas Koiupanká.....	137
Imagem 38 - Corrida do cesto nos jogos indígenas Koiupanká.....	137
Imagem 39 - Corrida do Maracá nos Jogos Indígenas Koiupanká.....	137
Imagem 40 - Entrada da arena Kakalankó no I Jogos Indígenas Kalankó.....	140
Imagem 41 - Logomarca do I Jogos Indígenas Kalankó.....	142
Imagem 42 - Pintura Corporal Kalankó.....	142
Imagem 43 - Entrada da delegação Xukuru-Kariri.....	143
Imagem 44 - Entrada da delegação Wassu-Cocal.....	143
Imagem 45 - Entrada do povo Kalankó.....	143
Imagem 46 - Entrada da delegação Katokinn.....	143
Imagem 47 - Modalidade Colheita do Umbu.....	145
Imagem 48 - Aluísio da Silva e seus cocares.....	152
Imagem 49 - Tanga Kalankó.....	152
Imagem 50 - Indígenas Kalankó paramentados.....	152

LISTA DE ABREVIATURAS

AITSP	Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro
AVAL	Antropologia Visual em Alagoas
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ARPIN SUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
CHESF	Companhia Hidrelétrica do São Francisco
CNPI	Conselho Nacional da Política Indigenista
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GPHIAL	Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas
GT	Grupo de Trabalho
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
INSS	Instituto Nacional de Seguro Social
ISA	Instituto Socioambiental
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
KKKK	Kalankó, Katokinn, Karuazu e Koiupanká
ONU	Organização das Nações Unidas
PAC	Programa de Aceleração de Crescimento
PI	Posto Indígena
SUDENE	Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Sistema de Proteção aos Índios
SELAJ	Secretaria de Estado do Esporte, Lazer e da Juventude
UNEAL	Universidade Estadual de Alagoas
UFAL	Universidade Federal de Alagoas
UBSI	Unidade Básica de Saúde Indígena

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	13
2 SERTANEJOS, CABOCLOS E INDÍGENAS: SILENCIAMENTOS, SILÊNCIOS E EMERGÊNCIA ÉTNICA KALANKÓ.....	21
2.1 Sertanejos invisíveis e silêncios impostos.....	22
2.2 Caboclos remanescentes: rituais e violências.....	39
2.3 Indígenas emergentes com imagens públicas.....	55
3 “RAMAS DE UM TRONCO VELHO”: MEMÓRIAS, TERRITÓRIO E SOBREVIVÊNCIA ÉTNICA KALANKÓ.....	71
3.1 Outras festas de ressurgimento e experiência Kalankó	72
3.2 Território: aldeias, Caatinga e memórias	84
3.3 Retomada da Januária e sobrevivência étnica	102
4 IMAGENS E MOBILIZAÇÕES INDÍGENAS: PUBLICIDADE, DENÚNCIAS E NOVAS REIVINDICAÇÕES	119
4.1 Imagens públicas, articulações e deliberações coletivas	119
4.2 1ª Edição dos Jogos Indígenas Kalankó.....	133
4.3 Consequências das mobilizações e novas sementes.....	147
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS.....	161
FONTES.....	168

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os Kalankó, conforme apresentaremos, são um dos seis grupos étnicos indígenas¹ resistentes no Alto Sertão alagoano, estando localizados na zona rural do município de Água Branca, a cerca de 300 km de Maceió. A formação histórica da população de aproximadamente de 100 famílias, divididas nas aldeias Gregório, Januária e Lajeiro do Couro, às margens da rodovia AL-145, relaciona-se a migrações – conhecidas como “viagens de fuga” (Arruti, 1996) – protagonizadas por indígenas Pankararu durante a segunda metade do século XIX, após as espoliações territoriais causadas pela Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, que dispôs sobre as terras à época Império do Brasil e oficializou os registros cartoriais enquanto legitimadores da propriedade de terras, extinguindo o sistema de doação de sesmarias, vigente desde as capitânicas hereditárias no período colonial (Oliveira, 2004; Alarcon, 2013).

Desse modo, os Pankararu ou Pankaru, como eram denominados pelos missionários que formaram o aldeamento de Brejo dos Padres, entre os séculos XVIII e XIX², às margens do Rio São Francisco, na província de Pernambuco – espaço atualmente correspondente aos municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, a cerca de 400 km de Recife –, tiveram que buscar novos espaços de sobrevivência devido à grilagem³, uma vez que fazendeiros e políticos locais invadiram as terras do aldeamento, criando pastos destinados a pecuária e lavouras nos férteis vales da região (Peixoto, 2018). Segundo defendem os Kalankó, duas principais famílias – a Higino e a Severo – atravessaram o Rio Moxotó⁴ e se estabeleceram nos espaços das aldeias na zona rural de Água Branca.

Em Alagoas, sobreviveram do trabalho nas fazendas da região e ocultaram sua origem relacionada a Pernambuco, pois as perseguições e preconceitos se estenderam ao novo espaço de vivência. Os descendentes das famílias continuaram por décadas no município sem se afirmar indígenas, embora constantemente se deslocassem ao Brejo dos Padres para participar de encontros religiosos e visitar aqueles que não fugiram no contexto das perseguições,

¹ Jiripankó, Kalankó, Katokinn, Karuazu, Koiupanká e Pankararu, distribuídos nos municípios alagoanos de Pariconha (Jiripankó, Katokinn e Karuazu), Delmiro Gouveia (Pankararu), Inhapi (Koiupanká) e Água Branca (Kalankó).

² Inexistem fontes precisas sobre a origem do aldeamento e quais populações foram nele reunidas. Relatos esparsos de missionários são as principais referências ao período. Ver: Hohental Junior (1960).

³ Ilegalidade no registro de terras comum à segunda metade do século XIX. Protagonizada principalmente por fazendeiros, a grilagem foi recorrente no aldeamento Brejo dos Padres e ainda ocorre no tempo presente por meio de conflitos fundiários e falsificação de escrituras. Ver: Alt (2021).

⁴ Afluente do Rio São Francisco localizado próximo aos povos do Alto Sertão. Os grupos étnicos que circulavam entre Pernambuco e Alagoas costumavam “cruzá-lo” no caminho para Brejo dos Padres.

sobreviventes nas periferias e serras dos municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá. Apenas nas décadas de 1980 e 1990, gradualmente, os indígenas de Água Branca iniciaram a busca pelo reconhecimento enquanto grupo étnico diferenciado e amparado pelas previsões da Constituição de 1988, sobretudo a demarcação territorial, a educação e a saúde diferenciadas.

Assumiram o etnônimo em 1998 e, após sucessivas mobilizações, foram reconhecidos pelo Estado brasileiro em 2003, legitimando a trajetória histórica marcada por migrações, violências e táticas de sobrevivência. Contudo, os direitos constitucionais não se aplicaram aos indígenas devido a entraves burocráticos e pressões políticas de fazendeiros desinteressados nas desapropriações e demarcações territoriais (Herbetta, 2011). Assim, ainda com intensas dificuldades, como a falta de saneamento básico, educação e segurança, os Kalankó resistiram junto aos demais grupos do Alto Sertão alagoano, descendentes de famílias e indivíduos que passaram por processo semelhante de migração e fuga.⁵

As motivações desta pesquisa surgiram tanto do interesse em investigar essa realidade histórica, tempestuosa e particular na relação entre os Kalankó e a sociedade não indígena, quanto dos estudos iniciados, em 2017, no Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL)⁶. A partir daquele ano, passamos a frequentar o território do povo Jiripankó, na zona rural do município de Pariconha, a poucos quilômetros dos Kalankó. Buscávamos analisar as pinturas corporais e as conexões estabelecidas com a história dos indígenas, cujo processo de formação também se baseou em indivíduos vindos do aldeamento de Brejo dos Padres em virtude de espoliações territoriais e perseguições.

A monografia “Corpos pintados e memórias compartilhadas: história e pintura corporal entre os indígenas Jiripankó”, apresentada ao curso de História da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), foi o resultado do estudo que nos aproximou das populações do Alto Sertão, visto que se interligam em redes de relações históricas, políticas e religiosas, apoiando-se mutuamente em mobilizações e rituais (Peixoto, 2018). Consequentemente, aprofundamos os estudos e, após convites do pajé Antônio Francisco dos Santos e do cacique Paulo Antônio dos Santos, visitamos a aldeia Januária, um dos principais núcleos Kalankó e epicentro da pesquisa iniciada por meio de entrevistas, buscas em arquivos e análise de documentos.

⁵ Os povos Jiripankó, Katokinn, Karuazu, Koiupanká e Kalankó se assemelham historicamente, uma vez que seus ancestrais se deslocaram do aldeamento Brejo dos Padres para o Alto Sertão de Alagoas e se estabeleceram nos municípios de Água Branca, Pariconha e Inhapi.

⁶ Coordenado pelo Professor Dr. José Adelson Lopes Peixoto e sediado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), o GPHIAL se dedica a estudos sobre as populações indígenas de Alagoas desde meados de 2009.

Objetivamos, portanto, discutir o processo de formação do povo Kalankó a partir de imagens e outros indícios acerca do tempo presente da comunidade, enfatizando os relacionamentos com a sociedade não indígena e o Estado entre os anos de 1980 e 2017. Nesse sentido, pensamos o tempo presente a partir das conexões entre passado e presente numa perspectiva dialógica na qual ambas as temporalidades se interseccionam (Rouso, 2016). O recorte temporal se deve justamente a este processo e às memórias sobre diferentes experiências. Iniciamos, pois, com a década de 1980, último período de intenso silenciamento vivenciado pelo grupo, e finalizamos com o ano de 2017, contexto de eventos políticos e mobilizações – por exemplo, a primeira edição dos Jogos Indígenas Kalankó, ocorrida em julho daquele ano.

Nas diversas reivindicações, retomadas territoriais e contendas durante o recorte temporal, a problemática das imagens se fez presente à proporção que ora causaram perseguições e violências, ora se converteram em elementos de identidade e fortalecimento étnico. Por imagem entendemos não apenas o registro fotográfico, principal utilizado ao longo dos capítulos, mas também variadas formas de expressão sob múltiplos suportes – corporal, imaginativo, narrativo, fílmico etc. – mesmo que “fujam” aos preceitos fotográficos e causem alterações em hábitos visuais arraigados (Febris, 2012). Por exemplo, na década de 1980, quando a violência predominou, os indígenas tiveram que ocultar suas tradições, uma vez que o mero uso do maracá poderia acarretar repressões. A sociedade não indígena, especialmente fazendeiros locais, perseguiram determinadas imagens associadas ao grupo e, na iminência destas – ao “se ver um maracá” –, utilizavam de violência para suprimi-las.

Bastava-se “ouvir falar” nos “caboclos da gangorra”, como eram conhecidos os Kalankó, que se proferiam discursos pejorativos e ações violentas eram protagonizadas. Contudo, após o reconhecimento, as imagens, ressignificadas – processo que exploramos no capítulo I –, tornaram-se elementos de identidade, ao ponto que, atualmente, caso seja feita referência a maracás, Brejo dos Padres, pinturas corporais específicas ou rituais, o ouvinte conhecedor do grupo étnico pode rememorar detalhes que outrora tenha visto ou “ouvido falar”, mesmo sem dispor de uma fotografia. Trata-se de um reforço à expansão do conceito de imagem, que não se resume às fotográficas ou fílmicas, e sim corresponde a “ideações”, “[...] um verdadeiro ‘poder de ideação’ (isto é, um potencial intrínseco de suscitar pensamentos e ‘ideias’) ao se associar a outras imagens” (Samain, 2012, p. 12).

O corpo, a voz e outras maneiras de expressão perceptíveis pelos sentidos difundem imagens acessíveis a terceiros, responsáveis por propagá-las em discursos – quando se informam aspectos a alguém e este imagina uma representação própria – ou em registros

palpáveis: fotografias, pinturas, desenhos, gravações variadas etc. Discussão profundamente explorada nos campos da Filosofia, da Antropologia Visual e da Estética, autores como Samain (2012), Bruno (2009) e Cañizal (2010) se dedicaram a compreender perspectivas acerca das imagens e, apesar das distinções teóricas, confluíram para as representações, uma vez que aquelas – entendidas em sentido amplo: oníricas para Cañizal; órfãs para Bruno (2009); vivas para Samain (2012) – são espécies de representações “[...] graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro torna-se inteligível e o espaço ser decifrado” (Chartier, 2002, p. 17).

Os Kalankó, sobreviventes ao processo histórico de formação iniciado ainda no século XIX, utilizam-se das imagens, análogas às representações de Chartier (2002), para conferir sentido à sua identidade e se apresentar à sociedade não indígena. Por isso, pinturas corporais, plumagens e narrativas particulares se tornaram comuns às mobilizações que participam, difundindo representações próprias, pois estas “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (Chartier, 2002, p. 17). Desse modo, analisamos as imagens ou representações – termo mais recorrente à historiografia cultural – partindo sobretudo de suportes fotográficos, fílmicos e narrativos, compreendendo seus impactos nos relacionamentos com a sociedade envolvente e com o Estado brasileiro.

Ao longo dos capítulos, não retornamos propriamente à discussão teórica sobre as imagens, embora esteja presente nas entrelinhas e rodapés, pois acreditamos que a delimitação conceitual apresentada nesta introdução propicie ao leitor o entendimento de que as percebemos em sentido amplo, tratando-se de representações da realidade e seus múltiplos suportes, especialmente fotográfico, fílmico e narrativo, importantes formas de registro, mas não exclusivas, de modo que os Kalankó fazem uso de suportes corporais, artísticos, imaginativos e outros com intuítos memoriais e principalmente políticos. Além disso, não pretendemos encerrar a discussão sobre o universo das imagens, e sim propor uma perspectiva a partir das experiências estudadas que possa inspirar estudos independentes.

Teoricamente, o referencial sobre as imagens foi complementado por um cabedal conceitual relacionado à temática indígena e à historiografia produzida sob influência da Nova História Cultural (Pesavento, 2007). Abordamos, essencialmente, o conceito de emergência étnica ou etnogênese, proposto inicialmente por Oliveira (2004) para denominar os diversos ressurgimentos de identidades no Nordeste indígena durante o século XX, embora haja críticas, que não o invalidam, e sim ampliam a compreensão do processo, capilarizando as emergências étnicas – nomenclatura que optamos em detrimento de etnogênese – e as apresentando no sentido da resistência cotidiana (Amorim, 2017).

Apropriamo-nos das definições de resistência e de povo emergente segundo Amorim (2017). Ambas, construídas no decorrer de mobilizações indígenas nos sertões de Alagoas, Pernambuco e Bahia, são indissociáveis à medida que expressam aspectos comuns às diferentes populações. Povo emergente engloba os grupos étnicos cujos processos de reconhecimento ocorreram após a década de 1980 através de uma complexa rede de relações políticas, culturais e memoriais da qual os Kalankó se beneficiaram e passaram a compor (Amorim, 2003). Resistência, entendida de forma cotidiana e excepcional, uma própria às entrelinhas diárias e outra relacionada às mobilizações públicas, sintetiza a sobrevivência dos indígenas de Água Branca desde a chegada de seus ancestrais e após o reconhecimento (Amorim, 2017).

Na resistência diária, silenciosa, porém eficaz, ou na excepcional, visualmente exuberante e pública, os indígenas se utilizaram de táticas para subsistir na zona rural do município e “se impor” no relacionamento com não indígenas. A definição de tática, proposta por Certeau (1998), problematiza a relação entre “fracos” e “fortes”, apresentando convivências não pautadas em simples dicotomias ou imposições. Há, sim, maneiras por meio das quais uns buscam resistir na relação com outros, que geralmente manifestam poder (Certeau, 1998). Desse modo, aplicamos a noção à experiência Kalankó e à relação do povo com a sociedade envolvente, formada por não indígenas, genericamente considerados brasileiros e água-branquenses (Gueiros, 2020).

Outros importantes conceitos, silenciamento e silêncio, advêm dos escritos elaborados por Silva Júnior (2007) e Peixoto (2018), autores de obras dedicadas aos povos indígenas de Alagoas. Silenciamento expressa as violências protagonizadas com o objetivo de impor silêncio e eliminar – ou suprimir – as práticas culturais importantes às identidades indígenas (Silva Júnior, 2007). Silêncio, derivado desse, trata-se de uma tática de sobrevivência nos períodos de adversidade, quando os Kalankó converteram o silêncio proveniente da violência em resistência, algo cotidiano e que se aplicou sobretudo ao recorte temporal anterior ao reconhecimento (Peixoto, 2018).

À proporção que foram oficialmente reconhecidos em 2003, após evento público realizado em 1998, considerado a “Grande Festa do Ressurgimento”, quando se apresentaram indígenas à sociedade envolvente, os Kalankó se inseriram nas mobilizações protagonizadas pelos povos de Alagoas e de estados vizinhos. Apreendemos o conceito de mobilização, representação das ações públicas realizadas pelos indígenas – especialmente destacadas nos capítulos II e III – segundo a proposta de Gohn (2022): maneira na qual a coletividade se coordena com a finalidade de sanar demandas comuns e protagonizar uma identidade sem

recorrer necessariamente a intermediadores, optando pelo protagonismo (Gohn, 2022). Um processo inaugurado nas reivindicações posteriores à década de 1960 no Brasil e que se aplica também ao movimento indígena, visto que se associa a outros movimentos sociais – trabalhadores, sem teto, negro, sindical... – para alcançar direitos previstos nas legislações.

Uma última definição, apesar de outras existirem ao longo do texto, a de ressignificação advém de Peixoto (2018) e Gueiros (2020), que propõem uma complexificação das influências entre culturas. Nos contatos com organizações ou não indígenas, os Kalankó protagonizaram processos de apropriação, conversão e atribuição de novos significados a elementos como cruzeiros, santos, conceitos – caboclo, por exemplo – etc. A identidade étnica se construiu, desse modo, sob influências múltiplas oriundas das memórias compartilhadas entre as gerações e das contribuições externas, pautadas em contatos e violências.

Norteados pelos conceitos, buscamos evidenciar a resistência Kalankó partindo de etapas metodológicas cujos processos conferiram a cientificidade própria à História. No primeiro momento, agregamos à teoria o estudo bibliográfico sobre aspectos da realidade e da história dos indígenas, embasado em Herbetta (2006; 2011); Amorim (2003; 2017); Silva (2018); Silva (2017); Simões (2010) e demais que investigaram elementos conectados às experiências daquela população. Em seguida, passamos a analisar entrevistas, fotografias, periódicos, relatórios e outros registros localizados em acervos documentais de organizações civis, universidades e particulares.

Durante a maior parte de sua história, os estudados estiveram marginalizados em uma historiografia interessada nos eventos de proporções nacionais e nos sujeitos considerados “ímpares” (Pesavento, 2007). Contudo, graças a novas perspectivas próximas da Nova História Cultural, pesquisadores passaram a investigar os dados “marginais” e os “sujeitos excluídos” – termo genérico que engloba indígenas, negros, trabalhadores, mulheres, crianças e indivíduos distantes do epicentro patriarcal da “história tradicional” (Hunt, 1992). Surgiram, assim, renovadas tendências sociais, culturais e políticas, a exemplo da Micro-história no modelo italiano de análise documental de Ginzburg (1989; 1993) e Levi (2000). Esta que inspirou a interpretação dos documentos fragmentados e dispersos nos acervos do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL)⁷; do Antropologia Visual em Alagoas

⁷ Acervo localizado no Campus III da UNEAL, em Palmeira dos Índios/AL. Reúne documentos sobre a formação do município, os indígenas Xukuru-Kariri e demais populações de Alagoas. Responsável: José Adelson Lopes Peixoto.

(AVAL)⁸; do Armazém Memória⁹; do Instituto Socioambiental (ISA)¹⁰ e de particulares – conforme o organizado por Rodrigo Santos da Silva, indígena Kalankó.

Organizamos os indícios disponíveis, interpretamos suas informações e passamos a tecer uma historiografia sensível aos indígenas, um “[...] trabalho artesanal, paciente, meticuloso, diuturno, solitário, infundável que se faz sobre os restos, sobre os rastros, sobre os monumentos” (Albuquerque Júnior, 2019, p. 30) e origina o texto, síntese da pesquisa e da tecitura realizada outrora. Semelhante a um artesão, selecionamos e recortamos as experiências, reproduzindo narrativas, rastreando dados e construindo análises.

Ainda no âmbito da Nova História Cultural, recorremos à História Oral para acessar representações pertinentes aos indivíduos e suas perspectivas acerca do passado e de registros presentes nos documentos. Verena Alberti (2004; 2013) embasou os processos de realização de entrevistas, transcrição, análise e catalogação do material. Apesar de gravações anteriores ou presentes nos acervos, optamos pela visita ao território Kalankó no mês de janeiro de 2023 para a realização de novas pesquisas. Entre os dias 12 e 18, entrevistamos cerca de 10 indígenas dos vários seguimentos da comunidade Kalankó: anciãos, pajé, lideranças religiosas e políticas e jovens. O critério de escolha dos entrevistados se baseou no objetivo de alcançar múltiplas perspectivas acerca dos temas abordados nas entrevistas semiestruturadas realizadas. Assim, entrevistamos não apenas lideranças políticas, mas sujeitos diversos, mesmo que não envolvidos diretamente nas mobilizações. Nos capítulos, as transcrições de aproximadamente 30 horas de gravações foram dispostas na forma de trechos, recortes das informações descritas nos áudios.

Alberti (2013), sobre o processo de copidesque – comum aos que lidam com fontes orais e acervos –, defende que, quanto às normas gramaticais, cabe ao responsável decidir até que ponto adotá-las (Alberti, 2013). Desse modo, semelhante a estudos da linguística, transcrevemos e reproduzimos os relatos preservando termos informais, catacreses, anáforas, pleonasmos, silepses e outras propriedades do idioma presente nos discursos, que carregam importantes significados. Além disso, também utilizamos transcrições e gravações presentes nos acervos de pesquisa, especialmente as do AVAL, cedidas por Siloé Soares de Amorim, que agregaram narrativas.

⁸ Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), o acervo, sob responsabilidade de Siloé Soares de Amorim e Sílvia Aguiar Carneiro Martins, originou-se das pesquisas realizadas entre povos indígenas de Alagoas.

⁹ Projeto de salvaguarda documental fundado por Marcelo Zelic, disponibiliza documentos relacionados a temas variados, incluindo povos indígenas e publicações de organizações civis e estatais. Acesso em: <https://armazemmemoria.com.br/>.

¹⁰ Amplo arquivo destinado ao registro de informações relacionadas a povos indígenas, populações tradicionais e meio ambiente, é coordenado pelo Instituto Socioambiental. Acesso em: <https://acervo.socioambiental.org/>.

A respeito dos resultados do estudo, a dissertação se encontra dividida em três capítulos. O primeiro se dedica à introdução de três classificações atribuídas aos Kalankó em diferentes contextos – sertanejos, caboclos e indígenas – antes e após o reconhecimento. Analisamos a construção histórica delas e o impacto nos cotidianos, constituídos sobretudo por silenciamentos, resistências e emergência étnica, fenômenos recorrentes no Alto Sertão alagoano, pois o processo estudado inspirou os Katokinn, os Koiupanká e os Karuazu, o que justifica as constantes referências nas documentações a estes povos, localizados próximo ao município de Água Branca.

No segundo capítulo, ampliamos as análises, pois dedicamos atenção ao período posterior ao reconhecimento. Enfocamos as narrativas acerca do que os indígenas compreendem ser o território, apresentamos detalhes da formação histórica e geolocalização deste e investigamos as táticas adotadas para a sobrevivência étnica na relação com a sociedade não indígena, pautada em mobilizações e reivindicação de direitos. As alusões ao aldeamento Brejo dos Padres foram recorrentes nos discursos, tanto que estruturamos as reflexões segundo a metáfora de “tronco” e “ramas”, proposta por Arruti (1996), sobre a formação das populações nos sertões e os relacionamentos entre elas.

O terceiro e último dos capítulos se baseia ainda na metáfora de Arruti – as sementes derivam das ramas e geram novas árvores, segundo argumentam os Kalankó –, embora aprofunde a discussão nas imagens públicas durante mobilizações como os Jogos Indígenas Kalankó, promovidos no ano de 2017. O caráter de denúncia e as reivindicações são indissociáveis à tática adotada para continuar em “evidência” e fortalecer as redes de relações construídas ao longo de décadas com povos de Alagoas e de outras regiões do Brasil. Novamente a sobrevivência étnica é abordada, contudo a partir das novas gerações, nascidas após 1998 e que passaram a se inserir nas mobilizações e reproduzir imagens.

Nesta dissertação, a principal preocupação foi produzir – ou tecer – uma historiografia “ao rés do chão” (Levi, 2000), posicionando aqueles sujeitos da zona rural de Água Branca no “centro” dos processos históricos que protagonizaram na transição entre os séculos XX e XXI. As imagens e narrativas, principais subsídios das reflexões e ferramentas de resistência dos Kalankó, possibilitaram o acesso a informações e contribuirão às interpretações do leitor cujo olhar atento encontrará um cabedal de detalhes sobre os indígenas de Água Branca e seus relacionamentos com a sociedade envolvente e o Estado brasileiro, complexos e historicamente construídos.

2 SERTANEJOS, CABOCLOS E INDÍGENAS: SILENCIAMENTOS, SILÊNCIOS E EMERGÊNCIA ÉTNICA KALANKÓ

O Nordeste, uma das cinco regiões do Brasil, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), caracteriza-se pela diversidade de estados que o compõem e a pluralidade cultural, apesar dos estereótipos difundidos em mídias e discursos (Albuquerque Júnior, 2011). Desde meados do século XX, com ênfase nas décadas de 1980 e 1990, populações inteiras passaram oficialmente¹¹ a compor o mosaico cultural da região enquanto grupos étnicos indígenas. Alguns pesquisadores as consideraram povos emergentes (Amorim, 2017), uma tentativa de organizar as experiências, e denominaram suas trajetórias e protagonismos emergência étnica ou etnogênese (Oliveira, 2004).

Neste capítulo, analisaremos tanto a “emergência” Kalankó e as redes de relações que a viabilizaram, quanto os silenciamentos e os silêncios presentes nas experiências dos indígenas. Por isso, partiremos de três categorias: sertanejos, caboclos e indígenas. Construídas historicamente, definiram, em diferentes contextos, os Kalankó na perspectiva de terceiros ou do próprio grupo étnico, enfatizando características que expressassem ou justificassem narrativas e originando imagens, representadas por fotografias, textos, discursos e outras formas de registro apresentadas.

O estudo foi embasado principalmente nas análises de Silva (2017) sobre a construção histórica e política do caboclo e de Albuquerque Júnior (2011) acerca do nordestino/sertanejo enquanto figura ambígua, estereotipada e associada a imagens específicas do Nordeste. Última proposta, inerente ao movimento indígena e indigenista, a categoria indígena se configura uma definição crítica às demais e proveniente das experiências dos Kalankó e dos “parentes”¹². Optamos pela compreensão de Peixoto (2018) sobre essa, uma vez que

Pensar em identidade étnica é pensar em um processo de construção assentado na comunicação entre um grupo social em contraste com outros, a partir das suas relações. Esta sua afirmação é revestida de um posicionamento ideológico, desembocando no confronto com outras identidades a partir do estabelecimento de relações sociais que são efetivadas através de escolhas e adoções estrategicamente

¹¹ Apesar de reconhecidos entre 1998 e 2003, período entre o “ressurgimento” e a produção do Relatório Antropológico de Reconhecimento, os indígenas compunham a identidade regional de forma ambígua e tensa, conforme apresentado nas páginas seguintes. O reconhecimento não significou o início da trajetória Kalankó.

¹² O conceito de parente é permeado por questões culturais, históricas e políticas. Os Kalankó consideram parentes outras populações reconhecidas ou em processo de reconhecimento. Ver: Herbeta (2011).

selecionadas por um grupo ou etnia como mecanismos de sobrevivência social (Peixoto, 2018, p. 20).

Portanto, as identidades étnicas dos povos do Alto Sertão alagoano, reprimidas nos silenciamentos e importantes nas emergências étnicas, formaram-se no contraste ante a sociedade não indígena que os cerca e com eles mantém relações. Originaram-se de posicionamentos ideológicos legitimados pelas memórias e práticas culturais, o que os destacou dos estereótipos, que os generalizavam e inferiorizavam suas vivências em comparação a supostos índios “não ou menos misturados” (Oliveira, 2004). Além do estudo, a análise dos indícios bibliográficos, jornalísticos e orais, consultados em diferentes acervos, viabilizou a investigação sobre o passado Kalankó e o tempo presente, que

[...] não se reduz a um instante fugido: sua consciência, seu inconsciente – que supostamente ignora o tempo –, sua memória lhe confere uma duração, que é mais uma percepção do que uma realidade tangível, mas que é a única que pode dar sentido aos acontecimentos atravessados. Pode-se identificar essa duração, essa temporalidade específica como uma ‘contemporaneidade’, um qualificativo que pode aplicar-se a tudo o que reconhecemos como pertencente ao ‘nosso tempo’, incluindo-se a tradição, o vestígio, a lembrança de épocas encerradas (Rousso, 2016, p. 17).

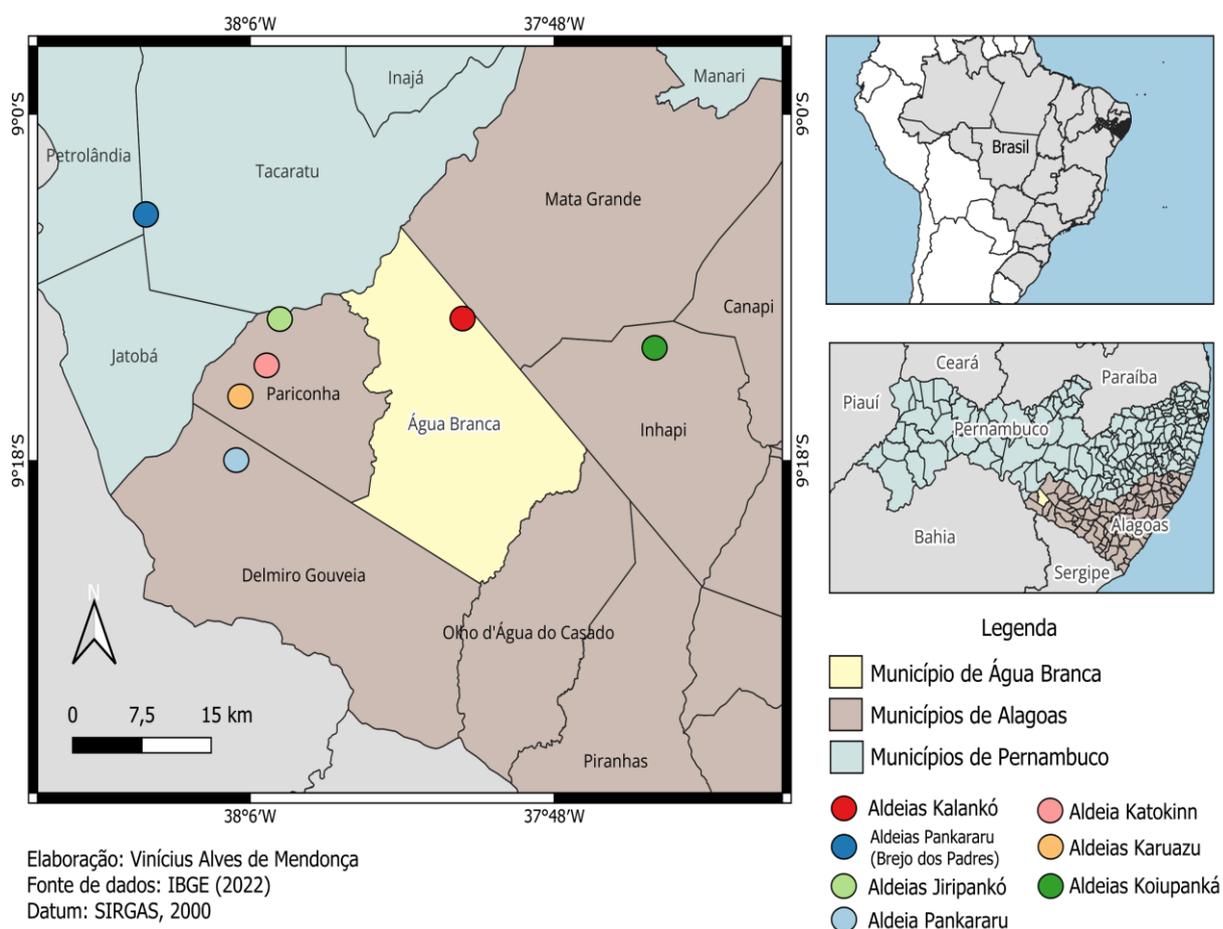
Lidamos, assim, com a contemporaneidade dos indígenas, suas memórias de décadas anteriores, ainda recentes nos estigmas da identidade. As informações a respeito da trajetória do grupo étnico, representadas por narrativas e documentos fragmentados, foram organizadas – apesar das lacunas comuns à historiografia – nos processos de escrita, ocasiões em que tecemos diferentes informações e temporalidades em prol da narrativa histórica, um trabalho artesanal, árduo (Albuquerque Júnior, 2019), mas necessário à medida que possibilitou a revisão – resultante da constante reformulação de certas exigências e procedimentos de escrita da história (Levi, 2000) – de parte da história Kalankó e o registro de processos a ela relacionados, marcados por silenciamentos, silêncios e resistências.

2.1 - Sertanejos invisíveis e silêncios impostos

O município de Água Branca, localizado a mais de 300 km de Maceió, é sediado por uma típica “cidade de interior”, comum ao imaginário popular (Lynch, 1989). Pacato, cercado por fazendas e bioma Caatinga, destaca-se pelo centro histórico e, em certa época do ano, pelo

“Festival de Inverno”, organizado desde 2014¹³. Ainda na área central, após as intensas ladeiras que recortam o perímetro urbano – devido às serras onde se localiza –, há a imponente Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, construída em meados do século XIX com recursos de Joaquim Antônio de Siqueira Torres, o barão de Água Branca (Araújo, 2018). As referências a este sujeito são recorrentes entre os moradores, cujas falas relembram seu poder econômico, sua residência – casarão localizado próximo à igreja – e a mão de obra escrava utilizada na construção do templo. A seguir, apresentamos um mapa de localização do município e das aldeias indígenas próximas.

Localização do município de Água Branca e das populações indígenas próximas



¹³ Inácio Loiola destaca realização de Festival de Inverno em Água Branca. *In*: Assembleia Legislativa Alagoas: A voz do povo. Disponível em: <https://www.al.al.leg.br/comunicacao/noticias/inacio-loiola-destaca-realizacao-de-festival-de-inverno-em-agua-branca>. Acesso em 11/04/2022.

Na localidade, representada no mapa anterior, diversas estradas conferem acesso à zona rural, onde, próximo à rodovia AL-145, encontram-se as aldeias Gregório, Januária e Lajeiro do Couro, espaços de morada dos indígenas Kalankó desde meados do século XIX, conforme afirmam (Herbetta, 2006). Nelas, desenvolvem suas atividades cotidianas e se organizam enquanto grupo étnico reconhecido, entre os anos de 1998 e 2003, após diversas mobilizações e relatório antropológico solicitado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)¹⁴. Cerca de 100 famílias residem nas casas de alvenaria e taipa distribuídas no território ainda não demarcado, uma vez que diversos entraves ao processo se apresentaram ao longo dos anos, inexistindo

[...] Processo Administrativo relacionado à terra indígena Kalankó. Existem sim, vários ofícios e memorandos destes índios, juntos aos, Karuazu e Katokinn, solicitando a Funai grupo de trabalho para o levantamento fundiário do território destes grupos e suas comunidades conforme indicam os documentos: Memo nº. 0116/ERA-MCO, de 23 de abril de 2002; 334/CGEP/2002 de 31 de outubro de 2002; 474/GAB/AER/MCO, de 12 de novembro de 2003; 110/PRESS/003 de 29 de maio de 2003; 128/GAB/ERA/MCO, de 10 de setembro de 2004.¹⁵

Desse modo, a condição jurídica do território Kalankó se assemelha à de outras populações do Nordeste, formado por dezenas de povos reconhecidos, contudo sem os espaços considerados tradicionais demarcados e legalizados (Peixoto, 2018). Os ofícios e memorandos enviados à FUNAI, na busca por levantamentos fundiários e Grupos Técnicos (GTs),¹⁶ originaram-se de mobilizações com indígenas dos municípios vizinhos, aos quais Amorim (2017) atribuiu a definição de “povos ressurgidos” ou emergentes, cujos membros

[...] antes de ‘dar-se a conhecer’ como etnia, passaram vários meses se organizando para se ‘apresentarem’ como índios ao órgão oficial e à sociedade local. Pintaram-se e se vestiram como seus ‘apresentadores’, os Pankararu, dos quais descendem, estavam pintados de toá branco, com indumentária de caroá, e apresentaram também os praiás. Aos poucos, foram, após 1998, com o ressurgimento dos Kalankó e, em 1999, com os Karuazu, recriando uma visualidade ‘própria’, diferenciando-se, em alguns aspectos, sobretudo criando torés próprios, adornos corporais, entre outros aspectos visíveis, formas de expressar um autoreconhecimento, que os levou, inevitavelmente, à elaboração de um projeto de identidade como povos indígenas e sua inserção no âmbito do indigenismo oficial e dos movimentos indígenas regionais, que implica um complexo desdobramento e representações multifacetadas de uma ‘nova’ forma de se relacionar com as esferas institucionais do indigenismo (Amorim, 2017, p. 180-181).

¹⁴ Relatório produzido pelo Antropólogo Ugo Maia de Andrade entre os dias 07 e 20 de maio de 2002, após o contrato de consultoria nº 22/2002/FUNAI.

¹⁵ Relatório técnico. *In*: Atlas das terras indígenas em Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas. 2007. p. 111. Disponível no acervo do Antropologia Visual em Alagoas (AVAL).

¹⁶ Parte do processo de demarcação territorial e previstos no Decreto nº 1.775/96, os Grupos Técnicos são coordenados por “Antropólogos de qualificação reconhecida” com a finalidade de realizar estudos etno-históricos, jurídicos, cartográficos e fundiários. Ver: Oliveira (2015, p. 244).

As realidades históricas dos Kalankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Jiripankó se assemelham em virtude de proximidade geográfica e vínculos históricos, além de dificuldades comuns e necessidades de apresentar uma determinada “imagem pública” à sociedade local e ao Estado na década de 1990, contexto analisado com maior propriedade na terceira parte deste capítulo. Utilizaram pinturas corporais e vestimentas tradicionais, bem como se (re)aproximaram¹⁷ dos Pankararu do aldeamento de Brejo dos Padres, local de origem de seus ancestrais, para se inserir nas relações com as esferas institucionais, representadas pela FUNAI. Todavia, o processo de “dar-se a conhecer” e demais características importantes parecem ainda ausentes nos discursos dos água-branquenses.

O barão de Água Branca, o centro histórico, a vivência em meio à Caatinga ou outras questões, sobretudo políticas, costumam receber mais atenção nas praças e calçadas da cidade do que as experiências dos indígenas localizados a poucos quilômetros. Isso é reflexo não apenas dos atributos negativos que desqualificam os “índios misturados” do Nordeste e os opõem aos “índios puros” do passado, idealizados e míticos (Oliveira, 2004), mas de uma percepção ambígua acerca dos Kalankó. Estes são reconhecidos pelo Estado desde 2003, todavia sua identidade e legitimidade são constantemente questionadas – ou não reconhecidas – por moradores do município, responsáveis por comentários: “são tudo sertanejo, caboclo, não são índio de verdade”¹⁸.

O sertanejo ou o caboclo aparecem nos discursos em oposição ao “índio de verdade”, ao qual os Kalankó não corresponderiam devido à ausência de diferenças físicas ante a sociedade local e às misturas ocorridas através de casamentos e migrações (Oliveira, 2004; Arruti, 1996). Além disso, o preconceito predominou também nas relações sociais ao longo da segunda metade do século XX, porque os indígenas apresentavam elementos culturais destoantes do cristianismo, sendo associados a religiões de matriz afro-brasileira (Mendonça, 2023). Impuseram-se, portanto, silêncios àquela população, que se viu obrigada a “[...] negar suas crenças, silenciar seus maracás, adormecer seus ritos como condição de sobrevivência” (Peixoto, 2018, p. 67). A seguir apresentamos um registro importante ao entendimento desse processo.

¹⁷ Os Kalankó já mantinham relações com os Pankararu através das “viagens rituais”, pequenas migrações para participar de rituais religiosos em Pernambuco. Na trama do reconhecimento, precisaram estreitar os laços com os indígenas de Brejo dos Padres e de outras localidades a fim de legitimar suas reivindicações.

¹⁸ Comentário registrado durante conversa informal em um estabelecimento comercial localizado em Água Branca, no dia 24 de setembro de 2022.

Imagem 01 – Criança Kalankó - 2001

Autor: Alexandre Ferraz Herbetta
Fonte: Acervo do ISA

Na imagem, uma criança Kalankó se encontra em uma das comunidades no ano de 2001. Seu nome não é revelado e o vestido que utiliza denota certa simplicidade, corroborada pelos pés descalços. A Caatinga se faz presente, expressando o clima Semiárido, de reduzido volume pluviométrico (Silva, 2018). A fotografia, de informações pouco precisas¹⁹, exemplifica aspectos do cotidiano dos indígenas, sem adereços como o cocar ou as pinturas corporais, característicos aos povos no processo de afirmação da identidade e ao imaginário popular (Mendonça, 2023; Amorim, 2017).

Não há elementos estéticos que relacionem a criança à identidade indígena ao primeiro olhar. Se estivesse entre as páginas de um livro na biblioteca municipal de Água Branca, a fotografia poderia ser considerada um retrato qualquer de uma jovem. Consequentemente, semelhante ao anonimato da imagem (Bruno, 2009), o silenciamento compeliu o silêncio aos Kalankó com a finalidade de mantê-los numa condição indistinta na relação com a sociedade envolvente (Santos, 2019). Tratava-se de processo violento protagonizado sobretudo por

¹⁹ Algumas imagens têm esta característica marcante, algo que dificulta informações precisas sobre seus detalhes. Contudo, não inviabiliza o uso científico, de modo que são “enunciados” (iconográficos) de memória e informações, formas visuais passíveis de leitura Ver: Bruno (2009).

fazendeiros e outros envolvidos nos conflitos fundiários e políticos do município²⁰. O senhor Edmilson José da Silva²¹, ancião Kalankó, descreveu em entrevista a forma como ocorriam as práticas culturais antes do reconhecimento étnico, segundo ele

Os torezinho nosso era bem escondido porque o grandão, os rico, não queriam saber... O finado Luiz ali da fazenda aqui acolá ele ia para lá, mas ia com uma ruma de pistoleiro pra atentar nós lá. Um dia ele foi pra lá com um magote, ai chegou um cabinha lá encantado e botolo pra correr, que ele nunca mais foi lá (Silva, Edmilson, 2021).

Ocultavam as tradições para evitar perseguições dos “ricos” e os torés ocorriam às escondidas, na mata. Aos olhos de terceiros, “pareciam” sertanejos interessados em tarefas de terra²² e dedicados ao trabalho nas fazendas da região, condição recorrente aos povos dos sertões de Alagoas, Pernambuco e Bahia (Arruti, 2004), que, durante os silenciamentos, vivenciaram uma espécie de “proletarização”²³, “[...] uma integração do índio ao sistema capitalista por meio da venda de sua força de trabalho” (Silva Júnior, 2007, p. 20). Todavia, assumiram o ofício rural, em condições insalubres na maioria dos casos, enquanto forma de sobrevivência, “integrando-se” ao ambiente local na perspectiva econômica.

Desse modo, percebemos uma sobreposição de imagens: no cotidiano íntimo, indígenas, nas relações com a sociedade local, trabalhadores ruais, sertanejos. Esta última oriunda de estereótipos que, mesmo no tempo presente, após o reconhecimento, ainda impactam negativamente a identidade Kalankó – vide relato da página 25. Nos discursos de violência, o que encontramos em comum

[...] é a estratégia da estereotipização. O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e autossuficiente que se arroga o direito de dizer que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo (Albuquerque Júnior, 2011, p. 31).

²⁰ Semelhante a outras localidades assoladas pelo coronelismo, durante grande parte do século XX, houve intensos conflitos fundiários entre famílias e moradores do município. Os espaços ocupados pelos Kalankó e os que pretendiam ocupar, por considerá-los tradicionais, encontravam-se em constante litígio. Ver: Tenório (2007) e Araújo (2018).

²¹ Entrevista concedida a Rodrigo Santos da Silva em 19 de maio de 2021. Transcrição de Vinícius Alves de Mendonça.

²² Termo comum na região, faz alusão a aproximadamente 4.300 m² de terra.

²³ Conceito permeado por limitações, semelhante ao de emergência étnica e silenciamento, utilizado para sintetizar experiências históricas comuns nas relações de trabalho. Contudo, não deve ser utilizado de forma indistinta. No caso Kalankó, engloba principalmente os trabalhos em fazendas da região e as migrações para outras localidades na busca de oportunidades de emprego na indústria, no comércio ou em outras áreas. Ver: Rocha (2020) e Silva Júnior (2007).

Ao perseguirem os Kalankó, fazendeiros difundiam as imagens do sertanejo, do caboclo, do “macumbeiro”²⁴. A sociedade local, de forma intencional ou involuntária, reproduzia a narrativa, estável e acrítica, confortável aos desinteressados na complexidade existente na Januária e nas demais comunidades. Apagava-se, assim, a diversidade étnica ante a homogeneização no sertanejo, uma categoria “grosseira e indiscriminada”, considerada “natural” ao interior de Alagoas.

Contudo, semelhante ao nordestino, problematizado por Albuquerque Júnior (2011), não há naturalidade no sertanejo, supostamente representado pela dificuldade de sobrevivência, a força física e a pele bronzeada pelo sol e envelhecida no trabalho rural. Um sujeito distante da norma culta da língua portuguesa, interessado em animais, roupas de couro e farinha, base de sua dieta – o “melhor representante” do Nordeste (Lindoso, 2011). Se não inaugurada, esta imagem foi potencializada por Euclides da Cunha em sua narrativa da “Guerra de Canudos”, ocorrida no interior da Bahia, durante os anos de 1896 e 1897. Na obra “Os Sertões”, o autor descreve que

O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas. É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gingante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavalo, se sofria o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a espenda da sela. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro, ou travar ligeira conversa com um amigo, cai logo -- cai é o termo -- de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável (Cunha, 2012, p. 99).

Euclides da Cunha opõe o interior ao litoral, demarcando o perfil dos seus habitantes. Apresenta o morador do interior, sertanejo, enquanto “forte”, porém, confere-lhe as características de um “Hércules-Quasímodo”, fortificado pela resistência no Sertão, mas de postura abatida, displicente e preguiçosa em virtude de “não traçar” trajetórias retilíneas.

²⁴ Termo pejorativo, trata-se de uma percepção preconceituosa sobre as religiões de matriz afro-brasileira. Foi associado aos Kalankó devido aos rituais que praticavam às escondidas, como curas através de chás, ervas tradicionais e cânticos tradicionais.

Apresentando o trecho, não buscamos especificamente uma crítica literária²⁵, apesar de considerar que

[...] a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo. Sabemos, ainda, que o externo (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno (Candido, 2006, p. 8-9).

Logo, entender o processo de escrita e o lugar social do escritor, jornalista enviado pelo Jornal Estado de São Paulo para registrar os conflitos no arraial liderado por Antônio Conselheiro e sujeito inteirado nas discussões raciais que, no século XIX, ganhavam visibilidade (Arnt, 2009), contribui na compreensão de suas perspectivas acerca do Nordeste e dos revoltosos. Nas conexões entre texto e contexto, a obra importa à realidade dos Kalankó à medida que contribuiu para a imagem do suposto sertanejo (Oliveira, 2017), pois, assim como a escrita não se limitou ao autodidatismo, estando arraigada ao cenário da época, sua publicação e circulação extrapolaram a literatura, povoando o imaginário popular e inspirando outras produções.

A imagem do sertanejo, sobreposta à do indígena nas percepções dos água-branquenses, baseia-se na caricatura descrita por Euclides da Cunha e em algumas características dos Kalankó, que sobreviveram do trabalho nas fazendas da região desde que seus antepassados, vindos de Pernambuco, estabeleceram-se na Januária (Amorim, 2003). A datação desse processo é imprecisa, sendo as memórias responsáveis pela maioria das informações. A anciã indígena Maria Higino²⁶, por exemplo, afirmava pertencer à primeira geração nascida na região, descendente da família Higino, chegada junto à dos Severo, durante o final do século XIX (Herbetta, 2006).

As duas famílias foram as matrizes daquela população, tiveram que sobreviver na região e protagonizaram casamentos com moradores de Água Branca. Herbetta (2011), durante suas pesquisas nos anos 2000, buscou identificar os relacionamentos familiares, encontrando semelhanças nos sobrenomes indígenas e não indígenas. No levantamento, os

²⁵ Sobre mais análises ver Arnt (2009) acerca dos projetos nacionalistas a partir da obra de Euclides da Cunha e o teor das teorias raciais que o embasaram na escrita, e Oliveira (2017) sobre contradições, paradoxos e antíteses presentes no pensamento do autor, uma “releitura”, segundo propõe ao enfatizar sujeitos envolvidos e afetados pela obra *Os Sertões*.

²⁶ Informação concedida ao pesquisador Alexandre Ferraz Herbetta em meados de 2005, quando possuía a idade aproximada de 97 anos.

Higino e os Severo tiveram menor porcentagem em comparação aos Silva e aos Santos, presentes na maioria da população local e

[...] em praticamente todo território brasileiro, as relações entre elas – indígena e sertaneja – são constantes nos diversos espaços da região. Isso fica claro pela grande quantidade de similaridades, confirmando a tendência de homogeneidade cultural. Em segundo lugar o gráfico comprova a intensa mistura dos sujeitos que vivem lá. Isto aponta para o fato que os Kalankó e os águabranquenses podem pertencer a ambos os domínios, já que fazem parte, muitas vezes, de um mesmo sistema genealógico (Herbetta, 2011, p. 16).

A mistura ocorreu nos relacionamentos com indivíduos estranhos aos primeiros núcleos familiares. Herbetta (2011) faz referência à homogeneidade e enfatiza as semelhanças culturais na região. Todavia, estas não anularam a identidade étnica, pois se construiu nas relações fronteiriças entre culturas (Poutignat, 1998; Peixoto, 2018). Violentamente, o silenciamento buscava reprimir os indígenas, uma presença estranha em comparação ao sertanejo das narrativas. Afinal, este não “dançava toré”, tratava-se de um indivíduo “da Caatinga”, um sobrevivente indistinto, anônimo. No máximo, “descendente de algum caboclo” (Cunha, 2012). Os Kalankó, mesmo antes do reconhecimento, sutilmente se destacavam dessa imagem à proporção que sua identidade étnica se fundamentava em

[...] um sentimento ou uma atitude, tendo um efeito diferenciador, ligado à percepção de fronteiras por si mesmas mutantes. A etnicidade pode então corresponder a identidades coletivas de todos os tipos: religiosas, associadas a estilos de vida ou a classes econômicas, unidades políticas etc., suscetíveis de se se sobrepor e de se fundir umas nas outras (Poutignat, 1998, p. 52).

Não negamos a mistura, em caminho contrário, problematizamos as imagens, sobretudo estereotipadas, associadas aos indígenas de Água Branca a partir de diferentes características. Nesse processo de circularidade cultural (Ginzburg, 1993; Arruti, 1996), por exemplo, preferencialmente se concediam empregos aos sertanejos, não aos indígenas, perseguidos²⁷, uma estratégia para afastá-los da identidade étnica. A análise de Herbetta (2006) dialoga com a proposta por Poutignat (1998) sobre a etnicidade ou identidade étnica, porquanto o grupo transitou nas duas condições, a indígena e a sertaneja, vivenciando aspectos próprios a elas (Herbetta, 2011), ainda que a segunda seja problemática, conforme a imagem a seguir representa.

²⁷ Afirmação recorrente nos relatos Kalankó. Uma tática utilizada para segregar os trabalhadores e forçá-los a não se associar aos indígenas do interior do município.

Imagem 02 – Homens Kalankó posando para fotografia na lavoura – 2008

Autor: Jorge Vieira

Fonte: Acervo do Armazém Memória

A imagem, uma fotografia posada, foi publicada na edição de agosto de 2008 do jornal *Porantim*, mantido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e registra homens Kalankó trabalhando na lavoura, na aldeia Januária, durante o período das chuvas, quando a vegetação nativa “esverdeia” e o plantar das sementes se torna viável. As pinturas corporais e os cocares chamam atenção, denotando a identidade indígena, embora os indígenas não utilizem adereços nos trabalhos cotidianos (Peixoto, 2018). Na manchete, publicou-se o texto: “Dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. O povo que vive em Alagoas e que há alguns anos tinha medo de assumir sua identidade étnica, hoje atua para a afirmação de seus direitos, principalmente ao território”²⁸, referenciando as mobilizações intensificadas desde 1998, data que se apresentaram publicamente enquanto indígenas na Grande Festa do Ressurgimento (Amorim, 2017). “O medo de assumir a identidade étnica” se devia ao silenciamento,

²⁸ Dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. *In*: *Porantim*. Brasília, agosto de 2008. p. 8. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=2881408706127&pagfis=1597> Acesso em 24 de dezembro de 2019.

ancorado no estereótipo, já que o trabalho no campo era uma das características “típicas” ao sertanejo.

Diferente da jovem da imagem 01 – página 26 –, os homens utilizam adereços compreendidos pelos Kalankó e pela sociedade em geral enquanto indígenas: pinturas corporais e cocares. Ambos são responsáveis por expressar uma identidade visual, posto que

Tanto os indivíduos como os grupos indígenas, em confronto com a sociedade dominante, são vistos como ‘não índios’, o que implica se apresentarem ‘sempre’ com um objeto que indique, afirme e represente sua etnicidade, o que nos levará à análise da apropriação desses elementos visuais nos povos em questão e seu significado simbólico, principalmente, quando se apresentam publicamente (Amorim, 2017, p. 197).

Contudo, essa identidade não se enquadra numa categoria estável e bem delimitada, tão pouco se resume aos adereços. Falamos de uma tática utilizada na tentativa de afirmar um lugar social próprio no município de Água Branca após a década de 1990. No contexto do reconhecimento, não expressar a etnicidade implicava não ser considerado “índio” pelo público. Já no silenciamento, ocultar costumes se tratava de uma forma de sobrevivência. Assim, ao apresentar o indígena e problematizar o sertanejo, buscamos demonstrar a forma que

[...] não são um produto de um desvio de olhar ou fala, de um desvio no funcionamento do sistema de poder, mas inerentes a este sistema de forças e dele constitutivo; O próprio Nordeste e os nordestinos são invenções destas determinadas relações de poder e do saber a elas correspondente. Não se combate a discriminação simplesmente tentando inverter de direção o discurso discriminatório. Não é procurando mostrar quem mente e quem diz a verdade, pois se passa a formular um discurso que parte da premissa de que o discriminado tem uma verdade a ser revelada (Albuquerque Júnior, 2011, p. 31).

O sistema de poder se construiu nas disputas fundiárias locais à medida que fazendeiros e latifundiários repudiaram a existência indígena, seja em razão dos preconceitos arraigados, seja devido ao receio sobre o processo de demarcação, conforme ocorreu com os Jiripankó, em 1992. No caso do grupo étnico vizinho aos Kalankó, após as mobilizações, a FUNAI enviou ao município de Pariconha um GT “[...] para em conjunto com os índios definir e identificar os limites da área, as aldeias, as roças e as áreas de caça e pesca”²⁹. Maria de Fátima Campelo Brito, antropóloga responsável³⁰, investigou a natureza da ocupação e produziu o relatório antropológico que iniciou a demarcação do território correspondente à aldeia Ouricuri (Peixoto, 2018). O espaço, apesar de corresponder a apenas 215 hectares – o

²⁹ Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó. Recife: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 1992. p. 43. Disponível no acervo do GPHIAL.

³⁰ Nos processos de reconhecimento e demarcação territorial, é comum a consulta a antropólogos e outros profissionais para a elaboração do relatório antropológico, documento responsável pelo registro oficial do grupo étnico.

território pleiteado corresponde a cerca de 1000 hectares (Peixoto, 2018) –, impactou a relação com os fazendeiros e impulsionou o movimento indígena no Alto Sertão de Alagoas.

Portanto, construiu-se o sertanejo no seio do sistema de poder do município, dominado por indivíduos temerosos desde o reconhecimento Jiripankó e desinteressados no protagonismo Kalankó, que, a partir de 1998, foi o segundo povo a “ressurgir” na região (Herbetta, 2006). Uma perspectiva distorcida, elaborada para deslegitimar e questionar a identidade indígena, o sertanejo era parte de “[...] um estoque de ‘verdades’, uma visibilidade e uma dizibilidade do Nordeste, que direcionam comportamentos e atitudes em relação ao nordestino e dirigem, inclusive, o olhar e a fala da mídia” (Albuquerque Júnior, 2011, p. 34).

A discussão, portanto, é mais complexa que a dicotomia entre indígena e sertanejo, “construídos” a partir de imagens diversas e, no caso do segundo, responsável por mascarar violências, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. Nessa lógica, os indivíduos da imagem 02, caracterizam-se indígenas, apesar do trabalho na “roça”, utilizado para negar suas presenças, embora também convertido em resistência (Herbetta, 2011), pois silenciar ante a violência, distante da passividade, era tática de sobrevivência. Assim, trabalharam nas fazendas para sobreviver e reduziram o uso dos maracás, substituídos pelas caixas de fósforos, varetas ou outros recursos que pudessem ritmar torés. Apesar de não ser um processo sistematizado, apropriaram-se do silêncio imposto, gradualmente articulando a identidade. Por exemplo, o senhor Edmilson José da Silva lembrou em entrevista que

A caixa de fósforo era porque não chiava, fazia só aquele barulhinho, barulhinho que botava aqui no ouvido. Era aqui e saía com ela aqui balançando aqui e nós dançando lá. Eu demais dancei também quando era pequeno mais a velha [Santina]. Não tinha muita gente, era só a gente. Ela me chamava quando tinha, ela mandava me avisar. Ainda balancei um mocado de tempo a caixinha de fósforo. Ai depois que a gente foi... foram reconhecendo mais e foram apartando esses povo da rua, que largaram de perseguir nós, nós fizemos uma cabacinha, as primeira era de cabaça, uma cabacinha pequena que tinha um biquinho assim, nós furava e botava o cabozinho na cabaça e botava um chumbinho dento e balançava, chega chiava (Silva, Edmilson, 2021).

Segundo o relato, os torés denunciavam a presença do grupo, o que motivava as perseguições. Por isso, substituíram o maracá pela caixa de fósforo na tentativa de ocultar suas presenças e realizar as tradições “às escondidas”, com “pouca gente”. O entrevistado argumenta que, após o reconhecimento, houve uma redução nas violências e as cabaças voltaram a ser utilizadas na confecção de maracás, cujos portadores puderam novamente balançá-los – “chiar”. Isso se repetiu entre os Xukuru-Kariri, os Jiripankó, os Xukuru e outros povos, demonstrando resistências constituídas

[...] pela conservação de elementos étnicos enquanto estava em andamento o processo de proletarização. Destaca-se que essa resistência foi a adaptação do índio às relações de trabalho definidas pelo sistema capitalista e a elaboração de estratégias que visavam a sua sobrevivência física e cultural. Desta forma, a resistência não representa um confronto aberto, mas um processo tenso do qual decorre a absorção de elementos estranhos aos indígenas (Silva Júnior, 2007, p. 20).

Os Kalankó absorveram características estranhas a partir das relações com a sociedade local. Proletarizaram-se, conforme propõe Silva Júnior (2007), sobrevivendo do trabalho rural em fazendas e evitando o confronto aberto com as forças dominantes, representadas pelas elites latifundiárias do município. Vivenciaram o que Certeau (1998) define tática: maneira dos “fracos” tirarem proveito – no caso Kalankó, sobrevivência – na relação com os “fortes” e suas estratégias de imposição de interesses. Então, o silenciamento equivalia às estratégias dos fazendeiros, generalizando os indígenas enquanto sertanejos, e o silêncio era, mais que um resultado da violência, uma tática de resistência

[...] determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, como dizia von Bullow, e no espaço por ele controlado. [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende (Certeau, 1998, p. 100).

Os indígenas se inseriram no contexto dominado por famílias tradicionais do município, além da opinião pública que os pressionava ao compactuar com as narrativas estereotipadas, impedindo que se manifestassem culturalmente. Estavam “no campo de visão inimigo” e precisavam de “ocasiões” que permitissem resistências. Nesse sentido, discordamos da imagem do sertanejo como definidora da realidade Kalankó, ainda que na atualidade não corresponda exatamente à caricatura do “Hercules-quasímodo” de Euclides da Cunha ou ao Severino³¹, de João Cabral de Melo Neto. Consideramos essa uma invenção própria às relações de poder e reproduzida a partir da exaustiva repetição, ora nos discursos orais, ora nas diferentes mídias (Albuquerque Júnior, 2011; Lindoso, 2016), parcialmente expostas nas imagens a seguir.

³¹ Personagem da obra *Morte e vida severina*, do escritor João Cabral de Melo Neto, publicada em 1955.

**Imagem 03 - Trecho do teleteatro
Morte e Vida Severina - 1982**



Fonte: Memória Globo

Imagem 04 – Pajé Kalankó e familiares - 1998



Fonte: Acervo do Aval

Os registros correspondem a pontos de vista acerca do Nordeste e seus habitantes. Na imagem 01, apresentamos um trecho do teleteatro *Morte e Vida Severina*³², transmitido pela emissora de televisão Globo em 1981 inspirada nos escritos de João Cabral de Melo Neto, autor do livro homônimo à produção áudio visual, publicado em 1955. As duas obras retratam a trajetória de Severino, retirante que abandonou sua terra natal para escapar das mazelas do árido Sertão e buscar melhores oportunidades de vida, acompanhando no percurso assassinatos, injustiças e fome, que assolava o sertanejo, cujo principal objetivo era fugir da “[...] mesma morte severina: que é a morte de que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia” (Melo Neto, 2013, p. 78).

A imagem 02, diferente da dramaturgia, originou-se de visita do CIMI ao povo Kalankó, no ano de 1998. Retrata o pajé Antônio Francisco dos Santos, descendente da família Higino (Herbetta, 2006), e parentes. Ao fundo, as paredes de tijolos expostos, o telhado e outros detalhes revelam aspectos da residência da principal liderança local. Apresentamos ambas as imagens na tentativa de provocar um confronto entre a teledramaturgia e a fotografia do cotidiano, que, num olhar superficial, corrobora com a filmagem, uma vez que o ambiente onde viviam os Kalankó se assemelha ao presente nas filmagens e descrito por João Cabral de Melo Neto. Contudo, isso não isenta o sertanejo do caráter generalizante e estereotipado, descrito anteriormente.

³² Ver: *Morte e Vida Severina*. In: Memória Globo. Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/especiais/morte-e-vida-severina/noticia/morte-e-vida-severina.ghtml> Acesso em 10 de junho de 2021.

No audiovisual associado ao Nordeste e representado na teledramaturgia, existem características que, numa espécie de seleção superficial e exótica, foram atribuídas aos “nordestinos” e, conseqüentemente, aos indígenas. Destacam-se: a Caatinga, as roupas simples, as migrações para trabalho, os muitos filhos, a fome e sobretudo a seca. Problematizar a caricatura do sertanejo não afirma a inexistência das dificuldades, amplia a discussão, de modo que, ressalvada a maior parte da Caatinga³³, nenhuma das peculiaridades citadas são exclusivas da região, embora lhe sejam atribuídas muitas vezes em caráter intrínseco.

A fome, por exemplo, não é “natural” ao Nordeste, independe de condições climáticas, estando vinculada, sim, a questões econômicas e sociais (Castro, 1984). O mesmo se aplica às migrações para trabalho, que “[...] embora as secas tenham forçado deslocamentos em busca de melhores condições de vida, a falta de terras se configurou como principal agravante para as migrações sazonais indígenas, inclusive, superando os históricos e prolongados períodos de estiagens em Alagoas” (Rocha, 2020, p. 28). Naturalizaram-se estéticas semelhantes às das obras de Euclides da Cunha e João Cabral de Melo Neto, todavia a fome que os Kalankó vivenciaram nos anos 1980, ao ponto de utilizar calangos³⁴ como alimento, não foi endêmica. Naquele período, a Caatinga ofereceu os recursos necessários à sobrevivência, ainda que com limitações. O senhor José Antônio, ancião Kalankó, enfatiza a relação com o bioma ao descrever suas memórias do consumo do calango:

Bem fininha. Aí o cabra mata ele pra comer e quando ele cai no chão o cabra quebra as perninhas dele ai incha, fica carnudo, o cabra aí vai comer esse maçarico. [...] É sim. Porque comia essas coisinhas tudo que existe do mato. Nós, pai de família, eu mais meu sogro, saía daqui, ia pro mato ver macambira, xique-xique, pra trazer do mato pra dar de comer a nossos filhos. Tudo fraco. Se nós tivesse trabalhando, nós tinha de parar e caçar esses alimentos do mato pra dar de comer aos filhinhos.³⁵

O período corresponde às décadas em que as famílias sobreviveram de recursos presentes na natureza, quando o pequeno réptil era a principal fonte de alimento. O senhor José Antônio, o pajé Antônio Francisco e outros indivíduos experienciaram esse processo e subsistiram, apesar das dificuldades. Analisando a narrativa, entendemos a facilidade em “naturalizar” o sertanejo no “primeiro plano” em detrimento da identidade étnica, uma vez

³³ Mesmo a Caatinga e o que se compreende por Sertão não são exclusivos do Nordeste. O Norte de Minas Gerais, nesse caso, possui trechos do bioma. Existem, assim, “sertões” disformes e não limitados a questões geográficas Ver: Lindoso (2016).

³⁴ Espécie de réptil nativo utilizado na alimentação local nos períodos de escassez de alimentos.

³⁵ Relatório Antropológico de Identificação Étnica do grupo Kalankó (AL). São Paulo: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2003. p. 55. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-de-identificacao-etnica-do-grupo-kalanco-al> Acesso em 10 de março de 2019

que a fome e o uso da Caatinga estavam presentes entre grande parte dos moradores da região, marcada por

Surtos agudos de fome que surgem com as secas, intercaladas ciclicamente com os períodos de relativa abundância que caracterizam a vida do sertanejo nas épocas de normalidade. As epidemias de fome destas quadras calamitosas não se limitam, no entanto, aos aspectos discretos e toleráveis das fomes parciais, das carências específicas, encontradas nas outras áreas até agora estudadas. São epidemias de fome global quantitativa e qualitativa, alcançando com incrível violência os limites extremos da desnutrição e da inanição aguda e atingindo indistintamente a todos, ricos e pobres, fazendeiros abastados e trabalhadores do eito, homens, mulheres e crianças, todos açoitados de maneira impiedosa pelo terrível flagelo das secas (Castro, 1984, p. 165).

A fome de caráter “epidêmico”, conforme propõe Castro (1984), alastrava-se ao longo do ano durante as secas, intercaladas por períodos de chuva, considerados “bençãos”. A estiagem atingia ricos e pobres, embora os primeiros encontrassem melhores formas de sobrevivência (Dantas, 2021), dado que o fenômeno era percebido de forma diferente pelo grande proprietário de terras e pelo indígena. Para uns, significava uma redução do rebanho e a busca por outras estratégias de manutenção da riqueza, para outros a iminência da morte, talvez “à moda” severina. Desse modo, estavam inseridos no Semiárido – ou Sertão, consolidado no imaginário brasileiro – e nele vivenciavam condições próprias e recebiam estereótipos distintos: coronéis e sertanejos, pois “[...] o mesmo fenômeno natural produzia efeitos distintos para sujeitos posicionados em níveis diferentes da estrutura social do semiárido” (Dantas, 2021, p. 86).

O Kalankó era com facilidade homogeneizado sertanejo. O grande fazendeiro, no entanto, considerado exemplo ou resquíio dos históricos coronéis, uma categoria diferente, distante da “pobreza miserável” (Castro, 1984). Basta rememorar que o filho deste, que “estudou na capital”, retornava “doutor”, isento das características do interior³⁶. O sertanejo era quase sempre pobre, sofrido e mazelado, uma caricatura que mascarava a violência e as relações de poder presentes em Água Branca – considerado “natural”, apesar de ser, em caminho contrário, uma invenção (Albuquerque Júnior, 2011). Além disso, a ideia de Sertão, conforme define Lindoso (2011),

[...] queria o negro para fazer, como os índios fizeram, a história dos currais de boi, para fazer da história dos outros, mas o negro quilombola que produzia, nos mocambos de cercas reais, sua própria história. E, então, o Grande Sertão recalçou o negro para seu próprio inconsciente histórico e social. E, assim, rejeitou o negro, e não o fez escravo, mas um fantasma de sua cultura do inconsciente. O negro no

³⁶ Imagem amplamente explorada na dramaturgia brasileira e presente nas narrativas cotidianas dos aguabranquenses. A condição de “doutor” é avaliada enquanto categoria social e não acadêmica. Um destaque próprio ao que possui conhecimento formal, destacado da “realidade sertaneja” Ver: Dantas (2021).

Grande Sertão é translúcido, o olhar social do curraleiro não lhe encontra obstáculo. É a figura caricata do negro divulgada pelos poetas populares nos seus folhetos de feira: uma figura deformada por não ser aceita. O curraleiro, às vezes, não diz, mas a imagem do negro na sua consciência é um tormento (Lindoso, 2011, p. 157).

Semelhante ao indígena, o negro foi caricaturado e ignorado – “translúcido” em comparação ao curraleiro sertanejo. Uma imagem divulgada em narrativas, apesar de desprendida da realidade. Na Serra da Viúva, local onde se localiza a comunidade quilombola de Água Branca, a população sobrevive, semelhante aos seus ancestrais escravizados, da confecção e venda de objetos feitos com palhas de ouricuri³⁷ (Araújo, 2018). Os quilombolas viveram, como os Kalankó sobreviventes a poucos quilômetros, as violências exemplificadas no engenho local, para alguns água-branquenses mais importante que o “povo da Serra das Viúvas”³⁸. Assim sendo, a região é um espaço de constante violência, física ou simbólica, onde os violentados buscam táticas de sobrevivência e resistência (Certeau, 1998). A questão ultrapassa a fome ou o coronelismo e alcança as relações sociais, nas quais a violência se manifesta silenciosa, contudo, efetiva, à proporção que o poder estabelece ordem e define lugares sociais “claros” (Bourdieu, 1989) – sertanejos e fazendeiros, por exemplo.

Outro aspecto da violência vivenciado pelos Kalankó, ainda nas relações de trabalho e proletarização, foram as frentes de trabalho em obras da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), conhecida como “Maguinú”, a “[...] junção das palavras ‘magro’ e ‘nu’” (Silva, 2018, p. 61), alusão satírica às insalubres condições de trabalho propiciadas pelos representantes do Órgão, que ofertava oportunidades de empregabilidade na construção de estradas e açudes destinados ao “combate” à seca. Especialmente nos anos 1980, grande estiagem acometeu a região de Água Branca³⁹, convertendo o trabalho nas frentes de serviço na melhor opção para a subsistência das famílias, que, no contexto, sobreviviam dos calangos caçados e do trabalho rural.

O senhor Eronildes Pereira⁴⁰, ancião, lembrou em entrevista que trabalhou “[...] fazendo estradas na década de 70, nas bandas do Poço das Trincheiras. Recebia um feijão duro que só a bixiga. Passava o dia inteiro no fogo pra cozinhar. Vinha uma comissão em dez e dez dias, com um feijão chamado vovô. Eu tinha a base de 25 anos” (Silva, Eronildes, 2016). Para trabalhar, deslocava-se ao município a mais de 90 km de distância da comunidade

³⁷ Espécie de coqueiro nativo, era utilizado na confecção de artesanatos pela comunidade Serra das Viúvas. São vendidos nas feiras locais.

³⁸ Afirmção comum em referência a população quilombola da região de Água Branca, autodenominada Serra das Viúvas, alusão à geografia local.

³⁹ Ver: Silva (2018, p. 53).

⁴⁰ Entrevista concedida a José Moisés de Oliveira Silva. Ver: Silva (2018, p. 61).

Lajeiro do Couro, onde residia. O pajé Antônio Francisco⁴¹, corroborando com o relato, descreveu que

Não trabalhei porque não me agradei da situação. Mas muitos dos meus companheiros trabalharam. Quando chegava a hora do almoço, muitos saiam pra casa, mas como em casa não tinha o que comer, deitava embaixo de uma árvore no caminho, depois tomava um gole d'água, fumava um cigarro e voltava ao trabalho. Era reis e escravo. Tinham gente que andava até oito léguas até chegar no ponto do trabalho (Santos, Antônio, 2016).

Note-se que as narrativas se contrapõem às imagens do “índio preguiçoso”, em voga nos discursos de parte da sociedade local ainda no tempo presente, e do sertanejo cujo andar “bamboleia” e que “quando estaca o faz de cócoras”, descrito por Euclides da Cunha. Na prática, tal posição de descanso se torna inviável, pois, devido aos trabalhos penosos e insalubres, muitos indivíduos, incluindo o senhor Eronildes Pereira, possuem sequelas físicas, especialmente na coluna, o que limita certos movimentos corporais (Silva, 2018).

Diante da violência e da necessidade de sobrevivência, famílias realizaram também migrações para trabalhos sazonais ou em caráter definitivo. Dessa maneira, diferente do senhor Eronildes Pereira que, ao findar o ofício nas frentes de trabalho da SUDENE, retornou à comunidade em Água Branca, um grupo se deslocou ao povoado de Santa Cruz do Deserto, no município de Mata Grande, onde residiu até o reconhecimento na década de 1990, que rompeu o silenciamento e o silêncio. No processo, os descendentes da família Higino retornaram à Januária com a finalidade de fortalecer a coletivo (Herbetta, 2006), inspirado por povos reconhecidos, como o Pankararu, o Jiripankó e o Xukuru-Kariri.

Portanto, “saíram” do silêncio e enfrentaram publicamente organizados a violência. Buscavam se destacar da sociedade local – “sertaneja” –, embora as perseguições continuassem presentes e, em algumas circunstâncias, se intensificassem contra os “caboclos da Gangorra”, conforme foram denominados de forma pejorativa em um processo de “caboclição” concomitante ao silenciamento e relacionado a práticas culturais específicas do grupo étnico em questão, originadas de seus ancestrais de Brejo dos Padres.

2.2 - Caboclos remanescentes: rituais e violências

Criticamos a imagem do sertanejo, uma caricatura difundida nas relações de poder presentes no município de Água Branca, e, ao problematizá-la, a dissociamos dos Kalankó, que possuem elementos “comuns” ao termo generalizante, mas não devem ser sintetizados

⁴¹ Ibid, p. 62.

nele. Defendemos uma análise complexa das imagens e uma crítica ao estereótipo, cujas narrativas mascaravam violências. Desse modo, as populações das comunidades Gregório, Januária e Lajeiro do Couro não se encontravam passivas ao silenciamento. Assimilaram aspectos da cultura local, inseriram-se nas relações de trabalho – apesar da insalubridade – e assumiram o silêncio enquanto tática de resistência, semelhante ao movimento do “imbuá”, narrado pelo pajé Elias Bernardo da Silva⁴²:

O imbuá é sabido, quando se sente ameaçado, se enrola, esconde a cabeça, onde tá sua vida e o seu segredo. Os nossos antigos fizeram assim. E o imbuá só se estica quando o perigo se afugentou. Assim foi o índio, só que nós se esticamo quando a necessidade nos forçou, aí levantamo a cabeça e mostremo, um bucadinho do que nós tava escondendo pra não acabar de vez, mas nós sabemo que o perigo ainda tá por aí, só que num dá mais pra se esconder, tem que enfrentar, com nosso segredo protegido sempre (Silva, Elias, 2017).⁴³

O pequeno animal, pertencente à classe diplópode, costuma “enrolar-se” nos períodos de ameaça, ocultando a cabeça e ressurgindo quando há segurança, comportamento sábio e resistente, argumenta a liderança Jiripankó. Por isso, os povos indígenas do Alto Sertão somente “se mostraram” no contexto favorável, abandonando o silêncio e se opondo ao silenciamento, processos considerados emergências étnicas ou etnogêneses por Oliveira (2004) e Amorim (2017). Todavia, as emergências não foram sistematizadas ou previamente estabelecidas. Originaram-se, na prática, de redes de relações marcadas por intermediações, conflitos e alianças (Arruti, 1996). Além disso,

[...] a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando uma falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de ‘etnogênese’ ou de ‘emergência étnica’, o processo de formação de identidades estaria ausente [...] A caracterização de ‘índios emergentes’ não deixa de ser igualmente incômoda. Por um lado sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos. Como imagem literária, ao contrário, reporta-se a uma aparição imprevista, enfatizando o fator surpresa. Por sua ambiguidade, pode ser suscetível de usos variados sem, no entanto, contribuir para o entendimento de aspectos relevantes do fenômeno que designa (Oliveira, 2004, p. 30-31).

Oliveira (2004) alerta para as limitações e o caráter singularizante dos conceitos de emergência étnica, etnogênese ou povo emergente, pois populações distintas vivenciaram experiências diversas. Utilizando os termos, ainda que de forma crítica, incorremos no risco de substantivar as pluralidades. O mesmo se aplica às noções de silenciamento e silêncio,

⁴² Pajé Jiripankó e uma das principais lideranças indígenas no Alto Sertão de Alagoas. Participou do reconhecimento dos Kalankó e dos demais povos da região. Ver: Ferreira (2009, p. 94).

⁴³ Entrevista concedida pelo pajé Jiripankó Elias Bernardo da Silva a José Adelson Lopes Peixoto, em junho de 2017. Ver: Peixoto (2018, p. 166).

importantes ao estudo sobre os Kalankó, entretanto não “absolutas”, tão pouco aplicáveis a quaisquer realidades indígenas. O primeiro, descrito nas páginas anteriores, não era centralizado e organizado, aproximava-se da proposta de Bourdieu (1989) e o poder simbólico, que se manifesta na integração, mesmo que fictícia, entre os “dominantes” por meio de uma “cultura dominante”, responsável por distingui-los das “classes dominadas”, de cultura “hierarquicamente inferior”, algo que “[...] legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (Bourdieu, 1989, p. 11).

A distância entre os Kalankó e as influentes famílias do município de Água Branca, grandes proprietárias de terras na região, era marcada pela imagem do sertanejo e outros estereótipos, espécies de retardatários ao reconhecimento étnico, temido devido a demarcações e desapropriações (Arruti, 1996; Herbetta, 2011). No círculo das elites municipais ou nas relações cotidianas das “pessoas comuns”, inexistia unicidade nas discriminações, pois a descentralização se fazia presente nos preconceitos e nos interesses, uma vez que as oligarquias representavam tanto a “[...] base econômica fundada na agroindústria açucareira, latifundiária, secundada com os proprietários do Sertão e, por algum tempo, com os plantadores de algodão e com a incipiente casta dos industriais” (Tenório, 2009, p. 109), quanto os conflitos indissociáveis à história alagoana, protagonizados, por exemplo, pelos Vieira Sandes e seus descendentes, formadores de novas famílias latifundiárias (Araújo, 2018).

Nesse sentido, as imagens do caboclo e do “macumbeiro” eram difundidas na “anarquia” existente no município, disputado pelas famílias. Nas circunstâncias em que os Kalankó “se esticavam” – seguindo a metáfora do imbuá Jiripankó – e praticavam suas tradições às escondidas, associavam-se a ambas, tão estereotipadas quanto o sertanejo, mas distintas, especialmente a do caboclo. Quanto a este, dialogamos com Silva (2017) ao criticar a “[...] figura do caboclo, visto ora como base da formação social e cultural, ora como pária de uma sociedade sertaneja caminhando com passos largos para a civilização (Silva, 2017, p. 48), perspectivas construídas a partir de falas oficiais, de intelectuais e de literaturas.

Uma distinção entre caboclo e sertanejo, embora nas relações cotidianas fossem “mesclados” devido à pluralidade de discursos (Albuquerque Júnior, 2011), o processo histórico de formação daquele se vincula a práticas culturais específicas e à extinção dos aldeamentos no século XIX, ocasião em que

[...] as assembleias provinciais decretaram a extinção dos terrenos de antigos aldeamentos indígenas (Cunha, 1992), destinando-os aos comerciantes, funcionários

e moradores não indígenas. Não mais reconhecidas como indígenas, as populações que habitavam as antigas missões atravessaram um período de quase um século de não reconhecimento étnico e de invisibilidade cultural, processo que começou a se reverter no século XX, principalmente nas décadas de 1940 e 1970-1990, alavancado com uma mobilização política pela obtenção de territórios étnicos (Oliveira, 2016 p. 270).

Assim, o caboclo se converteu em sinônimo da inexistência de índios, argumento utilizado pelo presidente da província de Pernambuco, em 1860, para extinguir os aldeamentos, incluindo o de Brejo dos Padres⁴⁴, criado a partir das atuações de missionários às margens do Rio São Francisco (Peixoto, 2018). As terras antes ocupadas pelas missões foram repassadas a terceiros e grande parte dos moradores migraram para escapar das perseguições, intensificadas nas disputas fundiárias (Arruti, 1996). Naquele cenário, a Lei nº 601 de 1850 – Lei de Terras –, instituída no Segundo Reinado, alterara o regime de aquisição de propriedades e dispunha sobre

[...] as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara⁴⁵.

As extinções se originaram da legislação promulgada no governo de Dom Pedro II. Cedidas “a título oneroso” ou às “Colonias de nacionais e estrangeiros”, as terras se distanciaram do usufruto dos Pankararu, cujas famílias migraram para Alagoas, Bahia e outras províncias. Os Kalankó e demais povos da região próxima ao Rio Moxotó descendem dos núcleos recém-chegados – Peba, Gabão, Gomes, Higino, Severo e diversos (Herbetta, 2006; Santos, 2015) –, considerados sertanejos, embora frequentassem regularmente rituais em Brejo dos Padres⁴⁶ (Mura, 2012), questão analisada por Arruti (1996) e considerada parte de um circuito de trocas culturais

[...] entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, que algumas vezes parecem ter sido desdobramentos um do outro: são aquelas que temos chamado viagens rituais, isto é, o trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual, e as viagens de fuga, verdadeiras transferências demográficas, mas muitas vezes reversíveis, através das quais grupos

⁴⁴ Origem de diversos povos nas regiões próximas ao Rio São Francisco. Destacam-se os Jiripankó, Kalankó, Karuazu, Koiupanká, Katokinn e Pankararu, em Alagoas; os Pankararé, Kantaruré e Pankarú, na Bahia; e os Pankaiuká, Pankará e outros.

⁴⁵ Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm Acesso em 13 de abril de 2018.

⁴⁶ Algumas famílias optaram por permanecer em Brejo dos Padres através de casamentos com não indígenas, especialmente negros. Uma estratégia empreendida pelo Estado na tentativa de gradualmente converter o aldeamento em vila nacional. Ver: Mura (2012).

de famílias transferiam seu local de morada por tempo indeterminado, como recurso à perseguição, ao faccionalismo, às secas ou à escassez de terras de trabalho (Arruti, 1996, p. 53).

As vestes tradicionais, as pinturas corporais e os cânticos religiosos, aspectos da religião Kalankó, ressignificaram-se nas viagens rituais, intercâmbios entre as duas realidades: a dos Pankararu em Brejo dos Padres e a das famílias moradoras da zona rural de Água Branca. Havia, ainda, as viagens de fuga na busca de melhores condições de sobrevivência, descritas nas páginas anteriores a partir das experiências do senhor Eronildes Pereira, durante seu trabalho na SUDENE, e do ramo da família Higino residente no povoado de Santa Cruz do Deserto, em Mata Grande. Gradualmente, os Kalankó “trouxeram” práticas culturais ao Alto Sertão alagoano, contexto dos torés ritmados com caixas de fósforos, e a população não indígena, ao “descobrir” os costumes destoantes do cristianismo, considerou-os “caboclos macumbeiros”.

As tradições formavam uma alteridade indesejada, ainda que, devido às misturas ocorridas ao longo das décadas, elementos católicos romanos se fizessem presentes (Mura, 2012). Os “trabalhos de mesa” ou “trabalhos de chão”, por exemplo, inseriam-se numa dualidade a depender do público: reprimidos pelos água-branquenses e defendidos pelos indígenas, representando

[...] a complexidade dos rituais ou ‘trabalho de mesa’ entre os povos indígenas no Nordeste de modo geral. A ‘mesa’ representa para os descendentes Pankararu o espaço no qual evocam os encantados, ou os ‘mestres da luz’. Estes se manifestam encarnados no Pajé, no mestre ou noutras pessoas. Começa-se então o trabalho de piso (ou de mesa), através da voz e das ações dos mestres encantados. Concebida como um espaço metafísico, no qual os encantados nunca deixaram de ‘vir’, a ‘mesa’ possui múltiplas finalidades, sobretudo aquelas concernentes à cura espiritual, física, e também ao reordenamento social dos indivíduos e das famílias indígenas; cumpre, portanto, finalidades coletivas. [...] Antes do ressurgimento KKKK, a ‘mesa’ era aberta num lugar reservado, geralmente no mato ou numa palhoça na roça, distantes de olhares alheios, a fim de preservar a identidade indígena e, sobretudo, para se proteger, ‘abriam a mesa escondidos’, com medo da perseguição, conforme narra dona Joana Kalankó, dona Eliete Karuazu a maioria dos índios nessas condições (Amorim, 2017, p. 161-162).

Realizada às escondidas, a mesa era circunstância metafísica de prática ritual. Os encantados, encantos ou mestres de luz, epicentros religiosos entre os Kalankó, Katokinn, Karuazu e Koiupanká – KKKK⁴⁷ -, também eram alvo de discriminações à medida que curas e orientações lhes eram atribuídas e as ações de “vir” e “manifestar” associadas à umbanda ou ao candomblé, religiões consideradas “forças do mal” (Matta, 2005). Priscilla da Matta,

⁴⁷ Acrônimo proposto por Amorim (2017) em referência aos Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koiupanká: os KKKK, povos semelhantes no processo de emergência étnica e reconhecimento oficial, além da proximidade geográfica.

pesquisadora interessada na religião dos Pankararu, etnografou um dos eventos em Brejo dos Padres, momento em que

Evocam o capitão daquele núcleo de praiás através de seu toante, e também rezam orações vinculadas à Igreja Católica, como a Ave-Maria. O canto, o maracá e o fumo são elementos presentes e ativos durante todo o trabalho. Consideram essa “mesada” que presenciei, no mês de março de 2003, um ‘trabalho pesado’, pois é uma de ‘linha de esquerda’ que ‘encostou’, ‘baixou’ na pessoa a ser curada – isto é, uma entidade maléfica que incorporou na paciente. Nomeiam essa entidade como ‘tranca rua’. A pessoa que está em cura sentiu agonia e falta de ar. Ela é médium e estão fazendo a ‘limpeza de suas correntes’ para ela poder trabalhar com a ‘linha de direita’ que seria das entidades do bem, as quais irão realizar ações de cura (Matta, 2005, p. 164-165).

Entre as populações, houve distinções no processo religioso em razão das ressignificações, comuns a práticas embasadas em memórias compartilhadas (Candau, 2016). Desse modo, as mesas Kalankó, lideradas pelo pajé Antônio Francisco e outros indivíduos, possuem particularidades próprias e não costumam ser “abertas” a estranhos – intimas à comunidade, temerosa desde as violências e os traumas do silenciamento⁴⁸. A descrição do ritual Pankararu apresenta características relacionadas às curas e às “linhas”, de direita ou esquerda, que acometem os sujeitos também na cosmologia dos povos do Alto Sertão. No caso específico, uma entidade de esquerda – Tranca Rua, presente na hierarquia dos exus da umbanda (Alvarenga, 2006) – “encostou” no indígena e foi necessária a sessão para “afastá-la”.

Aqueles ligados⁴⁹ ao antigo aldeamento costumam organizar o universo religioso a partir de predominâncias de “forças” ou “energias”, estando os encantados nas de direita. Excluem os exus e outros “impuros” e os consideram do “mal”, ou da esquerda (Matta, 2005; Mura, 2012). Trata-se de uma complexa estrutura religiosa, formada ao longo de séculos, marcados por contribuições das populações reunidas pelos missionários às margens do Rio São Francisco e da Igreja Católica, que exerceu influências por meio das missões e das violências, cujos responsáveis tão somente as reduziam quando o elemento indígena esteve “ausente” – ou suprimido (Peixoto, 2018). A seguir, apresentamos registros da prática e de tradições a ela relacionadas.

⁴⁸ As violências nos períodos anteriores ao reconhecimento marcaram a identidade e experiência Kalankó. Alguns temas, como os rituais e as perseguições, são sensíveis aos indígenas, o que causa silêncios, na tentativa de dirimir sofrimentos. Acerca das relações entre silêncio e memória, ver: Pollak (1989).

⁴⁹ Vínculo histórico e religioso, já que consideram Brejo dos Padres e alguns rituais lá realizados fontes de força. Fazem constante alusão, por exemplo, à “fonte grande”, espiritualmente importante local para os Kalankó e outros grupos.

Imagem 05 – Mesa Karuazu – 2002



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do Aval

Imagem 06 – Altar Koiupanká – 2002



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do Aval

Imagem 07 – Praiás Kalankó na aldeia Lajeiro do Couro – 2020



Autor: Rodrigo Santos da Silva
Fonte: Acervo pessoal do autor

As imagens 05 e 06, produzidas por Siloé Soares de Amorim, pesquisador que acompanhou o processo de emergência étnica na região⁵⁰, apresentam elementos constituídos nas relações históricas descritas, não obstante generalizados e associados ao caboclo pela sociedade envolvente. Na primeira, há uma mesa do povo Karuazu, formada por elementos do catolicismo – cruzes – e de sua vertente popular: pequenas estátuas de Padre Cícero e Santo Antônio. Chamam atenção ainda os cachimbos, os campios⁵¹, os maracás e as pequenas “sementes”⁵², que representam os encantados (Mura, 2012).

Na segunda, o antropólogo registrou uma indígena Koiupanká diante do altar doméstico ornamentado para o pagamento da promessa de dona Pedrinha, moradora da aldeia Roçado⁵³ que, ao conseguir aposentar-se no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), passou a realizar anualmente um evento público em comemoração, que agregava diversos fiéis, incluindo indígenas Kalankó (Amorim, 2017). No espaço, destaca-se a estátua de Santo Antônio em meio às flores e a pequena fotografia de Madrinha Dodô⁵⁴, beata à qual crentes recorriam “[...] em caso de conflitos, tanto para ser orientados sobre as medidas a serem tomadas quanto para pedir uma intervenção na resolução” (Mura, 2012, p. 102).

A imagem 07 retrata os praiás Kalankó, homens vestidos com fibras de caroá e de identidade não revelada, no terreiro da aldeia Lajeiro do Couro. Os dançadores utilizam o colorido das cintas e penachos, bem como os símbolos, para referenciar o encantado representado por cada um dos indivíduos⁵⁵ (Peixoto, 2018). Diferente da mesa e dos altares, o bailado público costuma expor a identidade indígena a terceiros, pois se emitem altos sons, o que, à época anterior ao reconhecimento, causava perseguições. Os complexos costumes apresentados, reprimidos durante décadas, foram considerados características das populações que

[...] carregaram a marca e o estigma dos caboclos – uma alteridade mista e ao mesmo tempo homogênea inventada pela administração colonial – foram instruídas e aprenderam, ao longo de gerações e por diversos meios práticos, a se ver como tais

⁵⁰ Iniciou as pesquisas em meados de 1999, após o ressurgimento Kalankó, e passou a acompanhar e registrar os demais eventos importantes às populações indígenas do Alto Sertão de Alagoas. Os documentos produzidos se encontram no acervo do AVAL e no livro *Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano*, de 2017.

⁵¹ Cachimbos cônicos utilizados para expelir fumaça e “defumar” elementos.

⁵² Utilizadas para representar os encantados, compõem o universo religioso íntimo dos Kalankó e outras populações. Fazem-se presentes nos trabalhos de mesa principalmente. Ver: Mura (2012).

⁵³ Comunidade Koiupanká localizada na zona rural do município de Inhapi.

⁵⁴ Madrinha Dodô e o beato Pedro Batista são constantemente referenciados entre os povos indígenas dos estados de Pernambuco, Alagoas e Bahia. Santa Brígida, município do interior da Bahia, é um dos pontos de romaria ligadas à primeira, recebendo constantes visitas dos fiéis. Ver: Amorim (2017).

⁵⁵ Seres sobrenaturais, os encantados, segundo as narrativas indígenas, não se confundem com os espíritos, recorrentes no cristianismo e religiões de matriz afro-brasileira. São considerados “espíritos de luz” que se “encantaram” no passado, não passando pelo processo de morte e ainda estando “vivos” e ligados à natureza. Por isso, não se encontram próximos às “energias de esquerda”.

e não como “índios”, outra classificação cuja distância com os “caboclos” aumenta conforme se avança na mistura e na homogeneização étnica.⁵⁶

Portanto, diferente do sertanejo indistinto, o caboclo era permeado por uma alteridade mista de elementos indígenas e não indígenas. A população de Água Branca protagonizou uma espécie de “caboclição” ao distinguir – e afastar – caboclos e índios (Silva, 2003). Estes corresponderiam unicamente aos “pelados da Amazônia”⁵⁷ e aqueles, os caboclos, aos descendentes dos índios que habitavam às margens do Rio São Francisco. Por conseguinte, excluía os da zona rural do município, sertanejos durante os trabalhos cotidianos e caboclos quando associados aos rituais registrados por Siloé Amorim ou descritos por Priscilla da Matta.

As relações de poder predominavam como motrizes desse processo, e a definição apresentada não se limitava a populares, pois alcançava, a décadas, intelectuais interessados nos “remanescentes” dos antigos índios (Arruti, 1995). Nesse sentido, os Pankararu, reconhecidos nos anos 1940, receberam visitas de pesquisadores, que passaram a frequentar o território e divulgar escritos, a exemplo de Mario Melo, estudioso do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambuco, que publicou pequeno texto na revista da instituição enfatizando a

[...] esplêndida oportunidade para o governo facilitar-lhe meios de estudar e identificar todos os remanescentes indígenas que ainda aqui se encontram em pequenos grupos – na Serra Negra, na Serra de Tacaratu, no antigo Sertão de Rodelas do São Francisco – material precioso que vai desaparecendo sem deixar vestígios!... (Menezes, 1935, p. 45).

Falava dos Pankararu registrados também por Hildebrando de Menezes, autor de texto presente na mesma edição da revista, que retratou: “Antes de chegar ao Brejo dos Padres, tem que se passar pela casa do velho Serafim. E’ o caboclo mais velho da tribo, o de traços mais puros, com uma prole enorme. Aparado em seu bastão, com o dorso sempre nú, o caboclo apesar da idade e da atitude vacilantes, ainda trabalha na roça” (Menezes, 1935, p. 46). As duas narrativas compactuam com o caboclo enquanto remanescente, um resquício dos povos reunidos no aldeamento durante os séculos XVIII e XIX. Os autores se aproximavam de uma “Etnologia de perdas”⁵⁸ (Oliveira, 2004), interessada em registrar e salvaguardar artefatos e

⁵⁶ Relatório Antropológico de Identificação Étnica do grupo Kalankó (AL). São Paulo: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2003. p. 22. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-de-identificacao-etnica-do-grupo-kalanco-al> Acesso em 10 de março de 2019.

⁵⁷ Inferência registrada em conversa informal na comunidade Lajeiro do Couro, em Água Branca.

⁵⁸ Conceito empregado por Oliveira (2004, p. 20-21) para definir uma Etnologia das perdas ou ausências culturais dotada de apelo descritivo e interpretativo, que considerou os índios do Nordeste sertanejos pobres e sem acesso à terra, “desprovidos” de contraste cultural.

elementos das populações do Nordeste, sobretudo no século XX. Essa tendência se fascinava diante da patrimonialização numa perspectiva cumulativa, reunindo materiais, cujos

[...] resíduos, restos de objetos, restos de homens, talvez resíduos sociais, são erráticos, em movimento. O resíduo é aquilo que não está em seu lugar, por vezes sem ter um lugar. [...] Essa separação remete à experiência da decomposição, de uma alteridade insustentável que representa um perigo para o equilíbrio e a unidade social. A necessidade de ritos de purificação se opõe à propagação e à contaminação da sujeira. Os ritos preservam os corpos sociais ou individuais em sua integridade. A sujeira (cuja definição varia de acordo com as culturas) representa uma ‘desordem’ no ordenamento, classificação de uma sociedade. Trata-se de separar, e esse trabalho de separação delimita às fronteiras de uma cultura e, assim, do sagrado (como quem classifica ou separa). Objetiva o retorno da ordem, a conservação da integridade da ordem social e sua reprodução. [...] O resíduo constitui um limite. Um limite incerto entre o ser e o não-ser [...] A limpeza e a exclusão dos resíduos são uma (re)colocação em ordem da cultura como afirmação de seu sistema e de sua classificação (Debary, 2017, p. 107-108).

Atualmente, o conceito de antropologia das perdas assumiu outro sentido a partir das obras de Octave Debary, sem opor “objeto” a “resto”, utilizando as vendas de garagem e as cidades fabris enquanto modelos daquilo que resistiu, transformou-se e pode ser organizado (Debary, 2017). Entretanto, no contexto das primeiras emergências étnicas no Nordeste – protagonizadas por populações como os Fulni-ô e os Pankararu –, os estudiosos buscavam registrar os “resquícios” das práticas culturais e reunir objetos tradicionais em museus e coleções. Consideravam os “remanescentes de índios” resíduos que não sustentavam uma alteridade válida, estando misturados e integrados (Oliveira, 2004).

Nos vários textos publicados, os pesquisadores pouco se dedicaram às condições sociais e de sobrevivência, tanto que não fizeram referências às violências com a mesma ênfase que aos costumes: vestes, bebidas, cânticos e idiomas. Estes sinônimos de maior “pureza” e de “continuidade”, por exemplo, entre os Fulni-ô e os Carniço – etnônimo atribuído aos índios do aldeamento de Ipanema, fundado às margens do rio homônimo em meados do século XIX (Bezerra, 2020). Assim, o Yathê os aproximava de uma historicidade linguística, pois

O yathê é uma língua monossilábica e aglutinante, que conserva admiravelmente muito da sua pureza primitiva. A maneira rápida e a característica de ordenar, a custa dos próprios elementos, a palavra estranha, fecha a porta, na frase do padre Lemos Barbosa, à invasão linguística, ‘que na língua popular começa com o vocabulário’. Por exemplo: otxáitoa, homem branco, significa ‘o que possui machado’. Mas, nem por isso o yathê deixa de ser uma língua relativamente avançada, tendo vários modos de formação do plural e adjetivos que flexionam na concordância com o substantivo, - o que não se vê em inúmeros outros idiomas ou dialetos indígenas. Não resta dúvida de que o yathê pertence, pela sua estrutura gramatical, ao grupo das línguas faladas pelas tribos do phylum Macro-Gê. 9. Os Fulniô formam uma sociedade quase fechada, para o que muito concorrem a impermeabilidade de sua língua e o segredo conservado em torno do ritual

ouricuriano. Isso não significa, todavia, que não estejam eles bastante miscegenizados. Mas, de todos os grupos indígenas do nordeste brasileiro, são os índios de Águas Belas os menos aculturados (Pinto, 1955, p. 186-187).

Nas análises de Estevão Pinto, antropólogo que realizou estudos de campo no território indígena de Águas Belas no ano de 1953, o idioma contribuiu para aqueles índios serem os “menos aculturados” do Nordeste. Encontravam-se misturados, mas mantinham o Yatê, espécie de “ramo de ouro” que os ligava ao tronco Macro-Gê e garantia uma “alteridade sustentável”, diferentemente dos Pankararu, mais intensamente “integrados”. Carlos Estevão de Oliveira, pioneiro nas visitas aos “caboclos de Brejo dos Padres”, ainda em 1935, descreveu que, nas terras do antigo aldeamento,

Além dos ‘Pancararús, há, na aldeia, reminiscência de índios chamados ‘Macarús’, ‘Geripancós’, e ‘Quaçás’ ou ‘Ituaças’. Estes últimos vindos da ‘Serra-Negra’, segundo dizem. A que famílias linguísticas pertenceram os povos reunidos no ‘Brejo’, é assunto que não foi ainda esclarecido. Os vocabulários por mim levantados demonstram a existência de, pelo menos, três dialetos. Como, em geral, todos os nossos caboclos, o povo do ‘Brejo-dos-Padres’ é hospitaleiro e obsequioso, muito embora desconfiado. Os quatro séculos de perseguições que vibram no seu subconsciente explicam, muito bem, essa desconfiança (Estevão, 1942, p. 159).

O intuito da expedição se assemelhava ao das protagonizadas por Estevão Pinto e outros pesquisadores nas décadas seguintes entre os povos de Pernambuco e Alagoas. As violências continuam esparsamente descritas, mesmo que genericamente reconhecidas pelo autor através dos impactos “da lâmina de chumbo da pseudo-civilização com quatro séculos de espessura”⁵⁹. Tradições foram minuciosamente retratadas, embora o histórico linguístico da população fosse “impreciso”, restando simplesmente “dialetos”. Em comparação à dos Fulni-ô, a história dos Pankararu parecia “menos precisa”, uma vez que o idioma não se fazia presente.

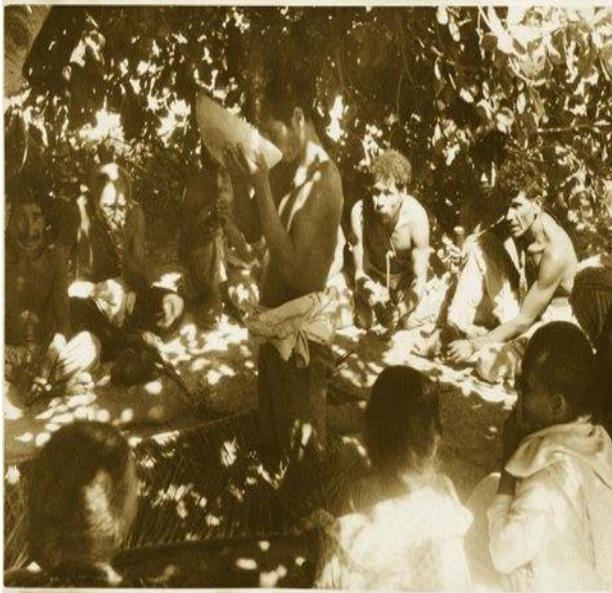
Apesar das definições próprias à Antropologia de meados do século XX (Oliveira, 2004), as atividades de Carlos Estevão e Estevão Pinto contribuíram para a visibilidade das comunidades a nível nacional, de modo que os reconhecimentos Fulni-ô e Pankararu ocorreram, respectivamente, durante as décadas de 1920 e 1940 com a instalação de Postos Indígenas (PIs), uma política de integração e tutela⁶⁰ do Sistema de Proteção aos Índios (SPI) (Bezerra, 2020; Arruti, 1996). Entretanto, o mesmo reconhecimento não foi bem recebido pela sociedade envolvente, que continuou a considerá-los meramente caboclos e as tradições sinônimos de remanescentes (Silva, 2017). A perspectiva do resquício, presente nos registros

⁵⁹ Ver Estevão (1942, p. 166).

⁶⁰ Criado em 1910, o SPI se propunha a tutelar os povos indígenas e gradualmente integrá-los à sociedade nacional. A criação dos PIs era parte do processo de reconhecimento das populações Ver: Ferreira (2020).

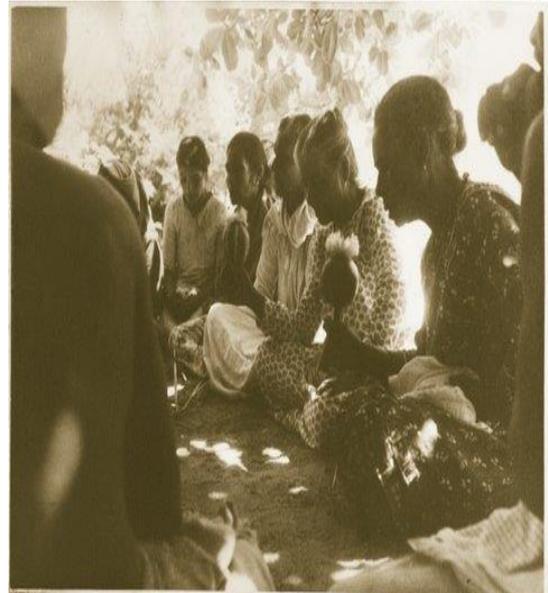
de Carlos Estevão, Estevão Pinto, Hildebrando de Menezes e Mario Melo, recebeu ênfase nos discursos populares em detrimento ao protagonismo indígena. As imagens a seguir retratam as práticas culturais registradas à época em Pernambuco.

Imagem 08 – Ritual Pankararu – 1935



Autor: Carlos Estevão de Oliveira
Fonte: Coleção Etnográfica Carlos Estevão

Imagem 09 – Cantoria Pankararu – 1935



Autor: Carlos Estevão de Oliveira
Fonte: Coleção Etnográfica Carlos Estevão

Imagem 10 – Praiás Pankararu – 1935



Autor: Carlos Estevão de Oliveira
Fonte: Coleção Etnográfica Carlos Estevão

As fotografias, produzidas por Carlos Estevão durante sua estada em Brejo dos Padres, retratam diferentes práticas culturais. A cerimônia do “Ajucá”, de consumo de bebidas rituais e a cantoria de torés, minuciosamente explicadas pelo antropólogo, que as acompanhou com anuência dos indígenas⁶¹. Na imagem 10, os praiás utilizam os maracás para abençoar uma criança, prática comum entre os povos de Pernambuco e Alagoas (Gueiros, 2020). Os Kalankó “herdaram” tais costumes através das viagens rituais à proporção que frequentavam o aldeamento. Desse modo, assim como se compartilharam saberes, os estigmas também o foram e a imagem historicamente construída do caboclo foi atribuída aos indígenas de Água Branca. Semelhante aos Pankararu, não detinham idioma, tão pouco andavam “nús”, e apenas conheciam as tradições de seus ancestrais.

Mesmo que ambas as populações fossem consideradas caboclas, devido às características culturais por alguns chamadas “resquícios”, por outros “macumba”, o reconhecimento dos Pankararu ocorreu na primeira metade do século XX. No Alto Sertão de Alagoas, o mesmo processo se iniciou apenas na década de 1990, seja porque os Kalankó se encontravam invisibilizados, seja porque não havia indivíduos interessados na realidade local⁶². Antes do ressurgimento ou emergência étnica eram denominados, quando relacionados às tradições, “caboclos da gangorra”, alusão ao termo comum na região e ao sítio Gangorra, onde trabalhavam alguns indígenas (Herbetta, 2011).

Essa nomenclatura se associava ao silenciamento, visto que descaracterizava os indígenas. Contudo, foi reelaborada ao passo que assimilaram aspectos do ambiente e os resignificaram – por exemplo, o silêncio resultado das violências e também uma tática de sobrevivência e resistência (Certeau, 1998). Portanto, o caboclo se encontra em diversos detalhes da cosmologia Kalankó⁶³, não exclusivamente entre as memórias acerca da violência, evidenciam os trechos de toré a seguir:

Foi naquela mata!
O caboclo vem de lá!
(cantador 2x)

Ele vem pro terreiro!
vestido de caroá!
(participantes 2x)

O le i lei a he!
O lehe hei o há!

⁶¹ Estevão (1942, p. 165).

⁶² Apesar das visitas do CIMI e de alguns curiosos, até 1998, não havia uma grande repercussão sobre a realidade dos indígenas de Água Branca. Apenas nos anos seguintes o fluxo de interessados aumentou, contribuindo para o processo de reconhecimento.

⁶³ Ver quadro elaborado por Herbetta (2005, p. 96).

(complemento)⁶⁴

O evento em que foi cantado o toré acima ocorreu durante a novena de Santa Cruz do Deserto, em maio de 2005. Ritmado através dos maracás, prolongou-se por cerca de sete minutos e na letra, dividida em pequenas estrofes cantadas pelo responsável e pelos demais participantes, o caboclo aparece enquanto espécie de autoafirmação, uma vez que “vem pro terreiro vestido de caroá”, a veste dos praiás. Os presentes cantaram o complemento, constituído por expressões do “idioma” Kalankó⁶⁵ e compactuam com a narrativa (Herbetta, 2005). À vista disso, a formação histórica da imagem do caboclo, desde a extinção dos aldeamentos e os discursos, e as especificidades atribuídas a este – mistura e resquício – foram convertidas em uma sobrevida às tradições vindas de Pernambuco.

Desse modo, propomos um protagonismo dos Kalankó à medida que ressignificaram imagens e discursos e os adaptaram à sua realidade na zona rural de Água Branca, tática parte das “mil práticas” pelas quais se reapropriaram cotidianamente dos espaços (Certeau, 1998). Não pensamos esse movimento no sentido de confronto direto com o silenciamento, mas numa perspectiva de ações diárias de resistência. As informações presentes nas memórias e torés são exemplos: a imagem do caboclo teve novos significados atribuídos, uma resistência tensionada pelos conflitos, todavia marcada por autonomia, semelhante a proposta de Alarcon (2013), que compreende a ação de resistir para além da

[...] definição estrita na qual esta é associada tão somente a episódios de confrontação aberta protagonizados por grupos subordinados, seja com o emprego de armas ou por meio de outras estratégias de luta. O apelo (justificado) exercido por processos dessa natureza não deve encobrir, na análise, as ‘formas cotidianas’ de resistência (Alarcon, 2013, p. 16).

Por isso a necessidade da análise da complexa formação do caboclo e a que contextos se vincula. Grupos da sociedade envolvente e intelectuais, conforme descrevemos, contribuíram para a consolidação do termo de forma pejorativa e oposta às ressignificações em diferentes momentos históricos. Os indígenas, em caminho contrário, resistiram assimilando o conceito e o alterando. Aprofundaram a resistência antes do envolvimento nos movimentos indígenas, intensificado após 1998 no contexto que evidenciaram seu lugar social “marginalizado”, próximo ao protagonismo defendido por Gohn (2022), baseado em ações sociais coletivas para viabilizar demandas.

⁶⁴ Cântico registrado pelo antropólogo Alexandre Ferraz Herbetta em maio de 2005, durante a Novena de Santa Cruz do Deserto. Disponível nas Amostras dos Gêneros Musicais Kalankó em CD, acervo pessoal do pesquisador.

⁶⁵ Conjunto de termos e expressões idiomáticas relacionadas aos torés e outros cânticos religiosos que formam uma espécie de vocabulário Kalankó, indispensável ao processo identitário. Ver: Herbetta (2006).

Tratava-se, ao menos até os anos 1980, de protagonismos e resistências silenciosas diante das perseguições às práticas culturais. Além das letras de torés, outras expressões religiosas apresentavam espécies de “disfarces” das tradições indígenas em meios aos costumes do catolicismo popular. Por exemplo, os trechos reproduzidos na promessa de dona Enedina, senhora Koiupanká que realizava anualmente uma romaria ao cruzeiro localizado próximo ao terreiro da aldeia em Inhapi, retratam o elemento indígena em meio às penitências:

Pelo sinal da cruz do nosso senhor, nosso Jesus, em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, amém. Viva Deus pai. Viva! O primeiro encanto. Viva nosso senhor Jesus Cristo! Viva! O Segundo encanto. Viva o divino espírito santo, que é o terceiro encanto. Viva toda a romaria que aqui está! Viva! Viva nossa mãe virgem rainha do céu Maria! Viva! Viva nosso padrinho çio! Viva! Viva a divina Santa Cruz! E Viva os índios da Koiupanká! Viva! E viva a todo mundo que tá trabalhando aqui! Em nome do pai, do filho, do espírito santo, amém⁶⁶

A trindade cristã é associada aos encantos, comuns ao universo religioso dos Kalankó e demais povos da região e sinônimos dos encantados, representados pelos praiás. Santa Cruz, Padre Cícero e os Koiupanká são “postos” na mesma narrativa em função das experiências históricas de contato, seja nos aldeamentos, seja no silenciamento do século XX. O resultado desse processo foi uma condição em que

Apesar de conhecidos como caboclos também no senso comum da sociedade, e nos lugares onde existiram antigos aldeamentos e, terem essa caboclicização justificada em diversos estudos regionais, o caboclo permaneceu índio, questionando as visões preconceituosas, as teorias explicativas do desaparecimento indígena (Silva, 2003, p. 43).

Nesse sentido, os rituais, considerados “de caboclos” durante a “caboclicização” concomitante ao silenciamento (Silva, 2003), contribuíram para a “permanência” da identidade indígena. Atribuíram-se novos significados a elementos externos ao meio interétnico e o desaparecimento, proposto nas teorias antropológicas do século XX, não se confirmou, dado que gradualmente se organizaram e “ressurgiram”. As descrições de Carlos Estevão e outros, conforme afirmamos, contribuíram no processo, mesmo que suas perspectivas enfocassem descobertas arqueológicas e linguísticas em detrimento da realidade social e do histórico de violência. Até o ano das palestras publicadas em 1942,

[...] existia apenas um posto do Serviço de Proteção ao Índio no Nordeste, atuando junto aos fulni-ô de Águas Belas desde 1928, mas Carlos Estevão relata a existência de pelo menos mais três grupos e sugere que poderiam existir outros. De fato, até

⁶⁶ Entrevista presente no etnodocumentário As promessas de Dona Pedrina e Dona Enedina, produzido por Siloé Soares de Amorim. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j8Q7d3uunO0> Acesso em 30 de junho de 2018.

que a próxima década se encerrasse, surgiriam além dos quatro já citados, outros oito grupos mobilizados pelo reconhecimento de sua identidade indígena, aos quais vieram se somar ainda outros, surgidos nas décadas de 70, 80 e 90. A palestra de Carlos Estevão é, pois, um momento de inflexão no Nordeste, que dá início a um rápido e tumultuado processo de revitalização de tradições e invenção cultural e que fez do Nordeste, hoje, uma importante região se tratando da presença indígena (Arruti, 1995, p. 58-59).

A publicização do “Ossuário da ‘Gruta-do-Padre’ em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes Indígenas do Nordeste” expôs a existência de outros grupos além do Fulni-ô. Caracterizou-se, apesar da definição remanescentes, um momento de inflexão nas emergências étnicas, que se ampliaram na segunda metade do século XX. Desse modo, não classificamos os escritos antropológicos analisados enquanto “bons” ou “ruins” para as populações, e sim buscamos medir seus impactos nas realidades Pankararu – no caso, a influência no processo de reconhecimento – e de povos como o Kalankó através da imagem do caboclo que difundiram e a visibilidade que proporcionaram.

Na zona rural de Água Branca, a imagem em questão era reforçada “[...] a partir de estigmas como ‘índios podres’ ou ‘comedores de calango’, sinais que depois vieram a ser transformados em emblemas de identidade com a reversão dos valores negativos a eles agregados”⁶⁷. Logo, a população do município descaracterizava a sobrevivência dos indígenas e a associava a estigmas pejorativos: podres e comedores de calango. Se questionados sobre aqueles anos, anciãos confirmam certa exclusividade na dieta: “Só, só caboclo mesmo, outro não comia, não senhor. Só come a gente e não come hoje em dia porque acabou-se tudo”⁶⁸, narrou o indígena José Antônio em entrevista, afirmando sua identidade a partir da dificuldade vivenciada no passado. A narrativa compõe a emergência étnica ocorrida quando se apresentaram publicamente na busca pelo reconhecimento (Amorim, 2017). A violência, a fome e a dieta particular se transformaram em elementos da identidade, “traços” responsáveis por memórias e testemunhos (Candau, 2016).

Portanto, o conceito de caboclo se construiu ao longo dos séculos XIX e XX, impactando a realidade dos Kalankó e de outras populações. Semelhante aos indígenas que “reavivaram” memórias da violência enquanto testemunhos da identidade nos reconhecimentos, setores contrários também o fizeram, revisitando a narrativa do caboclo e da mistura na tentativa de deslegitimar o processo e retardar a possibilidade de demarcação territorial (Santos, 2019). Havia, pois, conflitos de imagens em Água Branca: de um lado os

⁶⁷ Relatório Antropológico de Identificação Étnica do grupo Kalankó (AL). São Paulo: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2003. p. 29. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-de-identificacao-etnica-do-grupo-kalanco-al> Acesso em 10 de março de 2019.

⁶⁸ Ibid, p. 55.

Kalankó e suas ressignificações e de outro, defensores da inexistência do grupo étnico, argumentando ser um conjunto de “caboclos sertanejos”, remanescentes.

O Estado brasileiro se incluiu no conflito à proporção que a concepção de “[...] ‘caboclo’ não pode ser lida como um ‘abandono da condição de indígena’, mas simplesmente como produto de um regime político que não oferece espaços nem reconhece direitos aos que venham a explicitar sua condição étnica (Silva, 2017, p. 21). O SPI e a FUNAI, sua sucessora a partir de 1967, representavam a omissão dos órgãos oficiais às condições dos indígenas do Nordeste, um silenciamento⁶⁹ que negava o reconhecimento aos que não apresentassem o toré e demais diacríticos da identidade indígena – pinturas corporais, artesanatos, plumagens etc. – (Mura, 2012; Peixoto, 2018).

Conseqüentemente, o discurso acerca dos remanescentes se manteve nas políticas públicas e posicionamentos oficiais, que ignoravam as populações do Alto Sertão de Alagoas até meados da década de 1990 (Silva, 2017). Os Kalankó, em oposição a isso, organizaram-se e, considerados ainda caboclos, expuseram uma identidade particular em Água Branca, mobilizando parentes não reconhecidos – os povos Katokinn, Karuazu e Koiupanká iniciaram processo semelhante nos anos seguintes (Amorim, 2017) – e recebendo o apoio de alguns já reconhecidos, como os Xukuru-Kariri, os Pankararu e os Karapotó.

2.3 - Indígenas emergentes com imagens públicas

Caboclos quando associados aos rituais tradicionais oriundos das relações históricas estabelecidas com o aldeamento de Brejo dos Padres e os Pankararu, os Kalankó, apesar das perseguições motivadas pelas práticas culturais “estranhas” a setores da sociedade água-branquense, estenderam o processo de resistência cotidiana ao ponto de iniciarem, na década de 1990, a sua própria emergência étnica, um fato social “[...] característico do lado indígena do Nordeste [...], abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (Oliveira, 2004, p. 20-21). As mesas de trabalho, íntimas e realizadas às escondidas nas residências para curas e orientações, e os torés, ocorridos na Caatinga, passaram a representar uma espécie de identidade pública, uma clara oposição ao silenciamento, vigente desde a chegada das primeiras famílias vindas de Pernambuco (Arruti, 1996).

⁶⁹ Ao “ignorar” manifestações dos povos indígenas em questão, uma espécie de silenciamento oficial se instaurou nas políticas públicas. A FUNAI considerava os povos do Nordeste misturados e em diferentes níveis de integração com a sociedade não indígena, seja nas relações de trabalho, seja nos vínculos parentais, “reforçadores” da “inexistência de índios na região”. Ver: Rocha (2020).

A festa de ressurgimento, evento organizado com o apoio de organizações como o CIMI em 1998, rompeu publicamente o silêncio e expôs uma imagem dos Kalankó enquanto segundo grupo étnico diferenciado no Alto Sertão de Alagoas, já que os Jiripankó foram os primeiros, no ano de 1992 (Peixoto, 2018). A resistência diária marcada pelas ressignificações e silêncios táticos foi complementada por uma outra, pública e que converteu os “sertanejos invisíveis” ou “caboclos remanescentes” em “índios emergentes”, nova categoria, que acarretou mobilizações e possibilidade de demarcação territorial, temida pelas elites latifundiárias de Água Branca (Gohn, 2022).

Nesse sentido, essa inflexão na história Kalankó, tão distinta das condições descritas nas páginas anteriores sobre o sertanejo ou o caboclo, causou um ápice nas violências, pois ameaçou a hegemonia de grupos influentes no município, cientes do processo ocorrido entre os Jiripankó e outras populações próximas, como os Tupinambá, de Olivença/BA; os Kantaruré, de Glória/BA; os Tumbalalá, de Curaça/BA; os Tingui-Botó, de Feira Grande/AL; os Karapoto, de São Sebastião/AL; e os Pipipan, de Floresta/PE⁷⁰. Povos que iniciaram o processo de reconhecimento naquela década e o obtiveram a partir de manifestações e apoio mútuo, uma vez que

No caso dos povos ressurgidos em questão, esse processo se inicia a partir de três momentos particulares: seu auto-reconhecimento e aceitação de sua identidade como índio; sua apresentação como tal por seus descendentes, para a sociedade local, regional e, principalmente, para a FUNAI; e, finalmente, sua inserção social como indígena em diversas instituições e setores da sociedade brasileira e internacional, assumindo as características sócio-psico-culturais-religiosas e políticas de ser índio ‘ressurgido’, frente a outros povos. Isso implica, consequentemente, em dar continuidade a essas relações mantendo diferentes vínculos interétnicos, agora não propriamente como parente ou descendente e, sim, como uma etnia diferenciada, que necessita de apoio e conchavos para seguir existindo e mantendo a prática do resgate, numa primeira instância, do processo de ressurgência e afirmação étnica (Amorim, 2003, p. 27).

O apoio entre as populações se tornou possível à medida que as reconhecidas e as em processo protagonizaram visitas, manifestações, argumentações⁷¹ e demais formas de assistência aos parentes, como passaram a definir outros indígenas, independente de vínculos sanguíneos (Peixoto, 2018). No primeiro momento, os Kalankó se auto reconheceram, convertendo os estigmas da violência em símbolos da identidade, conforme o fizeram com a necessidade de alimentar-se do calango, antes característica pejorativa dos “caboclos

⁷⁰ Povos Ressurgidos: renascendo das cinzas. *In*: Porantim. Brasília, março de 2001. p. 19. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq=armazemmemoria.com.br&pagfis=331> Acesso em 24 de dezembro de 2019.

⁷¹ Discursos em apoio aos parentes em processo de reconhecimento. Ver o proferido pelo indígena Sebastião dos Santos na reportagem publicada pelo O Jornal em 28 de julho de 1998.

comedores de calango”⁷² e na emergência detalhe importante de uma experiência histórica ímpar e ancestralmente vinculada ao aldeamento de Brejo dos Padres através de famílias fugidas de perseguições e de viagens rituais (Herbetta, 2011).

Com isso, ampliaram a ressignificação de elementos que ocorrera desde a formação do aldeamento próximo ao Rio São Francisco, e tomaram os trabalhos de mesa enquanto propriamente indígenas, assim como os torés conhecidos nas viagens rituais (Arruti, 1996). Nesse contexto, afastaram-se dos estereótipos do sertanejo, visto que eram “eticamente diferenciados” devido aos rituais e ao histórico de relações com os indígenas de Pernambuco, reconhecidos desde 1942, não sendo “Hércules quasímodos” ou “meros trabalhadores” nas fazendas da região, embora sobrevivessem em meio à Caatinga e utilizassem versões ressignificadas dos termos nos rituais (Herbetta, 2006).

No segundo movimento, proposto por Amorim (2003), iniciaram a organização interna na tentativa de ampliar a exposição e se inserir na trama das emergências, protagonizadas pelos Jiripankó e populações apresentadas. Contataram vizinhos indígenas de Pariconha, organizações como o CIMI e políticos locais simpatizantes à causa dos “caboclos da gangorra”, conforme ainda eram conhecidos, e propuseram a “grande festa”, realizada em julho de 1998. No evento, as imagens do caboclo e do sertanejo foram publicamente contestadas. Sobre elas, não as pensamos enquanto uma “mudança” no status histórico Kalankó, embora as tenhamos apresentado em uma dada “ordem”: sertanejos invisíveis durante a maior parte do século XX e caboclos quando associados a determinadas práticas culturais. Ambas, “criadas” a partir do imaginário e preconceitos locais e regionais nutridos por questões políticas e narrativas generalizantes (Albuquerque Júnior, 2011), foram questionadas no evento e as manchetes jornalísticas o denominaram: “Kalancós: uma tribo se revela”, atribuição publicada no periódico maceioense O Jornal, cujo texto

[...] anuncia a “revelação” dos Kalancó para a sociedade em geral com a execução de uma grande festa que contou com a participação de outros índios do estado, políticos locais, imprensa, vizinhos não-índios e membros da comunidade da Universidade Federal de Alagoas. A nota de capa ainda acentua a origem Pankararú desses índios e o seu empenho político em serem incluídos na lista dos grupos indígenas assistidos pelo Governo Federal através da FUNAI⁷³

A equipe enviada ao Alto Sertão acompanhou a apresentação dos Praiás Kalankó e registrou a atividade, que reuniu curiosos, políticos, intelectuais vinculados à Universidade

⁷² Relatório Antropológico de Identificação Étnica do grupo Kalankó (AL). São Paulo: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2003. p. 12. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-de-identificacao-etnica-do-grupo-kalanco-al> Acesso em 10 de março de 2019.

⁷³ Ibid, p. 30.

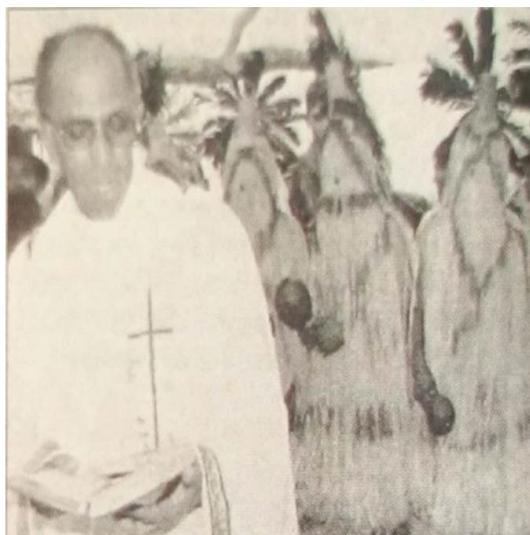
Federal de Alagoas (UFAL) e representantes da FUNAI e de organizações civis, interessados nos indígenas descendentes dos Pankararu e que “se revelaram” à sociedade em geral. A presença de outros povos foi descrita na publicação, depois transformada em subsídio para o relatório produzido pelo antropólogo Hugo Maia de Andrade, estes foram os Jiripankó nas figuras do pajé Elias Bernardo da Silva e o então cacique Genésio Miranda da Silva, que apoiaram a reivindicação dos parentes de origem comum⁷⁴. As imagens a seguir, oriundas da reportagem, expressam ângulos do importante ocorrido.

Imagem 11 – Praiás Kalankó – 1998



Fonte: Acervo do AVAL

Imagem 12 – Padre e Praiás – 1998



Fonte: Acervo do AVAL

Imagem 13 – Missa na Grande Festa do Ressurgimento – 1998



Fonte: Acervo do AVAL

⁷⁴ Tanto os Jiripankó quanto os Kalankó são descendentes de famílias vindas do aldeamento de Brejo dos Padres durante os séculos XIX e XX.

Os praiás se apresentaram ao público e, após algumas atividades, realizou-se uma missa. Diversos detalhes faziam referência à ancestralidade Kalankó: as vestes dos praiás, os chapéus de palhas de Ouricuri e os torés, elaborados ao longo das décadas e expostos como testemunhos dos “índios encantados” que acabavam de “se revelar”⁷⁵. A Igreja Católica esteve no evento por meio do religioso convidado, uma representação do catolicismo existente entre os indígenas e do apoio do CIMI, organização criada ainda na década de 1970 com

[...] uma consciência política sempre ligada às causas políticas e econômicas dos indígenas, o CIMI, no decorrer de toda a sua história assumiu um caráter militante que prevalece em seus documentos, relatórios, encontros e assembleias, ligando a prática do diálogo antes à reestruturação das comunidades e à necessidade de protagonismo dos indígenas. [...] Também o envolvimento do órgão com os povos indígenas foi se dando aos poucos, na medida em que o Conselho ia clarificando sua posição contra um assistencialismo paternalista, primando mais pelo que seria chamado posteriormente de “protagonismo indígena” (Simões, 2010, p. 48)

Ramificação da ação missionária católica, o Conselho apoiou a mobilização, subsidiando parte do evento e o divulgando a instâncias interessadas no movimento social. Assumindo um posicionamento distinto da FUNAI, incentivou o protagonismo Kalankó no processo de reconhecimento, ação que “firmou” vínculos vigentes até o tempo presente e, em algumas circunstâncias, mais “firmes” que os mantidos com o Órgão estatal⁷⁶. O jornal *Porantim*, mantido pelos missionários, divulgou texto que retratava o acontecimento no interior de Água Branca:

Quase cinco séculos após a colonização do Brasil, mais um povo indígena é localizado. O grupo foi identificado pelo Cimi no município de Água Branca, em Alagoas. Os Kalankó formam uma comunidade que, há quase 31 anos, habita uma das regiões mais secas do estado. De acordo com o índio Antônio Severo dos Santos, os Kalankó são um subgrupo do povo Pankararu, que vive no município de Tacaratu, estado de Pernambuco. A comunidade mantém ritual, cultura e artesanato próprios. Segundo contam os índios, eles teriam fugido de perseguições. Assim como a maioria dos povos da região, durante vários anos, este povo teve que negar a identidade étnica para sobreviver. Agora que foram localizados, querem seu reconhecimento pela Funai. Em junho deste ano, a Funai contactou o grupo de isolados no Acre. Na Bahia, os Tumbalalá e, no Ceará, a comunidade indígena Jenipapo Kanindé, já pediram reconhecimento étnico e demarcação de suas terras. Em Minas Gerais, os Kaxixó lutam pela aprovação do laudo antropológico que comprova a sua existência e a tradicionalidade de seu território⁷⁷

⁷⁵ Kalankós: uma tribo se revela. *In*: O Jornal. Maceió, julho de 1998. p. 4-5. Disponível no acervo do Antropologia Visual em Alagoas (AVAL).

⁷⁶ Afirmativa recorrente entre os Kalankó e evidenciada na cobertura jornalística realizada pelo CIMI e nos apoios financeiros concedidos aos indígenas em suas mobilizações e reivindicações.

⁷⁷ Novo grupo indígena é localizado no Nordeste. *In*: *Porantim*. Brasília-DF, agosto de 1998. p. 14. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=2915> Acesso em 10 de março de 2019.

O teor da reportagem difere da publicada pelo O Jornal, dois meses antes na capital, Maceió, em virtude dos públicos a que se destinavam os periódicos e das redações responsáveis⁷⁸. A narrativa do noticiário maceioense enfatiza certo exotismo da realidade Kalankó: “índios encantados”, “vivam escondidos”, “tribo se revela”, uma vez que visava sensibilizar a população em geral sobre a condição daqueles sujeitos, instigando a venda das edições. O Porantim, numa perspectiva diferente e que manteve nas décadas seguintes, defendia um certo protagonismo indígena (Simões, 2010; Silva, 2018), sensível às condições históricas e à atuação dos próprios missionários, que teriam “identificado” o grupo no município. Na edição publicada, destacou-se a relação com Brejo dos Padres e se inseriu os Kalankó na rede das emergências étnicas, uma vez que sua condição seria semelhante à dos Tumbalalá, de Curaça/BA; dos Jenipapo Kanindé, de Aquiraz/CE e dos Kaxixó de Martinho Campos/MG, algo que intelectuais, como Siloé Amorim, defenderam (Amorim, 2003).

Uma semelhança entre as duas publicações, apesar dos contextos distintos de produção, é o lugar social em que os indígenas são postos. Publicamente, não fazem alusão a sertanejos ou caboclos, e sim índios, mesmo que de uma forma exótica como faz O Jornal ao afirmar que pertenciam a uma “tribo escondida” (Herbetta, 2011). Tratava-se de uma imagem pública marcada pelo evento e os detalhes da sua realização, que se fizeram presentes nas mobilizações promovidas nos anos seguintes. Portanto, os “caboclos da gangorra” ou os sertanejos que trabalhavam nas obras da SUDENE em condições insalubres durante as décadas de 1970 e 1980 passaram a ser índios em processo de reconhecimento, uma nova condição, desejada pelos sujeitos emergentes do silêncio e que se opunham definitivamente ao silenciamento, conforme o texto jornalístico:

A existência da tribo descendente dos pernambucanos Pankararus, foi noticiada com exclusividade pela equipe de O Jornal. A reportagem publicada foi o ponto de partida para o reconhecimento da tribo. José Heleno⁷⁹ passou alguns dias na região recolhendo material para o documento, que deverá ser enviado, ainda esta semana, à presidência da Funai, em Brasília, para que sejam tomadas as providências necessárias para que a aldeia seja reconhecida e tenha toda a assistência dada às outras do País. Os Kalankós serão a sexta tribo do Estado. O administrador afirmou ainda que está se organizando, junto com representantes de todas as tribos do estado, para conseguir a liberação das passagens solicitadas pelos índios para fazer um protesto em Brasília contra a demora no envio de recursos para a infraestrutura das aldeias. Em reunião na semana passada com o administrador da Funai em Alagoas, Luiz Gonzaga Filho, ficou acertada a negociação das passagens. As tribos deverão

⁷⁸ O periódico Porantim foi criado para associados interessados nas questões indígenas. *In*: CIMI. Disponível em: <https://cimi.org.br/jornal-porantim/#:~:text=O%20Porantim%20%C3%A9%20o%20jornal,significa%20remo%2C%20arma%2C%20mem%20B3ria.&text=Sob%20o%20olhar%20conivente%20do,viol%C3%Aancia%20e%20ofensiva%20contra%20direitos>. Acesso de 01 de outubro de 2022.

⁷⁹ Administrador substituto da FUNAI em Alagoas no contexto da Grande Festa do Ressurgimento Kalankó.

se reunir ainda esta semana, sem local definido, para discutir como será feita a mobilização. Eles querem recursos para a compra de equipamentos (maquinário e veículos) para o trabalho no campo.⁸⁰

Com uma publicidade oposta às imagens do sertanejo e do caboclo, tão reproduzidas no município de Água Branca, os Kalankó se inseriram nas mobilizações organizadas pelos demais povos reconhecidos no estado, que, naquele contexto, eram o Xukuru-Kariri; o Wassu Cocal; o Kariri-Xokó; o Tingui-Botó; e o Jiripankó (Peixoto, 2018). O “aval” desses era importante ao processo, sobretudo o dos Jiripankó e dos Pankararu, grupos relacionados historicamente. Além disso, o apoio das demais populações era indispensável à legitimidade da apresentação, consolidada como Grande Festa do Ressurgimento.

A visibilidade perante a FUNAI, os povos e a população em geral, causada pela circulação das matérias jornalísticas, além de impulsionar a reivindicação, garantiu certa “segurança” diante da violência e das ameaças que se intensificaram. O pajé Antônio Francisco⁸¹ relembrou as etapas vivenciadas na “peleja pelo reconhecimento”:

E a partir do dia 25 de julho de 98 a gente foi... a gente no processo de reconhecimento. Ai quando foi no dia 13 de outubro do mesmo ano foi a minha primeira reunião em Maceió, no Bairro Jacintinho. Fui convidado da APOINME e do CIMI, pra quê? Pra... já pra pedir apoio das liderança que já convergimo de muitas e pessoas já reconhecidos, oficializado né. Como ai os Karapotó, Wassu, todo... Tingui Botó, os Xukuru, todos os que já tinham suas documentação reconhecida. A primeira reunião foi para isso, foi o encontro das liderança reconhecida do estado pra ver a reação das liderança se nos aceitava como companheiro. Que a gente podia ir com esse processo a frente se tivesse o reconhecimento das liderança, que já convivia no estado de Alagoas, um processo assim de qualquer a jeito a pessoa meter as cara dos outro não. Isso foi preciso... Esse reconhecimento o apoio de todas as lideranças de Alagoas. Outra vez em 2000, em 2000 foi que eu fui em Pankararu na casa de um Cacique pedir um apoio também que como a gente é descendente da aldeia histórica lá na região, tinha que passar lá, pedindo apoio, mas isso a gente aqui no estado já tava já dando uma certa assistência, a FUNASA já tava dando uma certa assistência. Ai, através de dos outros, tirava um pouquinho de recurso de um e de outro e fazia um montantezinho ali que dava pra ir dando um pequeno assistência na gente (Santos, Antônio, 2021).

Organizados, enviaram o pajé a reuniões em Maceió. Assim, participaram das mobilizações indígenas e firmaram a parceria com o CIMI e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), em função da “aprovação” das lideranças, que os “aceitaram”. O ancião enfatiza ainda o apoio dos Pankararu, pois se deslocou à residência de um cacique para solicitá-lo. Afinal, argumentavam que, se os Kalankó se originaram em Brejo dos Padres, o reconhecimento

⁸⁰ Kalankós: uma tribo se revela. *In*: O Jornal. Maceió, julho de 1998. p. 4-5. Disponível no acervo do Antropologia Visual em Alagoas (AVAL).

⁸¹ Entrevista concedida ao indígena Rodrigo Santos da Silva em 19 de maio de 2021. Transcrição de Vinícius Alves de Mendonça.

Pankararu era indispensável ao processo realizado pelos Jiripankó, seis anos antes, e pelos Karuazu, Katokinn e Koiupanká, nos anos seguintes ao evento Kalankó (Santos, 2018; Amorim, 2017). A assistência da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) também passou a existir na comunidade, que, à época, contava apenas com algumas poucas residências de alvenaria ou construídas no modelo “pau a pique” (Santos, 2018).

A sobrevivência Kalankó se assemelhava a de outros povos, o que contribuiu para a definição enquanto “emergentes” e implicou processos internos e externos ao grupo. Entre estes, as aparições públicas eram os principais, com a finalidade de demarcar o lugar social e assegurar o reconhecimento à medida que a visibilidade expunha os aspectos culturais e sobretudo o histórico de formação da comunidade. Já os internos caracterizavam a definição de lideranças e a coordenação para viabilizar as mobilizações, segundo o pajé expressou ao lembrar que dos recursos de “um e de outro” se formava um “montantezinho”, financiador dos custos. Foi necessário, ainda, definir uma espécie de critério para o pertencimento étnico, algo que os vizinhos Jiripankó protagonizaram quando

A formalização do pedido de reconhecimento étnico, apoiado por outros grupos indígenas de Alagoas, também vítimas da extinção dos seus aldeamentos, levou os Jiripankó a criar uma regra própria de pertencimento onde o indivíduo precisava comprovar descendência a José Carapina aos seus descendentes (Peixoto, 2018, p. 53).

Outrora também considerados sertanejos e “caboclos do Ouricuri”⁸² – devido aos coqueiros ouricuri (*Syagrus coronata*) existentes na localidade –, os indígenas de Pariconha, descendentes daqueles vindos de Brejo dos Padres a partir de José Carapina⁸³, estabeleceram o vínculo parental com os núcleos Gabão, Cristove, Pebas e Caipira enquanto elemento norteador do pertencimento étnico. Os Kalankó, em modelo semelhante, consideraram a descendência das famílias Higino e Severo diacrítico de indianidade, bem como assentaram a identidade nas práticas culturais, cuja “[...] música é o pivô que liga a mito-cosmologia a alguns outros domínios tipicamente artísticos, especialmente à dança. Algumas outras pessoas da região, também ligadas às famílias originárias dos aldeamentos missionários, se identificam e são classificadas, porém, como não-índias” (Herbetta, 2006, p. 14).

⁸² Epíteto atribuído aos Jiripankó antes do reconhecimento oficial ocorrido em 1992, semelhante ao relacionado aos Kalankó, também aludia a uma espécie de “resquício” da identidade indígena e à prática rituais “caboclas” (GUEIROS, 2020).

⁸³ Primeiro indígena a chegar à zona rural do à época Distrito de Pariconha, pertencente ao município de Água Branca, vindo do aldeamento Brejo dos Padres, segundo as narrativas. Estabeleceu-se em uma pequena propriedade pertencente a um fazendeiro e, após diversas tramas, adquiriu a propriedade das terras que originaram a aldeia Ouricuri e adjacências Ver: Mendonça (2023).

A descendência foi atrelada ao universo cultural na construção da identidade diferenciada e a música, um dos principais elementos, contribuiu no contraste durante os torés, protagonizados na festa do ressurgimento e em mobilizações posteriores, pensadas na

[...] nova ‘visão’ dos movimentos sociais pós anos 1960 [que] passava por uma ênfase nos movimentos enquanto ‘política por outros meios’, encarando-os como esforços coletivos no sentido da prossecução de determinados interesses através de estratégias inteligíveis e apontando a objetivos racionais. Para compreender os movimentos, não era preciso fazer a psicanálise dos participantes, mas sim explicar como o surgimento e o desenvolvimento de um dado movimento estavam relacionados com as oportunidades, as ameaças e os recursos disponíveis para atingir os respectivos fins (Gohn, 2014, p. 83-84).

A Grande Festa do Ressurgimento compunha o rol dos processos sociais que eclodiram no final do século XX, uma tentativa de os indígenas realizarem política “por outros meios”, pois a negociação com o Estado, através da FUNAI, encontrava empecilhos no desinteresse do Órgão pelos “índios misturados” – conferindo maior atenção aos “índios puros” do Norte e Centro-Oeste⁸⁴. Ao se associarem a organizações se inspiraram nos povos reconhecidos e que buscavam os direitos previstos na legislação. No indigenismo, denominou-se esse contexto enquanto das emergências étnicas, suscitadas seja pela organização das populações traumatizadas pelas décadas de violência física e simbólica (Bourdieu, 1989), seja pelo cenário favorável após o declínio do regime civil militar instaurado em 1964 e o processo de redemocratização, oportunidade de elaboração da Constituição de 1988, momento em que se

[...] redigiu e aprovou a constituição mais liberal e democrática que o país já teve, merecendo por isso o nome de Constituição Cidadã. Em 1989, houve a primeira eleição direta para presidente da República desde 1960. Duas outras eleições presidenciais se seguiram em clima de normalidade, precedidas de um inédito processo de impedimento do primeiro presidente eleito. Os direitos políticos adquiriram amplitude nunca antes atingida. No entanto, a estabilidade democrática não pode ainda ser considerada fora de perigo. A democracia política não resolveu os problemas econômicos mais sérios, como a desigualdade e o desemprego. Continuam os problemas da área social, sobretudo na educação, nos serviços de saúde e saneamento, e houve agravamento da situação dos direitos civis no que se refere à segurança individual. [...] Os cidadãos brasileiros chegam ao final do milênio, 500 anos após a conquista dessas terras pelos portugueses e 178 anos após a fundação do país, envoltos num misto de esperança e incerteza (Carvalho, 2022, p. 199-200).

⁸⁴ Tidos como mais “puros” em comparação aos índios do Nordeste, afetados pela mistura com o colonizador devido à proximidade do litoral, epicentro do processo iniciado ainda em 1500, recebiam maior assistência da FUNAI. Tratava-se ainda de uma política pública embasada na concepção de Calos Estevão de Oliveira e outros autores, que conferiram a definição de “remanescentes” às populações “aculturadas” e de “pureza” aos grupos que mantinham o idioma próprios e costumes “exóticos”, expressão da “inexistência de mistura”.

Ante a ampliação dos direitos políticos e a redemocratização característica à Carta Magna devido à participação popular nas mais de 100 emendas propostas⁸⁵, o movimento indígena – espécie de síntese dos interesses comuns aos vários povos brasileiros (Alarcon, 2013) – enviou representantes e promoveu assembleias, das quais os Kalankó participaram após o ressurgimento. Nisso, organizaram a comunidade contatando indígenas que a haviam deixado nas viagens de fuga. Antônio da Silva⁸⁶, liderança Kalankó, retornou à Januária após convite do pajé Antônio Francisco e do cacique Paulo Antônio dos Santos, segundo rememorou em entrevista:

Acho que eu tinha aí uns 16 anos, por aí. Aí voltei a estudar, terminei o ensino fundamental e comecei o médio. E foi aí que, como a comunidade começou a ter visibilidade, muito, chegava muito documento, né, pra... e eu era, da comunidade, na época, era o que tinha uma melhor formação escolar. Aí recebi o convite... recebi não, Tonho Preto (Pajé) veio aqui, mais Paulo (Cacique) e disse: ‘Ó, precisamos que você retorne pra comunidade, que nós tamo precisando, agora, de sua leitura lá’. Disse bem essas palavras que ele usa mesmo. E aí eu comecei a frequentar novamente. Mas, assim, na minha estadia lá, o toré, o ritual, era praticado, mas era uma coisa que a gente, quando é pequeno, vê... assim, não sabe, hoje a gente sabe o significado que tem, né. Mas aquilo era uma coisa natural, porque todo mundo praticava (Silva, A., 2020).

A presença dele, em formação na Educação Básica e com certo letramento, era necessária, pois, com a visibilidade, chegaram documentos da FUNAI, parte da burocracia comum ao reconhecimento e às mobilizações indígenas. De acordo com o relato, precisavam da “leitura” de alguém na comunidade, que enfrentava as dificuldades descritas nas páginas anteriores, responsáveis pela baixa escolarização (Dantas, 2021). Conseqüentemente, o entrevistado retornou à aldeia Januária e passou a participar das atividades religiosas, semelhante a outros sujeitos que realizaram a “viagem da volta” – oposta às viagens de fuga, um retorno ao território e à identidade durante o reconhecimento (Oliveira, 2004) – na organização ocorrida antes e após 1998.

Então, os residentes nos sítios Gregório, Januária, Gangorra, Batatal e Quixabeira se articularam; contataram populações reconhecidas e organizações civis; apresentaram-se publicamente; inseriram-se nas relações com demais povos do estado e passaram a frequentar os espaços comuns a estes e a defender um lugar social indígena no Alto Sertão alagoano, com tradições próprias. Escolheram, portanto, o etnônimo Kalankó, uma alusão ao calango e

⁸⁵ A participação popular nos 25 anos da Constituição Cidadã. *In*: Senado Federal. Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/especiais/constituicao25anos/exposicao-senado-galeria/participacao-popular.htm> Acesso em 16 de março de 2021.

⁸⁶ Entrevista concedida a Ericles Silva dos Santos em 10 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://docs.google.com/document/d/1hNvdWDuYdftYXZCX1ZOFp1sjFyv-S7j_/edit?rtmpof=true Acesso em 01 de fevereiro de 2022.

também à denominação atribuída pelos missionários aos reunidos no aldeamento Brejo dos Padres durante os séculos XVIII e XIX:

[...] ‘Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô’, onde cada um desses ‘sobrenomes’ corresponde a uma das outras principais etnias que compuseram historicamente o grupo. A composição desses sobrenomes varia um pouco de depoimento para depoimento, mas o que importa reter é o próprio efeito e significado da existência dessa forma de compor, sob uma mesma unidade, a memória da diversidade (Arruti, 1996, p. 33).

Os Kalankó comprovaram⁸⁷ – por meio das tradições e do apoio advindo de outras populações (Peixoto, 2018) – sua ligação histórica com Pernambuco e legitimaram suas reivindicações ao assumir o etnônimo e se apresentar ao público, difundindo uma imagem indígena nos cenários regional e nacional. Desse modo, participando das mobilizações, inteiraram-se também das discussões próprias aos reconhecimentos e aos relacionamentos mantidos com a FUNAI. Após o “ressurgimento”, solicitaram diversas vezes o envio de um GT para o início da demarcação territorial e a oficialização do reconhecimento. Esta ocorreu em 2003, sob coordenação do antropólogo Ugo Maia de Andrade e outros profissionais que se dirigiram à zona rural de Água Branca e elaboraram o relatório proveniente do contrato de consultoria nº 22/2002/FUNAI.

O documento foi concluído e encaminhado à FUNAI em abril de 2003, após a conclusão dos trabalhos de campo – ocorridos durante os meses de maio e junho de 2002 – e o processo de escrita (Herbetta, 2011). Contudo, entre os dias 15 e 30 de maio do mesmo ano, cerca de um mês após a conclusão do texto por Ugo Maia de Andrade, mais de 47 povos indígenas, incluindo os Kalankó, promoveram o “I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial” com o intuito de fortalecer as reivindicações e criticar características dos processos de reconhecimento, incluindo a produção dos relatórios e a função destes na relação entre indígenas e Estado (Amorim, 2017).

Os Kalankó compactuaram com as discussões promovidas no evento e assumiram um dos *slogans* difundidos: “Nem ressurgidos, nem emergentes, somos resistentes”⁸⁸. O intuito era conferir maior importância à resistência indígena, enfatizando que “A nossa presença vem sendo reafirmada a cada dia, principalmente por nossa capacidade de resistir a toda sorte de

⁸⁷ A apresentação dos rituais e o reconhecimento pelos Pankararu, Jiripankó e outros indígenas formaram uma espécie de “testemunho” com finalidade “comprobatória” segundo buscava a FUNAI.

⁸⁸ “Nem ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”. In: Porantim. Brasília, junho/julho de 2003. p. 8-9. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesqarmazemmemoria.com.br&pagfis=740>.

agressões e massacres impostos pelo Estado brasileiro ao longo de mais de 500 anos”⁸⁹, conforme o documento final que sintetizou os debates e a socialização de experiências das mais de 90 lideranças indígenas presentes (Amorim, 2017), estas parcialmente registradas na fotografia a seguir.

Imagem 14 – I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial – 2003



Fonte: Acervo do Armazém Memória

Ressurgência e emergência, apesar de amplamente utilizados pela sociedade em geral e pesquisadores, foram criticados pelo movimento indígena, uma vez que representavam uma espécie de “imediatismo” no processo de reconhecimento, construído ao longo de décadas ainda durante os silenciamentos e as violências. Desse modo, o ressurgimento Kalankó havia iniciado não com a Grande Festa e sim, anos antes, no cotidiano, característico pelos silêncios e táticas de sobrevivência na relação com não indígenas. A imagem 14 retrata um dos ângulos do evento e as diversas lideranças que acompanharam, durante cinco dias, discussões sobre

[...] os problemas comuns às áreas e povos indígenas no Brasil, principalmente nas regiões Norte e Nordeste. Nos debates, os povos indígenas que participaram desse Primeiro Encontro chegaram à conclusão de que devem ser reconhecidos por sua história de resistência e não mais por uma suposta ressurgência ou emergência étnica, como vinham sendo reconhecidos os índios do Nordeste ou aqueles que foram destituídos de seus territórios e práticas culturais, religiosas, sociais, mas que, apesar de tudo, reapareceram no cenário político do indigenismo institucional, em busca de seus direitos (Amorim, 2017, p. 47-48).

⁸⁹ Ibid, p. 8.

Por isso a importância de reuniões, cujos participantes vindos de diversas regiões do Brasil se encontraram para discutir questões recorrentes e alinhar discursos e reivindicações, a exemplo da crítica aos rótulos emergência e ressurgência. Esse processo de mobilização demonstrou a autonomia do movimento durante assembleias e participações em organizações como o CIMI, a APOINME, o Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI)⁹⁰ e outros exemplos surgidos ou implementados após os sucessivos reconhecimentos ocorridos a partir da década de 1980 (Arruti, 1996). Além de eventos marcados por torés e ocupações – realizados pelos diversos povos, incluindo o Kalankó após 1998 – para demarcar os lugares sociais e intensificar a busca de direitos, previstos em lei, embora não implementados (Gohn, 2022), as discussões fortaleceram os vínculos entre as populações, sobretudo do Nordeste.

Redes de relações se originaram das assembleias, reivindicações e encontros, principalmente os abertos ao público. Assim, conexões ligadas inicialmente às viagens rituais – os laços entre os Kalankó e os Pankararu (Arruti, 1996) – tornaram-se vínculos de apoio político e de fortalecimento étnico entre os povos resistentes em Alagoas: Jiripankó, Koiupanká, Katokinn, Karuazu, Xukuru-Kariri, Kariri-Xokó, Wassu-Cocal e outros, envolvendo mesmo os sem relações históricas próximas ao aldeamento de Brejo dos Padres, caso das populações localizadas no Agreste e litoral do estado. Com o I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial e atividades semelhantes promovidas ao longo dos anos 2000, a rede se ampliou e englobou populações de outras unidades da Federação (Bezerra, 2020).

Portanto, o que se compreende por emergência étnica é um fenômeno complexo relacionado aos povos reconhecidos ou em processo de reconhecimento no Nordeste brasileiro. Assim como quaisquer conceitos, apresenta limitações ao sintetizar experiências distintas – ligadas historicamente, mas particulares –, característica exposta nas mobilizações indígenas por meio de críticas. Utilizamos ele e outros conceitos – povos emergentes, silenciamento e silêncio – reconhecendo suas implicações e na tentativa de expor aspectos comuns aos processos Kalankó e de demais populações, enfatizando, todavia, as resistências cotidianas. Consequentemente, a emergência Kalankó “iniciou” gradualmente no século XX, pois, ainda nos torés “às escondidas”, nas ressignificações e mesmo nas romarias destinadas a

⁹⁰ Conselho existente em cada Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), fiscaliza e debate as políticas públicas de fortalecimento da saúde indígena nas diferentes localidades. 50% dos representantes são eleitos pelas comunidades. O restante é formado por trabalhadores do Distrito e representantes das esferas de governo. Controle Social. In: Ministério da Saúde. Brasília, 2021. Disponível em: [https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/estrutura/Participacao-Social-na-Saude-Indigena-CGPSI#:~:text=%E2%80%8B-,Conselhos%20Distritais%20de%20Sa%C3%BAde%20Ind%C3%ADgena%20\(CONDISI\),da%20sa%C3%BAde%20em%20suas%20regi%C3%B5es](https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/estrutura/Participacao-Social-na-Saude-Indigena-CGPSI#:~:text=%E2%80%8B-,Conselhos%20Distritais%20de%20Sa%C3%BAde%20Ind%C3%ADgena%20(CONDISI),da%20sa%C3%BAde%20em%20suas%20regi%C3%B5es).

santos católicos e figuras do catolicismo popular, a participação dos indígenas – estereotipados sertanejos ou caboclos – fomentou um processo de sobrevivência que

[...] não se pode afirmar que seja um círculo de relações e de rituais separado daquele da emergência étnica. Com efeito, como mencionei, Fausto Monteiro da Luz, que se apresenta como puxador de toantes em festas e romarias, mantém forte relação com as pontas de rama, sendo ele quem orienta e ensina os rituais da tradição indígena a tais coletividades. Os encontros em Santa Brígida e em Juazeiro do Norte entre os Pankararu e as pontas de rama mostram que o circuito ritual que estamos mapeando está vinculado àquele da emergência étnica. Nessas ocasiões, no entanto, as “apresentações” dos sinais diacríticos não têm o objetivo político de marcar a identidade diferenciada. Trata-se de rituais em homenagem às próprias entidades, bem como de rituais de cura que se desenvolvem durante a noite (Mura, 2012, p. 276)

Os Pankararu, descendentes dos índios reunidos em Brejo dos Padres que, após migrações, contribuíram para a formação dos Kalankó, frequentemente cultuam elementos cristãos, integrando-os ao circuito ritual dos encantados – expressão das misturas ocorridas ao longo dos séculos de violências e contato. Fausto Monteiro da Luz, indígena citado por Mura (2012), concomitantemente à sua atuação nas tradições consideradas católicas romanas coordena rituais e os “ensina” às “pontas de rama”, termo utilizado para exemplificar as relações entre os povos dos sertões de Alagoas, Bahia e Pernambuco e os ancestrais, que seriam “troncos” (Arruti, 2004). As emergências étnicas ocorreram, pois, em décadas de resistência e apoio mútuo entre populações em condições semelhantes de sobrevivência, fortalecedores dos reconhecimentos, uma vez que os Kalankó, reconhecidos, passaram a apoiar grupos ainda silenciados, como os Koiupanká, os Karuazu e os Katokinn, contexto parcialmente exposto nas imagens a seguir.

Imagem 15 – Chegada Kalankó à festa de ressurgimento Koiupanká – 2001



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

Imagem 16 – Toré Kalankó durante a festa de ressurgimento Koiupanká – 2001



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

As duas imagens apresentam ângulos da Festa do Ressurgimento Koiupanká realizada durante os dias 11 e 12 de dezembro de 2001 na aldeia Roçado, município de Inhapi⁹¹. Diversos povos indígenas a acompanharam com a finalidade de prestigiar a população que, semelhante aos vizinhos Kalankó e Jiripankó, passou por décadas de silenciamento e violências. A comunidade Kalankó participou, conforme a imagem 15 retrata seus membros liderados pelo cacique Paulo Antônio. Estes acabavam de “ressurgir” e buscavam ainda o reconhecimento da FUNAI, por meio de relatório antropológico. Paramentados e com uma identidade visual explícita (Amorim, 2017), dançaram torés e proferiram discursos de apoio aos também descendentes dos Pankararu de Brejo dos Padres⁹². Quanto a isso, o cacique Kalankó⁹³ informou aos presentes que:

O significado da gente tá aqui hoje é a gente dar o apoio para a gente ter o apoio de volta, que é isso que os Koiupanká precisa. Então, como os Koiupanká estão sendo um povo ressurgido igualmente aos Kalankó, nós estamos dando essa força aos Koiupanká porque a necessidade... É de direito a gente fazer isso, somos nossos parentes, que têm o nosso sangue, corre em uma veia só, igualmente somos os mesmos Kalankó. Nós temos o nome de Kalankó, mas hoje aqui, desde ontem que a gente está, somos Koiupanká, porque somos os próprios Kalankó para dar força aos Koiupanká, no mesmo instante somos Koiupanká. Então o significado é que finda sendo uma grande luta dos povos indígenas do Sertão de Alagoas. Que reconhecido nós somos, precisamos do ofício para nós ter nossos direitos de mão, porque a gente está precisando de vários... o nosso direito nós temos... primeiro a terra para a gente ter a saúde, a educação diferenciada. Então o justificado é que a gente está fortalecendo a luta dos povo ressurgido aqui de Alagoas.

O discurso posiciona ambas as populações em “nível paritário” enquanto povos ressurgidos. Ir ao evento Koiupanká implicou uma relação de apoio recíproco aos parentes de origem comum. Além disso, apesar do evento ser protagonizado pelos indígenas de Inhapi, a presença dos de Água Branca representava um espaço de visibilidade e de defesa de interesses próprios, porém também relacionados à população vizinha, como o reconhecimento oficial, a demarcação territorial, a saúde e a educação diferenciadas, pautas constantemente presentes nas mobilizações contemporâneas (Bezerra, 2020). O pajé Antônio Francisco⁹⁴ corroborou com o posicionamento do cacique ao descrever que, entre os Kalankó,

⁹¹ A força do Ajucá. Voz imagem da resistência indígena no Nordeste. Florianópolis: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9TIBGfaNPc8> Acesso em 29 de março de 2020.

⁹² Os Koiupanká se originaram de famílias vindas de Pernambuco e que por décadas sobreviveram na zona rural do município de Inhapi, Alto Sertão alagoano. O etnônimo Koiupanká se originou da denominação “Comunidade Indígena União Pankararu” assumida pelo grupo no período anterior ao reconhecimento. Ver: Amorim (2017).

⁹³ Entrevista presente no etnodocumentário A força do Ajucá, produzido por Siloé Soares de Amorim.

⁹⁴ Ibid.

Uma das coisas principal que a gente precisa e a gente até aqui não adquiriu foi nosso reconhecimento oficializado né. Que o conhecimento a gente já tem, a gente fala no reconhecimento porque é uma obrigação, reconhecido para toda a sociedade a gente já é. Agora que o papel da FUNAI, a obrigação, de fazer era oficializar que ainda não chegou.

A liderança critica a FUNAI devido à morosidade na elaboração de portarias e ofícios necessários ao relatório antropológico, cujo texto reconheceria os indígenas perante o Estado brasileiro – embora já o fossem por “toda a sociedade”, argumenta em alusão à Grande Festa do Ressurgimento. As mobilizações indígenas, incluindo o I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, opunham-se à burocracia comum ao reconhecimento e defendiam a autonomia das populações na relação com seus pares enquanto parte predominante aos processos, reduzindo a importância do órgão indigenista ante o protagonismo indígena. Desse modo, mobilizações se multiplicaram a partir das experiências Kalankó e de povos ligados ou não a Brejo dos Padres por meio de complexas redes de relações políticas, históricas e religiosas, embasadas em demandas comuns e na sobrevivência étnica.

3 - “RAMAS DE UM TRONCO VELHO”: MEMÓRIAS, TERRITÓRIO E SOBREVIVÊNCIA ÉTNICA KALANKÓ

Resistentes desde a chegada dos ancestrais vindos de Pernambuco e reconhecidos após a Grande Festa do Ressurgimento, ocorrida em 1998, os Kalankó passaram a ser oficialmente considerados indígenas pelo Estado no início do século XXI, apesar das constantes críticas à identidade do grupo, protagonizadas por fazendeiros e outros água-branquenses cujos discursos aludem às imagens do sertanejo e do caboclo na tentativa de descaracterizar os indígenas e mascarar violências e desigualdades vigentes no município. Neste capítulo, portanto, analisamos a sobrevivência da população após o reconhecimento, enfatizando mobilizações, memórias e o território pleiteado na relação com latifundiários locais.

As informações apresentadas, semelhante às do capítulo anterior, advieram dos arquivos de pesquisa e sobretudo das entrevistas realizadas durante o mês de janeiro de 2023 nas aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro, relatos responsáveis pela reprodução de perspectivas e registro de detalhes próprios à sobrevivência étnica. Desse modo, consideramos esta uma síntese tanto da sobrevivência material – trabalhos “na roça”, diversas vezes no “alugado”⁹⁵, migrações e criação de pequenos rebanhos – quanto da sobrevivência cultural, pautada em rituais, torés e mobilizações políticas. O conceito agrega a trama do reconhecimento étnico, intensificada a partir da década de 1990, e suas consequências na realidade dos indígenas estudados, que ainda se organizam segundo um conjunto de metáforas pautadas em troncos e ramas, norteadores históricos e elementos fundantes das reivindicações (Amorim, 2017).

Naquele contexto, os relacionamentos com povos reconhecidos foram indispensáveis à legitimidade dos rituais expostos pelos Kalankó na tentativa de se autoafirmar publicamente. Por isso buscaram apoio dos Pankararu, dos Jiripankó e dos demais grupos dos estados de Alagoas e Pernambuco, principalmente. As metáforas se organizaram no sentido de expressar a vinculação com o aldeamento de Brejo dos Padres, exposta no capítulo anterior a partir das viagens rituais, viagens de fuga e mobilizações (Arruti, 1996). Assim, o tronco corresponde aos Pankararu que se formaram no aldeamento missionário, cujas raízes remontam aos diferentes indígenas reunidos no espaço, e as ramas ou pontas de rama se equiparam aos

⁹⁵ Forma de trabalho recorrente na zona rural de Água Branca, a terra não pertence ao trabalhador, que presta serviços diários.

formados a partir das migrações: Kalankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Jiripankó no Alto Sertão de Alagoas.

Os indígenas de Água Branca não foram os únicos a adotar esse sistema de analogias. Nos ressurgimentos dos grupos étnicos vizinhos, acontecidos nos anos posteriores ao Kalankó, ele foi reproduzido também para legitimar as tradições e destacá-los da sociedade envolvente. Logo, para fundamentar o estudo, além do conceito de sobrevivência étnica, apropriamo-nos dos seguintes: memória, segundo Halbwachs (1990) e os “quadros sociais” de referência às memórias individuais; identidade, conforme Candau (2016) e a relação com os diferentes níveis de consciência; e cultura de acordo com Ginzburg (1993) e a circularidade das conexões entre grupos humanos. Além disso, a bibliografia de textos dedicados à análise de metáforas, mobilizações e articulações dos povos indígenas permaneceu entre os pilares da investigação dos indícios presentes em diferentes documentos.

3.1 - Outras festas de ressurgimento e experiência Kalankó

Apesar de não ser amplamente referenciado como Grande Festa do Ressurgimento pelos Kalankó, o evento ocorrido em 1998 ficou conhecido como “reconhecimento” e é constantemente lembrado nos relatos orais e reuniões mensais organizadas na Unidade Básica de Saúde Indígenas (UBSI)⁹⁶, informam os indígenas. Mobilizou a comunidade em torno do pajé Antônio Francisco e do à época cacique Antônio Ferreira⁹⁷ e alcançou tamanhas proporções que jornais e pesquisadores lhe atribuíram a denominação de “Grande” e difundiram fotografias daqueles “índios que ressurgiram”⁹⁸. A partir da experiência Kalankó na organização, nos contatos com outras populações e na inserção nas mobilizações, conforme narrou o pajé ao lembrar as primeiras reuniões que participou em Maceió (Herbetta, 2006), os grupos étnicos Karuazu, Katokinn e Koiupanká realizaram suas “festas de ressurgimento” nos anos seguintes, inspirados e influenciados pelos indígenas de Água Branca e os Jiripankó, reconhecidos em 1992.

Desse modo, o reconhecimento não foi apenas o resultado das mobilizações ou uma reivindicação particular, mas um processo que consolidou a identidade étnica Kalankó a partir

⁹⁶ Reuniões analisadas na terceira parte deste capítulo, dedicada à análise da retomada na Januária, ocorrem mensalmente no espaço da UBSI Kalankó devido aos recursos presentes no local – quadro, cadeiras, espaço coberto. Durante os encontros, discutem-se pautas comuns ao coletivo, mobilizações e demandas cotidianas ou pontuais.

⁹⁷ Cacique no início do reconhecimento, Antônio Severo foi destituído do cargo após desavenças internas. Paulo Antônio dos Santos, filho do pajé Antônio Francisco, assumiu o cacicado no ano 2000. Ver: Herbetta (2006).

⁹⁸ Afirmação recorrente nas discussões sobre os povos do Alto Sertão, faz referência ao processo de emergência étnica, utilizado nesta produção no sentido de resistência cotidiana.

do contraste ante a sociedade envolvente e da relação com povos vizinhos (Peixoto, 2018). Por exemplo, tiveram que definir lideranças e optaram por Antônio Francisco e Antônio Ferreira; delimitar os núcleos familiares da comunidade, contribuindo para o levantamento realizado pela FUNAI em 1998, que contabilizou cerca de 200 indivíduos⁹⁹; e participar de mobilizações dos povos aparentados com objetivo de apoiá-los. O relato do cacique Koiupanká José João da Silva¹⁰⁰ é sintomático disto:

Programamo essa festa em torno de um reconhecimento da Koiupanká, com o grande apoio das nossas lideranças, estão presente aqui com a gente, deram o maior apoio para a gente conseguir uma luta que ninguém sabe nem até quando vamos e conseguir os nossos direitos igual as outras tem. Quer dizer, se nós temos nossos direitos assinados na Constituição, então, se nós temos eles assinados na constituição, nós temos direito de lutar por elas. Não eles vim trazer, como a gente ir buscar. A gente, a comunidade vivia praticando os rituais, os costumes, mas por debaixo dos panos, porque aqui todo mundo fala que não tem índio, índio não existe. E, quer dizer, se aqui toda a vida foi de índio, porque não tem índio? Quer dizer que esses índio morreu e levou nós? Não! Se eles morreram, mas deixaram nós que somos sangue de indígenas. Quer dizer que gerou uma família aqui, somos nós, quer dizer que eles está com Deus, mas nós estamos vivos na terra. Porque eu acredito que se nós somos sangue de índio, por que não somos índio?

Festividade realizada nos dias 11 e 12 de dezembro de 2001 e apresentada no final do capítulo anterior reuniu a comunidade Koiupanká e indígenas diversos, incluindo os Kalankó que se apresentaram durante o ressurgimento dos parentes do município de Inhapi – vide fotos 15 e 16 da página 68. O Cacique enfatizou o apoio recebido e incitou duas proposições principais: conseguir direitos iguais aos demais povos e ser reconhecido, pois “se aqui toda a vida foi de índio, por que não tem índio?”. A condição se assemelha à Kalankó: perseguições, silêncios, negações e reivindicações, além da presença de grupos reconhecidos. Consequentemente, tratava-se de uma reação “em cadeia” iniciada pelos Jiripankó em 1992 e continuada desde 1998.

As semelhanças – visíveis nos registros dos eventos públicos – e as conexões entre populações dispersas nos municípios próximos à fronteira com Pernambuco, onde se localiza o aldeamento Brejo dos Padres, epicentro de missões indígenas desde o século XVII (Peixoto, 2018), fez Arruti (1996) formular um

[...] sistema de metáforas que descreve essas concentrações, dispersões e cristalizações étnicas organiza-se segundo o par de categorias de parentesco Troncos Velhos/Pontas de Rama que traduz para esses grupos a distância entre eles e seus antepassados, “índios puros”, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à sua aparência física quanto às suas “tradições”, significando a

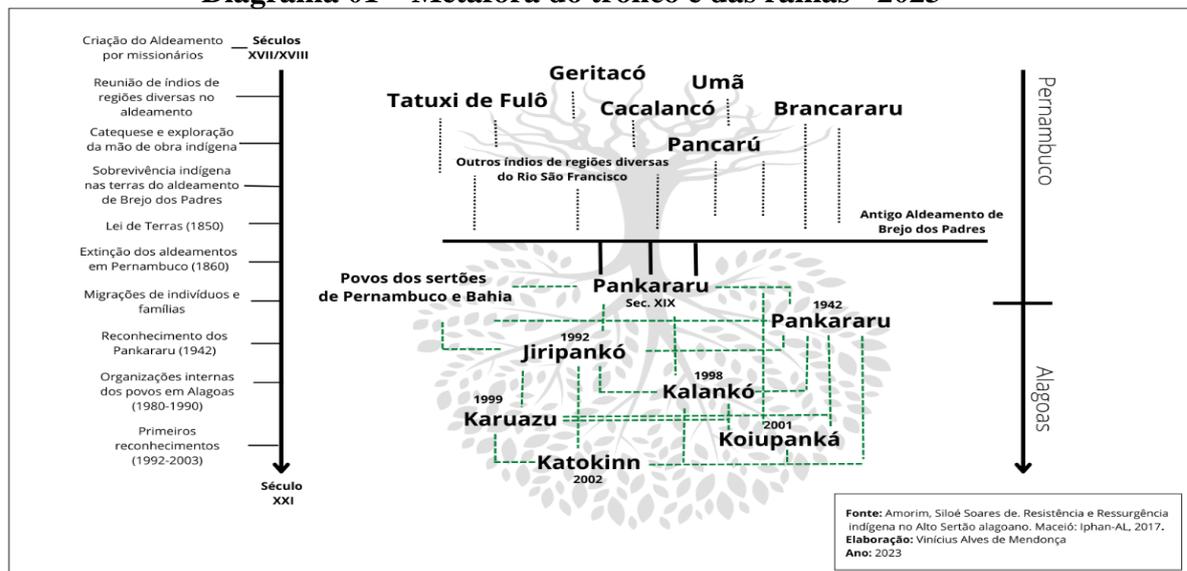
⁹⁹ Quantitativo registrado no levantamento das famílias Kalankó, realizado pela FUNAI em 1998.

¹⁰⁰ Entrevista concedida ao Antropólogo Siloé Soares de Amorim entre os dias 12 e 12 de dezembro de 2001, na aldeia Roçado, município de Inhapi. Presente no etnocumentário A Força do Ajucá e disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9TIBGfaNPc8&t=1313s>

solução classificatória para os fenômenos de natureza identitária da “mistura”. Nesse caso, podem ser considerados parentes os grupos política e territorialmente distintos, através de ancestrais comuns (reais ou imaginários) ou, de forma muito mais ampla, simplesmente todos os “índios”, por oposição a todos os “civilizados”, “brancos” ou “brasileiros”. A oposição, continuidade e complementaridade entre “troncos” e “pontas”, que marca tanto a relação entre famílias dentro da aldeia Pankararu, quanto entre os Pankararu e outros grupos, serve como uma forma de pensar o tempo e seus efeitos, não apenas segundo uma genealógica, mas sobretudo segundo um jogo entre a imagem de laços naturais e experiências eminentemente históricas (Arruti, 1996, p. 34).

Nesse sentido, o complexo de metáforas de troncos e ramas, amplamente difundido entre pesquisadores interessados nas populações analisadas e também presente nos argumentos dos indígenas, construiu-se nas análises das relações internas entre os Pankararu e destes com povos distintos, englobando os presentes em Alagoas. Portanto, Arruti (1996) explicou as dispersões e o vínculo entre os Kalankó, por exemplo, e seus antepassados, reforçando experiências. O diagrama a seguir apresenta uma esquematização desse processo histórico.

Diagrama 01 – Metáfora do tronco e das ramas - 2023



Fonte: Amorim (2017)

Elaboração: Vinicius Alves de Mendonça

Na imagem, elaborada a partir das análises de Amorim (2017) e da metáfora de Arruti (1996), aparecem informações que nortearam as discussões. Nas setas à direita e à esquerda, encontram-se a localização geográfica dos processos históricos e o conjunto de eventos considerados importantes, respectivamente. No centro, as conexões entre grupos étnicos se fazem presentes, desde os índios reunidos no aldeamento pelos missionários até os povos contemporâneos, originados das migrações e violências. A metáfora se esclarece ao percebermos que, análogo às partes de uma árvore, as populações se interconectam, formando

raízes, tronco e ramos. Não por acaso, houve uma “escalada” nas emergências étnicas a partir dos primeiros casos na primeira metade do século XX, o que inspirou a sequência comum de 1) organizar-se; 2) buscar apoio; 3) apresentar-se ao público; 4) inserir-se nas mobilizações (Amorim, 2003), presente seja entre os Kalankó, seja entre os Koiupanká.

Outra questão importante é que, apesar de considerarem parentes quaisquer povos indígenas envolvidos nas reivindicações, há um complexo emaranhado parental entre os Kalankó, os Jiripankó, os Pankararu e os Koiupanká¹⁰¹. Esta característica familiar justificou a intensidade no apoio – semelhante às alianças analisadas por Lévi-Strauss (1982) ao perceber o parentesco enquanto reprodutor de “cadeias genealógicas”¹⁰² complexas responsáveis por laços de solidariedade –, bem como o maior trânsito entre as comunidades, afirmou o indígena Rodrigo Santos da Silva¹⁰³:

Eu sei de Iracema [esposa do pajé Antônio Francisco] que ela tem pai Koiupanká. Agora, Tio Tonho eu não sei especificamente dizer ele tem primo ou alguma coisa lá. Mas dona Iracema a maioria das famílias ali, principalmente as principais ali, já é desse ramo da família dela, Iracema de Jesus. [...] é como se saísse daqui esse ramo, principalmente a de Koiupanká, que fundaram uma nova etnia lá, mas não necessariamente que eu acho que conviveram, conviveram aqui um determinado tempo, eu acho que foi um curto espaço de tempo. Chegaram aqui, ficaram um curto espaço de tempo e decidiram se mudar para lá. Creio que pode ter arrumado casamento, a maioria pode ser por conta disso, mas que é da família dela, tem essa relação com Kalankó. [então é por isso que existe tamanha proximidade entre Kalankó e Koiupanká?] É um dos fatores, mas desde cedo, quase todo ano a gente participa de rituais lá, eles vêm para cá também, essa relação entre Koiupanká e Kalankó ela é mais próxima do que a gente com Jiripankó, Katokinn muito menos ainda, do que com Karuazu. A gente tem relação, mas Koiupanká é o tempo todo ali, quase todo evento Koiupanká vem para cá e Kalankó vai para lá nos eventos que eles têm. Dificilmente a gente vai sair daqui para Pariconha, por exemplo. [...] os Koiupanká eles trás os menino para dançar aqui e a gente vai daqui para dançar lá também. Então tem essa relação, eu creio que por conta das primeiras famílias de certa forma foram para lá que é família de certa forma de alguém aqui de Kalankó. E ai essa relação ficou mais próxima de certa forma. E ai essa relação não se estendeu só a família de tio Tonho e dona Iracema, mas ali quase o resto da comunidade todinha a gente tem ali como se fosse um ponto de apoio, de certa forma (Silva, Rodrigo, 2023).

A jovem liderança alega parentesco entre dona Iracema, a esposa do pajé Antônio Francisco, e uma das principais famílias do povo Koiupanká. Como resultado desse vínculo,

¹⁰¹ Parentesco descrito por Herbetta (2006) e confirmado durante o trabalho de História Oral nas aldeias Kalankó, realizado em janeiro de 2023. As relações familiares são consideradas importantes, porém há também questões religiosas, memoriais e históricas que fortalecem os vínculos entre os povos. Ver: Herbetta (2006, p. 85-87).

¹⁰² A comunidade Kalankó, apesar da diversidade de famílias, defende um imbricado diagrama de parentesco analisado por Herbetta (2006), segundo uma interpretação essencialmente estruturalista, e complementado a partir das pesquisas em História Oral realizadas, vinculando os indivíduos às famílias Higino e Severo. Ver: Mendonça e Santana (2023).

¹⁰³ Entrevista concedida por Rodrigo Santos da Silva, em sua residência na aldeia Lajeiro do Couro, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 17 de janeiro de 2023.

houve mais circulação entre os dois grupos, estabelecendo uma reciprocidade fundamental ao equilíbrio da vida social entre os indivíduos (Lévi-Strauss, 1982), especialmente em 2001, quando os indígenas de Inhapi se apresentaram ao público, contando com a presença Kalankó, descrita nas páginas anteriores. O vínculo aproximou familiarmente as comunidades, o que não invalidou a relação com os demais vizinhos, também existente e marcada pelas conexões políticas comuns, principalmente em relação aos processos de emergência e reconhecimento em andamento. O fluxo de “meninos” – moços¹⁰⁴ de praiá – para as aldeias Kalankó e destas às aldeias Roçado, Baixa do galo e Baixa fresca, território Koiupanká (Amorim, 2017), foi também rememorado e confirmado ainda no reconhecimento, quando os praiás se apresentaram foram registrados entre os parentes do município próximo, denotando uma identidade visual própria e uma alteridade visível ao público, que ainda contestava a existência de indígenas na região, imagens seguintes:

Imagem 17 – Indumentária Kalankó e toré na festa Koiupanká – 2001



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

Imagem 18 – Missa na festa de ressurgimento Koiupanká - 2001



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

Imagem 19 – Apresentação dos Praiás coordenada pelo pajé Jiripankó – 2001



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

Imagem 20 – Toré Karuazu na festa de ressurgimento Koiupanká – 2001



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

¹⁰⁴ Jovens, exclusivamente do sexo masculino, que utilizam as máscaras dos Praiás e cuja identidade não é revelada ao público. Ver: Peixoto (2018).

O emaranhado de casais, irmãos, primos, avôs e tios entre os povos do Alto Sertão (Herbetta, 2006) expressou-se no apoio durante os reconhecimentos e as mobilizações. Nas imagens, diferentes ângulos da festa são apresentados e neles se notam semelhanças com a experiência Kalankó de três anos antes: povos reconhecidos e em processo; torés; praiás e até mesmo a missa, que compuseram a atividade dos indígenas de Inhapi. Os Kalankó incentivaram os parentes e, com uma identidade visual clara – maracás, cocares, flechas, arcos, pinturas e adereços (Amorim, 2003) –, utilizaram o espaço para expor suas demandas, imagem 17.

A Igreja Católica Romana, representada pelo Pároco Eraldo Joaquim Cordeiro¹⁰⁵, fez-se presente, registro da imagem 18, uma vez que os Koiupanká também vivenciaram as intensas misturas e consideram características do catolicismo cotidianas e necessárias aos seus costumes (Arruti, 2004). O CIMI e a APOINME participaram da coordenação, fomentando o protagonismo da população em condição de resistência (Simões, 2010). Por fim, povos como Xukuru-Kariri, Katokinn, Jiripankó e Karuazu – este retratado na imagem 20 – deslocaram-se em diversos ônibus para prestigiar a atividade.

Na imagem 19, o pajé Jiripankó Elias Bernardo conduz a apresentação pública dos praiás, um sinal de cooperação ritual, dado que os Koiupanká, semelhante a outros originados do antigo aldeamento, procederam com o “levantamento” de praiás à medida que foram reconhecidos. Portanto, no contexto de maior “segurança” e “liberdade” nos anos após o reconhecimento e início da assistência governamental, o processo religioso se intensificou, apesar das discriminações e ameaças, de maneira que

Alguns encantados não pedem o próprio levantamento, ou seja, a realização da máscara de caroá – o praiá – e trabalhará ritualmente com o especialista que zela por ela, mas será evocado apenas nos trabalhos rituais domésticos. O levantamento de um encantado acontece, na maioria dos casos, depois de ter achado uma semente que apresenta características peculiares, tendo consistência, forma e cor que devem ser avaliadas. Não necessariamente uma semente, podendo ser uma pedra, ou um fóssil, ou ainda uma cerâmica que os índios em geral levam em seu aiô – bolsa de caroá – junto com os cachimbos, ou escondida em algum lugar. É importante que ela apareça e seja reconhecida como sinal de entidades da esfera do invisível, e seu encontro é relatado como imprevisível. Por serem indestrutíveis, essas sementes tornam-se elementos e metáforas da perpétua regeneração e do potencial construtivo de novas coletividades. Com efeito, os grupos étnicos definidos como pontas de rama, para se afirmarem, precisam achar a própria semente, aquele elemento que em circunstâncias favoráveis pode aparecer inesperadamente e mostrar a própria vitalidade (Mura, 2012, p. 159).

Os encantos ou encantados existem há séculos, atestam os Kalankó referenciando os trabalhos de chão ou de mesa realizados às escondidas, lembrados pelo pajé Antônio

¹⁰⁵ Informação presente no etnodocumentário A Força do Ajucá.

Francisco¹⁰⁶ ao expor que, na sua infância, os adultos mandavam as crianças “faxiar” – caçar – pequenos animais na Caatinga e, quando estas retornavam, os pais “[...] já tinham feito a obrigação, o ritual deles conforme faziam, e as crianças não percebiam aquilo ali para que não vazasse aquela parte ritual porque tinha perseguição naquela época” (Santos, Antônio, 2023). Todavia, os reconhecimentos – ou emergência étnicas –, o levantamento e a exposição dos Praiás, vinculados às sementes consideradas sagradas, de encontro imprevisível e “indestrutíveis”, eram sintomáticos da prosperidade e resistência, por isso estiveram nas atividades públicas.

O caráter “indestrutível”, atrelado à longa duração de encantados e sementes, geralmente de origem mineral, foi determinante às suas multiplicações entre os povos dos sertões de Alagoas, Pernambuco e Bahia (Mura, 2012), pois foram repassados segundo as relações de parentesco – analisadas na segunda parte deste capítulo – e entre os grupos étnicos, de modo a se manterem em constante relação de interdependência religiosa (Peixoto, 2018), visto que o que “sai aqui sai em qualquer das aldeias”¹⁰⁷, declarou o pajé Kalankó sobre os encantos que “circulam”, desde que as sementes estejam associadas aos zeladores responsáveis (Barreto, 2010; Matta, 2005).

Portanto, além dos vínculos parentais e políticos, devido às demandas comuns, há relações religiosas que posicionam os Kalankó, Katokinn, Karuazu, Koiupanká e Jiripankó em um status de interdependência, pois os encantados transitam a partir de sementes e praiás (Matta, 2005). Desse modo, a rede de relações se estendeu e se fortaleceu quase “condicionando” que os reconhecidos apoiassem aqueles em processo de reconhecimento, como fizeram os Kalankó com os Koiupanká em 2001 e com os Karuazu, dois anos antes, em 1999 (Barreto, 2010), simbolizando os vínculos de reciprocidade (Lévi-Strauss, 1982). A manchete jornalística intitulada “Um novo grupo indígena surge nos sertões de Alagoas” retrata o ocorrido entre os indígenas de Pariconha:

Em pleno Sertão alagoano, no município de Pariconha, divisa de Pernambuco com a Bahia e distante 330 quilômetros de Maceió, surge um novo povo indígena: os Karuazu, que revelam sua condição perante a sociedade e resolvem lutar pelo reconhecimento de sua identidade étnica e cultural. Eles são um clã originado do povo Pankararu, de Pernambuco, formado por 250 famílias, pouco mais de 600 pessoas. ‘Estamos aqui desde o século passado. Quem primeiro chegou foi meu avô, Pantaleão de Araújo, vindo dos Pankararu, de Pernambuco, para trabalhar com um padre do local. Ele era uma mistura de índio e negro e se casou com minha avó, que era índia pura, legítima. Na época tudo era mato e não havia dono da terra. Ele foi

¹⁰⁶ Entrevista concedida por Antônio Francisco dos Santos, em sua residência na aldeia Januária, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 13 de janeiro de 2023.

¹⁰⁷ Informação oriunda de conversa informal não gravada com Antônio Francisco dos Santos no dia 13 de janeiro de 2023.

marcando seu espaço e batizou o local de Kazumba', conta o cacique dos Karuazu, Edvaldo Soares de Araújo. Hoje em dia, a terra dos índios se encontra dividida em três povoados: Capim, Campinhos, e Tanque, locais invadidos por latifundiários e onde também residem agricultores.¹⁰⁸

Também ligados aos Pankararu de Brejo dos Padres, formaram-se da família de Pantaleão de Araújo, indivíduo vindo de Pernambuco e que se estabeleceu na zona rural de Pariconha no século XIX. Semelhante às circunstâncias das famílias Higino e Severo, genitoras dos Kalankó e também oriundas do antigo aldeamento, a comunidade Karuazu se originou de casamentos e misturas, reiterou o cacique Edvaldo Soares de Araújo, que “peguei lápis e papel e fui anotando o nome e a quantidade de pessoas que tinham origem indígena. Descobri 250 famílias, em torno de 600 integrantes do povo”¹⁰⁹. Além disso, a liderança também contatou o CIMI, cuja equipe “[...] foi até a aldeia Kazumba e se reuniu com os Karuazu, com o cacique Genésio Miranda (Geripankó) e o pajé Antônio Francisco dos Santos (Kalankó) para discutir os procedimentos de reconhecimento do povo junto aos órgãos oficiais”¹¹⁰.

O pajé Kalankó prontamente se dispôs a acompanhar o ressurgimento, embora fossem reduzidos os vínculos parentais se comparados aos estabelecidos com os Koiupanká, por exemplo. Tratava-se de apoio a um grupo étnico de origem e rituais comuns, de maneira a

[...] afirmar de uma vez por todas sua identidade indígena, há anos escondida, os Karuazu, com o apoio das comunidades indígenas, da Igreja Católica e do Cimi, promoveram às vésperas do dia 19 de abril, uma grande festa com a presença de estudantes, professores e representantes da sociedade em geral. O ponto alto da festa foi a dança do toré em conjunto com os outros povos, em confirmação à identidade étnica dos Karuazu. Com o apoio de lideranças indígenas, como o cacique Geripankó, Genésio Miranda, e Antônio Ferreira e Antônio Francisco, cacique e pajé dos Kalankó, respectivamente, os Karuazu promoveram grande festa na aldeia Kazumba. Sob sol escaldante e em meio à poeira do solo sertanejo, há muito sem uma gota d'água, todos dançaram o toré e também o praiá, além de entoarem seus cânticos religiosos.¹¹¹

A festa Karuazu seguiu o modelo promovido pelos Kalankó no ano anterior. Organizações católicas e indivíduos interessados na sobrevivência dos indígenas estiveram na atividade, difundindo as imagens daquele povo, semelhantes e associadas às Kalankó e Jiripankó, questão perceptível nos reconhecimentos e na relação entre as “ramas” de idêntico tronco. Ugo Maia de Andrade, antropólogo responsável pelo relatório antropológico de

¹⁰⁸ Um novo grupo indígena surge nos sertões de Alagoas. *In*: Porantim. Brasília, maio de 1999, p. 8. Disponível em:

<https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=32> Acesso em 10 de março de 2020.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 9.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 9.

¹¹¹ *Ibid*, p. 9.

reconhecimento daquela população – realizado concomitantemente ao documento Kalankó¹¹² – considerou essa relação uma espécie de “novo circuito de visibilidade”, pois “É a partir de uma dessas formas específicas de apoio que os Karuazu passam a fazer parte efetiva e atuante do círculo político dos movimentos indígenas regional e nacional”¹¹³, visibilidade e movimentos engajados pela imagem pública de praiás e torés.

Outro periódico vinculado ao CIMI, o Mensageiro publicou notícia sobre a emergência Kazuazu do silêncio imposto nas relações com a população de Pariconha, baseadas no convívio com latifundiários (Barreto, 2010). No pequeno texto, destaca-se que

Mais um povo assume publicamente sua identidade. Após dezenas de anos praticando às escondidas seus rituais religiosos, finalmente o grupo indígena Karuazu, do município de Pariconha – AL, declarou publicamente que é uma etnia vinda dos Pankararu, de Pernambuco. Em julho de 98, os Kalankó do município de Água Branca, e também do povo Pankararu, declaram-se povo indígena reivindicando reconhecimento oficial. Isto encorajou os Karuazu a se apresentar à sociedade no dia 19 de abril.¹¹⁴

Não por acaso a citação ao ressurgimento foi acompanhada de referências aos Kalankó, algo que se repete nas pesquisas sobre os povos do Alto Sertão: um grupo étnico aparece quase sempre associado a outro próximo, principalmente no início do século XX. Entre o reconhecimento Jiripankó, em 1992, e o Kalankó, de 1998, houve um “vácuo” nas emergências, provavelmente motivado pelas perseguições e ameaças que os primeiros vivenciaram (Peixoto, 2018; Santos, 2015). Quanto a isso, o cacique tradicional Jiripankó Genésio Miranda da Silva¹¹⁵ destacou que apenas no início dos anos 2000 houve melhora nas condições da comunidade, período da construção da Escola Estadual Indígena José Carapina (Ferreira, 2009), resultado da atuação junto ao pajé Elias Bernardo, mas também de mobilizações conjuntas com os demais povos.

Assim, os sucessivos reconhecimentos fortaleceram as populações, visto que a festa Kalankó mobilizou as comunidades que frequentavam os terreiros¹¹⁶ durante rituais, fomentando a circulação de encantados, vigente desde as viagens rituais a Brejo dos Padres

¹¹² Ambos se originaram do contrato de consultoria nº 22/2002/FUNAI. Ugo Maia Andrade foi o antropólogo responsável pelos relatórios Kalankó e Karuazu.

¹¹³ Relatório Antropológico de Reconhecimento Karuazu. São Paulo: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2003. p. 23. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-de-identificacao-etnica-do-grupo-karuazu-al> Acesso em 10 de março de 2019.

¹¹⁴ Assumindo-se como povo: KARUAZU. In: Mensageiro. Brasília, maio-junho de 1999. p. 20. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq10507589816&pagfis=11696> Acesso em: 13 de junho de 2020.

¹¹⁵ Entrevista concedida por Genésio Miranda da Silva, em sua residência na aldeia Ouricuri, município de Pariconha/AL, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 30 de março de 2019.

¹¹⁶ Sem construções na área central, de solo arenoso e destinados a eventos religiosos, os terreiros são comuns entre os povos indígenas de Alagoas.

(Arruti, 1996). Além do “encorajamento”, os grupos do Alto Sertão se autoafirmaram autônomos, porém de origem comum – Pankararu, Brejo dos Padres – e interligados em redes religiosas. À vista disso, os anos de 1992, 1998, 1999 e 2001, sintetizados nos discursos enquanto reconhecimentos Jiripankó, Kalankó, Karuazu e Koiupanká, respectivamente, foram complementados pela experiência Katokinn, em 2002. Estes, último grupo étnico reconhecido na região¹¹⁷, localizados também no município de Pariconha, vivem no

[...] Alto Pariconha, arredores do município e noutros núcleos populacionais menores, como Marcação, Capim, Verdão e Serra do Engenho todos no Município de Pariconha, Alto Sertão alagoano, “ressurgiram” ou reapareceram com o etnônimo Katokinn em setembro de 2002. Antes desta data, aglutinados com os Karuazu, decidiram, devido a questões históricas que os diferenciam, levantar seu próprio “terreiros”. Situação que precisou de uma nova reestruturação étnica do grupo e suas lideranças.¹¹⁸

Originados de uma dissidência Karuazu, sua formação ocorreu durante as ações de Juvino Henrique da Silva, também conhecido como Avelino ou Jovelino¹¹⁹, e sua família, que, devido a diferenças históricas, optaram pelo “levantamento” de novos terreiros e praiás. No ressurgimento, ocorrido em setembro de 2002, os demais indígenas, incluindo os Kalankó, fizeram-se presentes e os enalteceram, fortalecendo vínculos registrados em rituais e ofícios enviados à FUNAI (Amorim, 2017). A cacique Maria das Graças, conhecida por Nina, narrou em entrevista a formação da sua comunidade e a origem do etnônimo:

Quando a gente começamos para levantar a aldeia, a gente ficamos se perguntando como que a gente ia fazer para dar um nome a ela. E daí eu tive a visão, dois dias, tive essa visão, aí eu fui perguntar para meu pai. Aí ele disse, minha filha, talvez seja o nome da aldeia que nós tamo tanto procurando. Aí ele disse hoje você se prepare, prepare assim dizemos, já tem tomar um banho, né, ficar resguardado ali, com pensamento firme, para ver essas visões. E quando foi à noite, eu vi novamente a visão. Esse moço chegava e mostrava esse nome num tronco de pau, tava o nome lá feito de letrinhas brancas. E aí eu já tinha visto duas vezes e já tava com uma caneta no travesseiro para que, na hora que eu me acordasse, eu escrever. E eu escrevi né, já sem ver quase nada, mas eu fiz, né, no papel e de manhã quando fui olhar tava lá o nome: Katokinn! Aí ficou a dúvida nossa. Aí dava as entrevista e o pessoal perguntava ‘oxe, mas porque Katokinn? O que significa o nome Katokinn? E eu falava ‘também não sei, mas eu tenho esperança que um dia a gente vai saber que nome é esse’. Tá, e quando foi no tempo da gente pegar e tirar os Caroá, nós tá tirando a fibra do Caroá, quando a gente fizemo uma garapa e meu pai foi fazer a entrega. Na hora que meu pai foi fazer a entrega da garapa, ele incorporou no meu pai, né. E perguntou para a gente se sabia com que a gente tava conversando. ‘Não senhor, não sabemos’. ‘Eu sou Katokinn, dono do Terreiro’. Aí eu disse ‘muito bem,

¹¹⁷ Algumas famílias Pankararu gradualmente chegaram ao município de Delmiro Gouveia e se estabeleceram na periferia. Atualmente, autoafirmam-se Pankararu e, para pesquisadores, são considerados um novo grupo étnico na região. Contudo, ainda não foram reconhecidos pelo Estado e não recebem pleno apoio dos povos vizinhos. Poucos registros fazem referência a esta população, embora seja atendida por algumas políticas públicas destinadas aos indígenas da região.

¹¹⁸ Relatório técnico. In: Atlas das terras indígenas em Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas. 2007. p. 139. Disponível no acervo do Antropologia Visual em Alagoas (AVAL).

¹¹⁹ Ibid, p. 143.

então agora o senhor vai me dizer por que Katokinn, da onde o senhor é, por que o senhor está aqui...’ ai começou a fazer essa pergunta a ele e ele ai começou a dizer. Olhe, primeiro eu perguntei ‘o senhor é vivo ou morto?’ Ele disse ‘não, minha filha, eu sou encantado vivo’. ‘O senhor é descendente da onde?’. Ele disse ‘da nossa velha Pankararu’. ‘Senhor mora onde?’. ‘Moro na cachoeira de Itaparica’. Ai eu perguntei para ele ‘e como a gente nunca ouviu falar do senhor dentro da nossa Pankararu?’. Ele disse porque ‘o pessoal, os mais velho esqueceram que um dia eu existi e eu esperei o momento de esse dia chegar para mim dar o meu nome’. Eu disse ‘muito bem, agora o senhor vai ter que fazer um juramento diante de nós, se o senhor veio para ficar dentro desse terreiro e o senhor trabalhar, porque eu gosto da verdade, não gosto de espírito que anda mentindo, só gosto da verdade’. Ele disse ‘aqui eu tô para lhe provar, trabalhar e provar e onde você me chamar eu tô com você’. Então essa é a história de Katokinn, que tá escrito, tá em entrevista e tá em mundo inteiro aldeia Katokinn, que o dono do Terreiro mesmo se chama Katokinn.¹²⁰

O minucioso relato, baseado no sonho de meses antes ao ressurgimento, aliou o povo Katokinn aos rituais – representados pelas curas e banhos – e ao etnônimo considerado ancestral. Reforçou também a rede de relações religiosas entre os grupos étnicos em função do Encantado que nomeou a comunidade. Este, Mestre Katokinn, “mora” na Cachoeira de Itaparica, localizada no antigo município de Petrolândia, submerso pelas águas represadas nas obras da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF)¹²¹, e se manifestou favorável à criação do grupo étnico. Na crença Pankararu, os encantos “[...] se originaram das cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica. Os mais velhos narram que o seu surgimento está associado aos encantamentos, pois um grupo de indígenas teria se jogado na Cachoeira de Paulo Afonso e passado a habitar seu interior, originando as primeiras etnias” (Peixoto, 2018, p. 74). Em 1986, a Companhia Hidrelétrica criou o lago de Itaparica no cultuado ambiente rico em diversidade geológica.

Os Jiripankó, Kalankó, Karuazu e Koiupanká compactuaram com a narrativa Katokinn em razão do processo religioso e ampliaram o compartilhamento de experiências, especialmente nos rituais, a exemplo das promessas, esclareceu a cacique ao descrevê-las:

Quando estão nos momentos de aflição, ali ele vai e pede ajuda ‘se isso acontecer, senhor, como Katokinn, então senhor eu lhe dou isso e daí quando alcança aquele milagre, ai vão e paga as promessas aqui. Vamos contar uma recente, de um ano e pouco. Vamos dizer assim, o rapaz tava na beira do rio, né, e ele encheu os galão da carroça de burro e quando foi subindo a ladeirinha do rio a burra desgovernou e desceu, né. Quando desceu, não pôde segurar e entrou dentro do rio e desceu, né. Ele não viu mais nada lá, ai foi onde ele veio lembrar ‘ô senhor Katokinn, me ajude’, não deixe perder a burra dele. E daqui a pouco ai ele viu aquele barulho lá e surgiu, subiu a burra com carroça com tudo. Incrível, né? E Ai, a partir desse dia, ele disse ‘o senhor me deu minha burra de volta, agora eu não posso, mas eu vou lhe dar um

¹²⁰ Entrevista presente no etnodocumentário A Promessa de seu Pedro Katokinn. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GqWZrU1f67o&t=122s>.

¹²¹ Para mais detalhes ver o documentário Barragem: a ocupação – 1986, produzido pela TV Viva – Centro de Cultura Luiz Freire e disponível em: <https://infosaofrancisco.canoadetolda.org.br/reportagens-especiais/sobradinho/barragem-a-ocupacao/>.

garrote' e ai tá ai um boi de 15 arroba para nós receber no dia santo de São Pedro. Ele vive lá nos sem terra, tem casa própria em Pariconha, mas foi pros sem terra, ganhou a posse da terra e trabalha lá. Vamos levar os Katokinn, vamos levar os Karuazu e vamos levar os Jiripankó, que são os irmão dele que ele quer nesse dia receber com toda a irmandade dele, Jiripankó e Karuazu. Vai estar os praiás tudo lá.¹²²

No pagamento da promessa, comum entre os povos alagoanos (Gueiros, 2020) e motivado pela gratidão do senhor Pedro Katokinn acerca do milagre associado ao encantado, os Jiripankó e os Karuazu foram convidados a participar, pois Mestre Katokinn, afirmou a entrevistada, desejou que a retribuição ocorresse junto a “seus irmãos”, encantos representados pelos praiás dos grupos étnicos vizinhos. Desse modo, o último povo reconhecido no Alto Sertão exemplificou a consolidação da rede de relações religiosas e do movimento indígena. Os ofícios encaminhados à FUNAI representam isso, pois após 1998 se ampliaram os constantes problemas fundiários com a sociedade não indígena. Os limites das terras Katokinn, semelhante às Kalankó,

[...] são estabelecidos, sobretudo, através de elementos situacionais étnicos, variáveis em suas formas, tempo e espaços (sócio-ambiental; temporal). Aqui, o território que ora ocupam os Kataokinn, não é por eles, considerado como um espaço ocupado provisoriamente. A situação territorial, isto é, os espaços geográficos por eles ocupados são intrínsecos a situação étnica Katokinn que perdura no tempo, que abriga a memória individual, coletiva e ecológica do grupo da região, por onde sempre circularam. Nesta ordem, a situação territorial Katokinn, trafega entre o terreno levantado (espaço recriado para suas danças) e suas demandas étnicas entre todos os grupos indígenas em situações similares. Trata-se também, de fronteiras étnicas espaciais expressas sob características particulares diversas, variáveis, segundo a especificidade de cada núcleo e sua forma de interação que, dependendo de cada situação, recriam atividades e formas de expressar sua etnicidade fundamentada em suas necessidades de auto-afirmação e sobrevivência.¹²³

Não havendo áreas demarcadas, a exceção dos Jiripankó, que possuem uma pequena parte de seu território nesta condição (Peixoto, 2018; Mendonça, 2023), as delimitações não oficiais¹²⁴ ocorreram a partir de elementos situacionais étnicos – espaços rituais, de migração, de memórias, de experiências etc.. Isto expandiu as mobilizações e as aparições públicas, cujos protagonistas, paramentados, pertenciam aos cinco povos em situações similares. Os Kalankó, estudados nesta produção a partir de imagens públicas, formação histórica e relacionamentos com não indígenas e povos aparentados, fortaleceram sua identidade na conexão com os demais grupos étnicos, “trocando experiências” e ampliando as redes de

¹²² Entrevista presente no etnocumentário A Promessa de seu Pedro Katokinn.

¹²³ Relatório técnico. In: Atlas das terras indígenas em Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas. 2007. p. 141. Disponível no acervo do Antropologia Visual em Alagoas (AVAL).

¹²⁴ A delimitação oficial provém de Relatório Técnico elaborado por GT, contudo existem diversos entraves burocráticos ao estabelecimento e andamento dos processos.

relações desde a resistência cotidiana e a “Grande Festa”, considerada ápice da emergência étnica e inspiração a outras ocorridas em seguida entre os Karuazu, Koipanká e Katokinn.

3.2 - Território: aldeias, Caatinga e memórias

Além da identidade, fortificada na relação os povos vizinhos durante os reconhecimentos, os Kalankó alargaram a definição de território, motivo principal das reivindicações. Na primeira década dos anos 2000, buscaram constantemente a demarcação, semelhante à conquistada parcialmente pelos Jiripankó (Peixoto, 2018). Contudo, encontraram entraves burocráticos ao andamento das solicitações de GTs (Oliveira, 2015), bem como políticos locais e setores da população de Água Branca se opuseram à legalização das terras pleiteadas. Nesse sentido, segundo indígenas e pesquisadores interessados na temática territorial,

É importante observar que um território pode ser formado conforme seus adquirentes lhes deem um significado, a terra comprada se tornou um ponto fixo para que novas famílias pudessem renovar suas vidas. Esse terreno ganha um novo sentido para o grupo ali instalado, passa ser indígena pelos valores e tradições que começam a testemunhar e com isso se refaz dentro de um cenário físico e espiritual, com todos os seus signos (Santos, 2015, p. 33).

A concepção que os Kalankó elaboraram englobou não somente a terra enquanto recurso necessário à sobrevivência, mas um amplo espaço pautado em significados atribuídos e experiências correlacionadas a antepassados, uma espécie de elemento precípua ao “viver bem” (Aларcon, 2020). O local na zona rural de Água Branca se transfigurou, a partir da chegada das famílias Higino e Severo, em ambiente considerado tradicional e estruturado em valores, tradições e signos, uma vez que

Consideremos agora a memória individual. Ela não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu próprio passado, tem freqüentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio. Não é menos verdade que não nos lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, isto é, que nossa memória não se confunde com a dos outros. Ela é limitada muito estreitamente no espaço e no tempo (Halbwachs, 1990, p. 36).

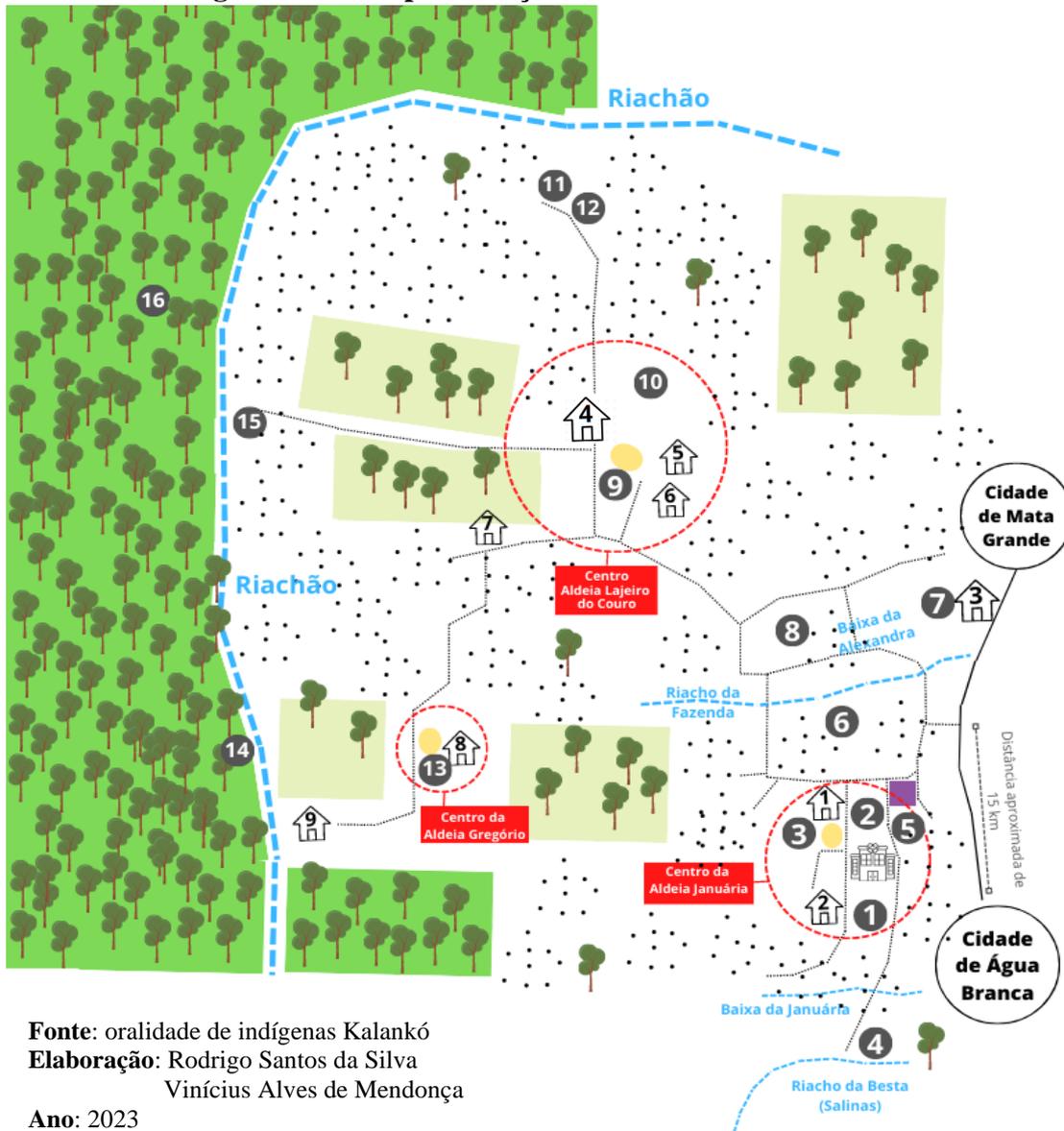
As memórias individuais, parcialmente registradas nos relatos e exibidas na forma de trechos, construíram-se nas experiências e sobreviveram ao tempo, sendo constantemente “reavivadas” em função de pontos de referência e lembranças compartilhadas. O resultado se trata da “memória coletiva”, um conjunto desses processos e que também os transpassa à

proporção que confere ao sujeito “memórias improprias”, oriundas de antepassados cujas experiências os descendentes não vivenciaram, embora as rememorem. Destarte, confundem passado e presente e ancoram suas lembranças na coletividade e nos espaços julgados tradicionais.

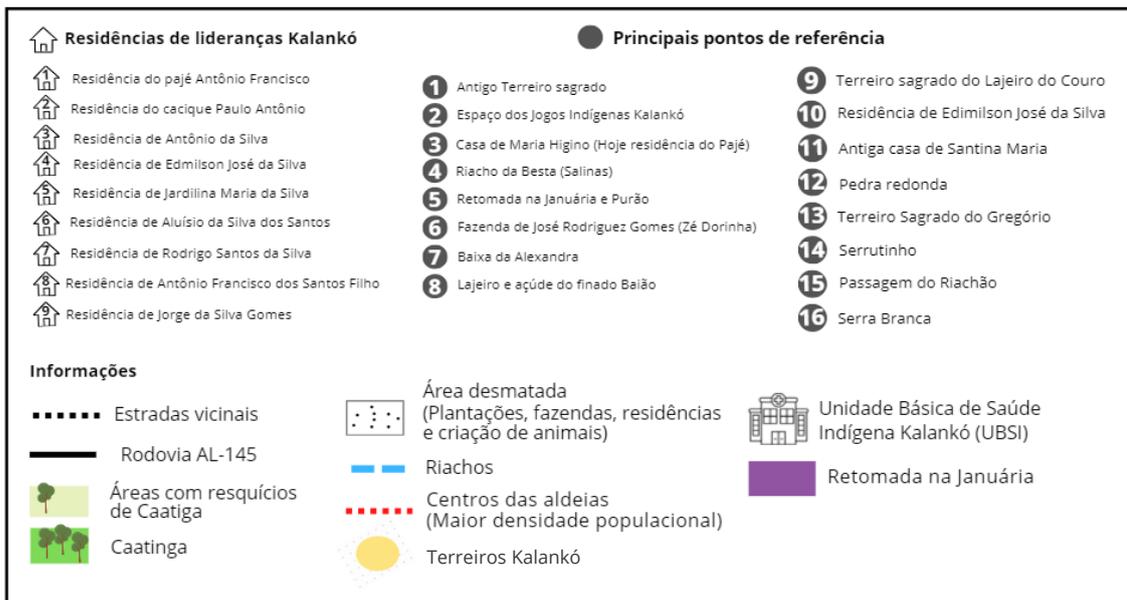
Nas entrevistas, os entrevistados revisitaram diversas perspectivas individuais e períodos distintos da trajetória histórica do grupo étnico. As narrativas simbolizam a maneira que os indígenas trazem “cores” ao passado, sendo “[...] cada indivíduo único e singular em nossa história, um sujeito que efetivamente viveu – e por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes” (Alberti, 2004, p. 14). Desse modo, não se isentam dos lugares sociais e históricos, confundindo o individual com o coletivo, o local com o regional, característica comum às memórias “vivas” antes de serem parcialmente “arquivadas” (Le Goff, 1990).

Reunimos os detalhes das gravações e organizamos os contextos histórico e geográfico, visto que os indígenas demonstram constante preocupação em localizar os eventos, experiências e pontos de referência importantes à organização étnica. O diagrama a seguir geolocaliza o território e registra a valorização deste, evidenciada pelos significados atrelados ao habitat (Santos, 1988), na comunidade, autora de “[...] uma base espacial relativamente homogênea, logrando reproduzir uma organização política e ritual [...], permitindo uma efetiva reterritorialização” (Arruti, 2004, p. 269). Esse complexo é permeado pela convivência nas aldeias e memórias, que “fazem a terra falar, isto é, colocam em circulação histórias relacionadas a porções específicas do território” (Alarcon, 2020, p. 17). Assim, mapeamos as narrativas as sobrepondo numa projeção com o objetivo de localizar a geografia Kalankó.

Diagrama 02 – Representação do Território Kalankó - 2023



Fonte: oralidade de indígenas Kalankó
Elaboração: Rodrigo Santos da Silva
 Vinícius Alves de Mendonça
Ano: 2023



Fundamentado no trabalho de História Oral realizado durante o mês de janeiro de 2023, o diagrama 02 representa o território e registra os principais pontos de referência recorrentes entre os indígenas. Além disso, destaca as residências das lideranças com as quais mantivemos contato e que contribuíram com entrevistas. No material, identificamos detalhes ambientais, hídricos e fundiários, que importa ao estudo, pois norteiam o leitor acerca da espacialização. Nessa direção, o espaço se construiu ao longo das gerações e se encontra em meio a condições geográficas específicas: cercado¹²⁵ por pequenos riachos – também denominados “baixa” – e uma fonte hídrica de maior proporção: o “Riachão”¹²⁶; houve intenso processo de desmatamento nos centros de povoamento; as áreas no entorno dos três maiores núcleos populacionais – aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro – foram “cerceadas” por fazendas; as zonas de “Caatinga mesmo”, afirmam os indígenas, encontram-se nas periferias, em Serra Branca e ambientes próximos ao Riachão, terras de latifundiários em sua maioria.

Os principais pontos advieram de eventos históricos, delimitações não oficiais¹²⁷, porém tradicionais, do território, principal reivindicação pública (Santos, 2015). Portanto, a formação Kalankó se deu na relação com a sociedade não indígena, visível sobretudo no contexto fundiário. As principais famílias que chegaram à zona rural de Água Branca se fixaram nas localidades que, ao longo dos anos, receberam as denominações de Lajeiro do Couro, Januária, Gregório, Batatal e Quixabeira (Herbetta, 2011). Entre os pioneiros, os pertencentes aos Higino e Severo receberam maior ênfase, visto que são uma origem comum, “tronco familiar” que agrega os indígenas. A anciã Santina Maria, por exemplo, parente da senhora Helena Santana da Conceição¹²⁸, entrevistada na pesquisa, foi uma renomada líder religiosa devido às curas realizadas. A entrevistada lembrou que

Era minha avó, o pai dela, ela contava a nós, meu bisavó, não conheci. Ela disse que minha avó veio do Brejo, minha avó. Era Santina ela era que recebia as força encantada daqui era ela. Esses menino daqui tudinho foi ela que pegou, ela era parteira. Ela é do Higino. Ela que é da família do Higino. A nossa origem vem dela. Ela era tia de seu Antônio. A mãe de seu Antônio era irmã dela, era Isabel. Era Isabel, Madalena e Maria, era três irmãs. No tempo que ela era viva, ninguém aqui ia para hospital, ninguém tinha menino... Eu tive oito filho na mão dela! Oito! Ela nunca deixou nós ir para um hospital. Nunca. Se um filho nosso adoecesse aqui... ela morava ali em baixo, lá embaixo, agora não tem casa mais não, é cercado lá, ela mandava chamar, a pessoa ia lá e ela dizia ‘traga, minha filha, ele para cá’ e nós

¹²⁵ Note-se no Diagrama 02 que há longas distâncias entre os riachos, apesar de estarem no entorno do território, condição que contribui para a dificuldade de sobrevivência no clima Semiárido.

¹²⁶ Semelhante aos riachos, apenas em períodos de maior índice pluviométrico atinge maiores proporções de água. Ao longo do ano, seu leito permanece reduzido ou mesmo seco.

¹²⁷ Estabelecidas com base nas memórias, convertem-se em marcos do território pleiteado.

¹²⁸ Entrevista concedida por Helena Santana da Conceição, em sua residência na aldeia Januária, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 13 de janeiro de 2023.

levava e ali abaixo de Deus ela ensinava os remédio. Os amiguinho dela, muitos trazia os remédio assim na mão. Ela fechava a mão, ai dizia ‘olhe, eu vou abrir a mão e remédio tá aqui’. Abria e o remédio tava na mão dela. [...] Foi o pai e a mãe dela. Ela disse que vieram de pé do Brejo. Foram os primeiros que chegaram aqui na Januária. Ela já nasceu aqui, minha avó. Disse que nasceu e se criou aqui. Ai ela teve os filhos dela e tudinho se casaram e nós já nascemo do filho dela e nascemo tudo e se criemo aqui (Conceição, 2023).

Informações específicas sobre Santina Maria inexistem em razão das condições de sobrevivência, que a distanciaram da medicina formal e dos registros civis. Contudo, sua trajetória é constantemente lembrada, porquanto foi uma das primeiras a nascer em solo alagoano, após a chegada de seus pais à Zona rural de Água Branca (Herbetta, 2006). A narrativa, inerente à experiência e sua dimensão utilitária, baseada em memórias, ensinamentos morais ou sugestões práticas (Benjamin, 1987), ainda na atualidade norteia o lugar social Kalankó à medida que vincula historicamente Januária e Brejo dos Padres, através de Francisco Higino e Antônia Conceição (Herbetta, 2006), pais de Santina Maria, que, segundo

As história que ela contava era assim... porque quando ela morreu eu era nova. Contava muita história. Contava que quando eles vieram de pé e chegou aqui não tinha ninguém. Ai ela dizia ‘olhe, minha filha, esse povo que mora aqui ao redor tudinho já veio depois que veio meu pai e minha mãe. Quando nós chegamo aqui não tinha ninguém, aqui meu pai se abanco’. Ela contava já que ele contava a ela, né, que ele se abanco aqui e que ficaram debaixo de um pé de braúna, aqui era tudo mato ao redor, ela disse. Ai ela disse que se abanco debaixo de um pé de braúna e começou a fazer um ranchinho de palha. Ai desse ranchinho de palha, ai disse que minha bisavó teve a primeira filha. Ficou, ficou, foi crescendo e depois já fez uma de barro. Ai disse que ficou plantando roça. Ai depois, segundo dele, ela dizia, segundo dele, chegou seu Alcrídio, já não é indígena, que uns que moram ai para baixo. Ai disse que o finado Alcrídio chegou, ai disse assim ‘Higino, dá para você me dá um pedacinho de terra aqui para eu fazer um rancho para mim’, ele disse ‘oxe, faça’. Ai ela disse que ele fez, desceu ai para baixo, mediu ai e fez. Ai fez a casinha, ai ela disse que o segundo dele foi ele, o pai dos Alcrídio. Ai indígena mesmo só tinha eles, que tinha vindo do Brejo, veio do Brejo. Ai daí para cá conta as história desses mais novo, que é Tonho Preto, morava aqui tia Elizabete, tinha Madalena ainda conheci elas tudinho, mas com as força encantada mesmo, que eu conheci, só mexia ela (Conceição, 2023).

A senhora Helena Santana relembrou o discurso de sua ancestral, cujos genitores ocuparam as terras da aldeia Januária quando “não tinha ninguém”. Nesse sentido, mesmo que, desde o século XVIII, houvesse registros de fazendas de gado às margens do São Francisco, a freguesia de Água Branca, pertencente à Sesmaria de Paulo Viveiros Afonso, não era um grande núcleo populacional (Araújo, 2018). Onde chegaram os indivíduos vindos de Brejo dos Padres se tratava de Caatinga do povoado antes denominado “Mata da Água Branca” e pertencente a “Mata Grande que passou ao estatuto de Vila em 1837” (ibid, 2018, p. 37).

Desse modo, o casal e os demais que chegaram, a exemplo de Severo e Tertulina (Herbetta, 2006), estabeleceram uniões com não indígenas, sendo o caso da família “Alcrídio” pioneiro, conforme narrou a entrevistada. Essa também recém-chegada buscou algumas “tarefas de terra” para sobreviver e se aproximou dos Higino e dos Severo por meio de casamentos ao longo das décadas. Naquele período, cresceram Santina Maria e suas irmãs, primeira geração nascida na Januária, núcleo mais antigo de povoamento assim denominado em razão de uma índia que “[...] teria chegado de Brejo dos Padres ainda pequena ou jovem, acompanhada dos pais, e sua família foi uma das primeiras a chegar e fixar residência por estas paragens”¹²⁹, parcialmente apresentadas a seguir.

Imagem 21 – Poró na aldeia Januária - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

Imagem 22 – Residências na aldeia Januária - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

Ambas as imagens, registradas em 2017, retratam a área central da aldeia, marcada pela concentração de residências e os espaços sagrados, localizados ao lado da casa do pajé Antônio Francisco. Na imagem 21, o poró, construído de alvenaria, caracteriza-se enquanto uma “[...] habitação sagrada, onde os indígenas podem socializar os saberes e fazeres mais íntimos de sua cultura, ocasião em que boa parte dos membros da comunidade indígena manifestam a sua fé e se relacionam com as Forças Encantadas” (Gueiros, 2020, p. 147). Durante os rituais, a circulação no espaço é frenética entre os praiás, que o utilizam para descanso e atividades restritas ao público (Peixoto, 2018).

A imagem 22 apresenta residências, ambientes cotidianos de repouso após as jornadas de trabalho, enfatizam os indígenas. Nos dois registros, o clima Semiárido é notável,

¹²⁹ Informação presente no Relatório Antropológico de Identificação Étnica do Grupo Kalankó, p. 39.

demandando táticas constantes de convivência com as secas das quais as consequências limitam a agricultura e a pecuária (Santos, 2018). Além dos saberes religiosos, narrados por Helena Santana, Santana Maria e sobretudo uma de suas irmãs, Maria Higino, “ensinaram” maneiras de adquirir alimentos em períodos de escassez e “remédios do mato” cujos ingredientes se encontravam na Caatinga existente na Januária, afirmou o pajé Antônio Francisco¹³⁰: “Tenho minha vida de criança muito sofrida, massacrado, mas graças a Deus fui criado mais uma tia, aliás duas, uma tia irmã de minha mãe e outra uma outra tia segunda. Então fui criado mais essas duas pessoas” (Santos, Antônio, 2023).

Filho de uma indígena chamada Isabel, Antônio Francisco foi criado por Maria Higino, irmã de sua mãe e importante personalidade na história local. Sobrinho também de Santana Maria, introduziu-se nos costumes religiosos e de sobrevivência:

Eu na época de criança até a adolescência, eu... que é comida indígena, mas depois da civilização mesmo dentro de meu próprio povo nem ao menos conhece isso que eu comia como alimento das selva: a mancambira, isso que hoje só é vista para comida de gado, mas naquela época a gente era obrigado a comer através do conhecimento que tinha sirvia de alimento. Então xique-xique, é tudo das selva, que hoje todas as plantas nativas que hoje o pessoal conhece como alimento para animal, para gado, para essas coisas assim, não era para ser humano. Mas nós como indígena, meu povo, minha rama nova, meus filhos, netos, bisnetos que já tenho [inaudível] de bisnetos e outros companheiro mesmo da aldeia não conhece essas plantas como alimentação. Eu conheço porque eu me alimentei com mucunã, o beiju feito da massa da mucunã, que para tirar ela do processo de ser veneno é uma coisa bem delicada, tem que ir lá lavar em nove água para poder deixar ela no processo de alimentação. Se não fizer isso, ela mata o ser humano. Isso eu digo a vocês que eu fui alimentado com esses tipo de alimento. Foi uma das coisas dessas comidas dessas comidas da selva que eu mesmo só alcancei a história foi o bró que é feito da madeira do ouricurizeiro. Esse daí eu conto a história que nossos antepassados faziam o cuscuz e faziam a farinha da maça do ouricurizeiro, mas essa para mim mesmo não posso dizer que aquilo ali é um processo que seja bom que seja de alimentação porque não me alimentei, agora a mocambira, xique-xique, o facheiro também eu me alimentei e a mucunã eu digo porque isso foi meu próprio corpo que próprio corpo que conduziu. Não feito pelas minhas mãos, mas feito pelos antepassados, eu participava de me alimentar dessas parte que eu não desejo que aconteça hoje mesmo nós tendo nossa tradição indígena, mas eu não desejo que meu povo de agora em diante precise tirar uma cabeça de mocambira no mato para se alimentar, porque eles não tem o costume, não sabem lidar porque foi coisa passada. Eles não conhecem, não é todas as macambira que serve para alimentação. Eu com todo tempo que larguei, não preciso dessa alimentação que não mato uma cabeça de macambira para comer isso, mas se precisasse hoje eu chegava e conhecia qual era a parte que serve para essa parte de alimentação, mas peço a Deus que não aconteça nem para mim e nem para nosso povo fazer isso (Santos, Antônio, 2023).

Na ausência de alimentos, os recursos da Caatinga se convertiam em elementos de subsistência. A mancambira (*Bromelia laciniosa*), o xique-xique (*Pilosocereus gounellei*), o ouricurizeiro (*Syagrus coronata*), o facheiro (*Pilosoreus pachycladus*) e a mucunã (*mucuna*

¹³⁰ Entrevista concedida por Antônio Francisco dos Santos, em sua residência na aldeia Januária, a Vinícius Alves de Mendonça em 13 de janeiro de 2023.

pruriens) estão entre as plantas e frutos a que o pajé faz referência. O preparo se pautava no conhecimento tradicional. Por exemplo, o “beiju” feito da massa da mucunã necessitava de várias lavagens para eliminar o “veneno”. Além do uso alimentício, esses mantimentos detêm importantes funções fitoterápicas, coordenadas por anciãos, entre os quais ele é um dos mais experientes:

Olhe, a cultura desde eu criança quando comecei a entender a sobrevivência do ser humano, porque a cultura já existia aqui. A cultura do Pernambuco ela já foi implantada aqui com nossos antepassados. Não foi da minha adolescência para cá. Agora sobre o conhecimento pessoal mesmo, daqui da Januária até o Brejo dos Padres, o terreiro dos primeiros cacique que era o finado Narciso, ele contava que na época dele ainda era naquelas viagem que liderança viajava para o Rio de Janeiro que era a sede de tudo era no Rio de Janeiro. Ainda chegou até andar a pé em fazer essas rotas de a pé, sabe? E com todas as dificuldades não tinha prazo de chegar lá e nem de volta, mas no início de todas essas aldeias mais antigas, históricas mesmo, teve esse percurso de liderança atrás de seus benefício não ter cobertura de transporte, essas coisas do governo, né. Tinha que procurar a força. E então o meu contato com... o meu conhecimento do primeiro terreiro que eu conheci foi que era do finado Narciso, que era herança da finada Maria Pedro que era mãe dele. No caso nossos antepassados tinha acesso desde a mãe dele, né. Ele contava que na época dele criança, ele teve visita aqui de nossos antepassados, dos meus avós... eu nem cheguei a alcançar meus avós mais.[...] Então era uma história que ele contava e ele respeitava muito através do conhecimento já dele, ele já idoso mesmo, mas tinha uma história dele lá de trás, da época de adolescência dele. Então ele através da confiança que tinha na gente, na época uns dez anos, nessa faixa etária, ai ele recomendava para a gente, principalmente minha tia para que a gente tirava a matéria prima aqui que é o Caroá para a construção do Praiá. E a gente tirava aqui e ia levar lá, que isso levava tempo porque só era eu e minha tia que tirava essa matéria prima, nessa época tinha muito, hoje tá ficando em extinção porque foram desmatando outros foram acabando com queimada. E hoje a gente necessita e dá muito trabalho para adquirir essa matéria prima, que é o caroá que a gente precisa muito e a gente ia levar lá na residência dele e acompanhar o ritual que era de dois dias, sábado e domingo. A gente ficava lá e só retornava de lá na segunda feira. Então isso não foi uma viagem só, nem uma nem duas, foi muitas e muitas que eu fiz para lá e fui cada vez mais através do conhecimento que tinha aqui dentro, que fui criado no ritual aqui não com Praiá, mas serviço de cura, a parte de toré. Isso eu já tinha conhecimento desde que eu já tive o entendimento como ser humano. Não foi depois com dez, quinze ano não, foi depois de cinco ano em diante, já vai percebendo algumas coisas. Então vou dizer assim: de cinco anos em diante eu já fui começando a observar que ali era uma coisa individual, que tinha umas parte de diferença sobre a vida humana (Santos, Antônio, 2023).

Conclusão da descrição de sua trajetória inicial de vida, o relato reúne características autobiográficas, mas também sociais à proporção que as formas de sobrevivência do pajé não lhe foram exclusivas. Quando tinha cerca de 10 anos, frequentou Brejo dos Padres para entregar caroá – matéria prima para a confecção das vestes dos praiás – retirado na Caatinga a Narciso Pedro dos Santos, primeiro cacique do povo Pankararu (Santos, B, 2019; Menezes, 1935). Essa lembrança, assim como as dos primeiros trabalhos de mesa que acompanhou e dos alimentos oriundos da Caatinga, compõem suas memórias acerca do universo religioso dos encantados.

Portanto, seus conhecimentos e de demais indivíduos envolvidos nas tradições Kalankó advêm de várias matrizes relacionadas a Brejo dos Padres, destacando-se as conexões estabelecidas com Santina Maria e Narciso Pedro – a primeira predominante –, conforme os relatos orais. A associação à família Pedro permitiu ao pajé adquirir experiências complementares às de suas tias Maria Higino e Santina Maria, uma vez que aquela era “[...] uma das famílias extensas do Tronco Velho Pankararu, considerada uma das famílias fundadoras da Árvore Pankararu” (Santos, B, 2019, p. 59). Esta concepção inspirou o modelo elaborado por Arruti (1996) acerca das relações entre os grupos étnicos, quando organizou os relacionamentos familiares em torno de “troncos antigos”: Calú, Pedro e Chulé, cujas

[...] maiores informações orais (e escritas) que se tem de curandeiros entre os Pankararu são d’as três Marias (Pedro, Calú e Chulé) e o véi Sará (Serafim de Sá) como detentores de grandes habilidades sobrenaturais. É por certo que existiu, como existem, tantos outros curandeiros, embora nenhum se compare às suas atuações e habilidades daqueles que fundaram o Tronco Velho (Santos, B, 2019, p. 103).

O pajé Antônio Francisco destacou Narciso Pedro enquanto uma personagem conhecida nas idas a Brejo dos Padres, sobretudo em relação ao caroá que retirava e aos rituais que acompanhava. Assim, associou-se, em algum nível, àquele tronco familiar e ao universo religioso vinculado a ele, embora não mantenha relações de parentesco identificadas com Maria Pedro. A aproximação com Pankararu por meio das três Marias não é exclusiva aos indígenas estudados, entre outras populações existem diferentes graus de relacionamento, a exemplo do pajé Jiripankó Elias Bernardo, sobrinho de Maria Chulé (Ferreira, 2009).

No cotidiano Kalankó, impera a noção de tronco elaborada por Arruti (1996), embora exista a proximidade familiar e religiosa com as famílias Higino e Severo e com Brejo dos Padres, onde, principalmente na segunda metade do século XX,

os rituais se tornaram os símbolos principais da tradição indígena e mobilizam grandes parcelas de índios para a sua realização. Se, por um lado, como foi destacado ao longo do trabalho, há as dinâmicas que continuam alimentando o faccionalismo e a tendência de cada tronco familiar em reforçar o próprio círculo de alianças e prestígio, por outro, há também um esforço desses indivíduos em atribuir aos rituais destacados um valor e um peso suprafaccional, tornando-os símbolos condensadores da coletividade étnica (Mura, 2012, p. 293).

Nas gerações seguintes às Marias, os troncos familiares alimentaram faccionalismos geradores de dissidências. Nesse contexto, os rituais agregaram as comunidades através do valor “suprafaccional” presente entre os Kalankó devido a curas e praiás, cujas sementes, à proporção que “surgiram”, distribuíram-se entre indivíduos de diversos núcleos populacionais, não apenas naqueles da aldeia Januária. Esse processo sobrenatural que

“desconcentrou” a religião da figura do pajé¹³¹ foi responsável pelo surgimento de sujeitos com funções tradicionais considerados zeladores (Santos, B, 2019). Cada praiá – ou conjunto –, encantado e semente “pertencem” a um indivíduo que deve zelá-los através de condutas morais e espirituais específicas (Peixoto, 2018).

Nesse sentido, o processo religioso, após o reconhecimento de 1998, ampliou-se com novos ou antigos zeladores que receberam sementes de encantados. O senhor Edmilson José da Silva¹³² lembrou que, reconhecido o povo Kalankó, o número de praiás

Aumentou, de primeiro nós só tinha... Quando nós começamos lá nós só tinha dez veste, hoje já tem um bocado. De primeiro nós fazia, mas a gente não era reconhecido, né? Ai depois que fomo reconhecido fomo alevantando os veste, ai já temo o que somos hoje... [...] De primeiro, quando nós começamos, nós pegamos a fazer uns vestinho de palha de coqueiro, sem ser de croá, sabe? Para ir treinando, ai fizemos uns veste meio feioso. O povo quando sabiam iam tudinho para ver. Ai quando fomo reconhecido cá, foi que foi levantado os veste certo, direito. Mas primeiro nós batia o croá, não tirava a casca nem nada. Fazia aquela roupa o croá batido sem tirar a casca. Até treinar mesmo para... botava numa cordinha, amarrava na cintura, fazia a casaquinha. Ai depois a gente foi vendo nas outras aldeias também, a gente era acostumado a ir nas outras aldeia também. A primeira que nós fumo foi lá no Brejo, ai nós já fumo pegando a prática, fazendo direito... (Silva, Edmilson, 2023a).

Segundo o pajé Antônio Francisco, as primeiras vestes foram levantadas em meados de 1995, a partir de influência Jiripankó e experiência adquirida no Brejo dos Padres. O senhor Edmilson José, reconhecido líder religioso, detalhou as primeiras confecções, ainda elaboradas com palhas de coqueiro. Tratava-se de levantamentos iniciais, pois até então “trabalhavam” com encantados apenas nos trabalhos de chão e mesa, práticas recorrentes desde Santana Maria. No reconhecimento, os praiás se multiplicaram e se tornaram símbolos das identidades dos povos do Alto Sertão, o que se atesta nas festas de ressurgimento, quando foram presença indispensável (Amorim, 2017).

O próprio entrevistado é exemplo da circulação das sementes que fortaleceram a resistência Kalankó, descrita nas páginas anteriores. Os encantados sob responsabilidade da família do senhor Edmilson José se encontram divididos nos porós das aldeias Januária e Lajeiro do Couro, uma vez que “Eu nasci aqui mesmo onde eu moro, no Lajeiro do Couro. Nasci ai e moro ai desde que nasci. Sai para canto nenhum não” (Silva, Edmilson, 2023), afirmou. O “terreiro do Lajeiro” é um dos mais antigos da região, apesar da suspensão das

¹³¹ Característica corriqueira entre os povos do Alto Sertão de Alagoas. O pajé se trata do líder religioso, porém seus conhecimentos não são exclusivos, porque existem Zeladores e Zeladoras de Praiás que contribuem nas atividades religiosas.

¹³² Entrevista concedida por Edmilson José da Silva, em sua residência na Aldeia Lajeiro do Couro, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 14 de janeiro de 2023.

atividades religiosas¹³³ devido à recorrência dos rituais na aldeia Januária. Apenas recentemente, em 2017, foi “reaberto” com menores proporções e próximo à residência do senhor Edmilson José, antiga construção da localidade, representada nas fotografias a seguir.

Imagem 23 – Centro da aldeia Lajeiro do Couro - 2023



Autor: Vinícius Alves de Mendonça
Fonte: Acervo pessoal

Imagem 24 – Residência de Edmilson José da Silva - 2023



Autor: Vinícius Alves de Mendonça
Fonte: Acervo pessoal

A aldeia Lajeiro do Couro concentra maior número de residências se comparada à Januária – questão visível na imagem 23. A formação da localidade iniciou de necessidades de trabalho e expansão das famílias, sendo a residência do senhor Edmilson José a primeira construída. A imagem 24 retrata a propriedade do ancião, onde ao lado se encontra o terreiro dos rituais, coordenados pelo pajé Antônio Francisco, seu primo, ou pelo próprio e familiares, se necessário. A denominação atual da localidade, anteriormente “Gangorra”, originou-se do grande lajeiro existente a alguns quilômetros e do hábito de utilizá-lo para estender couro de animais, próximo ao Açude do Finado Baião – ver diagrama da página 86.

Além disso, o epíteto “Caboclos da Gangorra”, recorrente nos documentos anteriores ao reconhecimento (Herbetta, 2006), derivou de uma antiga fazenda próxima, nomeada Gangorra, onde os Kalankó prestavam serviços. Após 1998, a então aldeia prosperou nos campos econômico¹³⁴ e religioso, segundo relatos. O entrevistado atribui ao reconhecimento essa melhora e relembra as dificuldades de décadas anteriores, especialmente quando uma enfermidade tratada por Santina Maria lhe acometeu. Curado do mal súbito,

¹³³ Durante esse período o Terreiro permaneceu inativo e os moradores da aldeia Lajeiro do Couro se deslocavam a Januária para participar dos rituais. Com incentivo do senhor Edmilson José e do pajé Antônio Francisco, o espaço ritual foi reaberto e um Poró, para guardar as vestes dos Praiás, foi criado.

¹³⁴ A prosperidade econômica, ainda que limitada devido às dificuldades cotidianas, é superior aos períodos de crise que assolaram a história Kalankó, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, quando secas constantes ocorreram a produção agrícola se tornou inviável. Nesse sentido, programas governamentais como o “Bolsa Família” são responsabilizados pela melhora, afirmam os indígenas em alusão à política pública de transferência de renda para famílias consideradas economicamente vulneráveis Ver: Floriano (2018).

[...] comecei a trabalhar com eles desse tempo para cá, quando eu adoeci e eles pediram... Eu brincava, mas não chegava nada não... brincava lá mais os outro só por farra mesmo. Quando tinha um toré ‘é para vim todo mundo!’. Nós entrava, ficava pisando por lá, mas não recebia força não. Ai desse tempo para cá... Quando ela morreu, já recebia. Quando ela morreu já tava lá, pediram para eu ir fazendo as obrigaçõzinha, encruzar um maracá... Quando aparecesse um doente, ela não pudesse, eu tomar de conta. Ai eu fui tomando de conta quando ela morreu eu já tava dentro do trabalho já (Silva, Edmilson, 2023).

Na década de 1970, o ancião se envolveu no universo religioso e, com a morte de Santina Maria, “herdou” suas sementes, criando um outro epicentro religioso além da Januária, onde residia Maria Higino e Antônio Francisco. Primos, Antônio e Edmilson lideraram as mobilizações na busca não somente do reconhecimento, mas da demarcação territorial, ancorada nas memórias e locais de experiências ancestrais (Amorim, 2003). Assim, coordenaram a realização da Grande Festa do Ressurgimento, ocorrida no, à época, sítio Gregório, a certa distância da Januária e da Lajeiro do Couro. O terreiro localizado na terceira maior aldeia Kalankó, zelado por Antônio Francisco dos Santos Filho, irmão do Cacique Paulo Antônio dos Santos e filho do Pajé Antônio Francisco, é associado ao reconhecimento, pois visitantes diversos prestigiaram a atividade. A imagem abaixo registra uma das etapas do ritual comemorativo anual promovido pelos indígenas.

Imagem 25 – Praiás na aldeia Gregório - 2022



Autor: Rodrigo da Silva Santos
Fonte: Acervo pessoal

Os torés e as apresentações dos praiás se converteram em eventos comuns após o reconhecimento, sendo registrados por visitantes interessados nos indígenas e sua imagética,

apesar das ameaças constantes (Amorim, 2017). Os eventos religiosos ocorriam nos três terreiros, mas a recorrência no Gregório foi maior em razão da localização afastada de não indígenas, conforme se atesta na proximidade de fazendas, como a de José Rodrigues Gomes, ex-prefeito de Água Branca conhecido como Zé Dorinha¹³⁵, às aldeias Januária e Lajeiro do Couro. Além disso, a aldeia Gregório foi antiga moradia do pajé Antônio Francisco, onde anualmente celebra o ocorrido de 1998:

O Jiripankó veio em peso mesmo porque já tinha... eu acho que não veio todos os veste de lá, mas veio eu digo passando cinquenta por cento de veste de Jiripankó vieram dia 25 de julho de 98. Não foi aqui na Januária, foi lá em minha casa, lá no Gregório. Até hoje eu mando o terreiro lá... eu não frequento mais anual, lá aconteceu dia 25 de julho, mas eu não levo os homem para lá dia 25, eu levo na quinzena de setembro. Ai eu... todo mês de setembro, quando pega a quinzena os finais de semana, quando modifica porque o final de semana, mas sempre no dia 15 eu passo um dia lá, convoco outras comunidade e passo o dia fazendo uma despesa, café e almoço para o pessoal da comunidade e os visitante que chegam lá (Santos, Antônio, 2023).

A aldeia, menor em comparação às duas descritas, é atrelada ao reconhecimento, bem como se transformou em ponto de referência no percurso para a Caatinga, pois o número reduzido de residências e a distância de fazendeiros contribuiu para a preservação do bioma, uma vez que espaços mais férteis, localizados a alguns quilômetros,

[...] sempre foram considerados locais de interesse de apropriação fundiária por parte de grandes fazendeiros que são detentores também do poder na política da região semiárida. Sendo essas áreas fortemente antropizadas, ao longo do tempo, o desmatamento das áreas de florestas vem ocasionando excesso de luminosidade e aumento de temperaturas provocando alteração nos seus ecossistemas (Oliveira, 2014, p. 34)

Os brejos, sobretudo, eram concorridos entre fazendeiros, a exemplo das disputas pelo antigo aldeamento de Brejo dos Padres que causaram migrações para Alagoas no século XIX. O território correspondente à aldeia Gregório, especialmente as regiões a Leste e Noroeste, parece menos antropizado e detém maior diversidade natural. Nas laterais das estradas que conectam as aldeias, há, ainda, resquícios de mata nativa preservados com finalidades fitoterápicas e rituais, de acordo com a senhora Jardilina Maria da Silva¹³⁶, anciã com amplo conhecimento das curas tradicionais:

Já, eu fiz muito banho para as pessoa, fiz chá também, tinha umas pessoas que eles passavam para eu fazer o banho, tinha umas pessoa que era três banho só, tinha outras que era nove, era assim, outras era cinco, conforme o problema da doença,

¹³⁵ Parecem não haver conflitos declarados entre o fazendeiro e os indígenas, apesar das discussões em torno da demarcação territorial. Exerceu o mandato de prefeito em Água Branca por duas vezes.

¹³⁶ Entrevista concedida por Jardilina Maria da Silva em sua residência, na Aldeia Lajeiro do Couro, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 14 de janeiro de 2023.

porque tem uns problema que é de um jeito e tem outros que é de outro. Só que mais para trás tinha muito remédio, tudo que o cabra procurava o cabra encontrava e agora tá meio raro, viu, do cabra arrumar remédio, é de o cabra rodar um bocadinho para arrumar. Tem muitos que nem aqui tem mais, não sei por que né. Eu acho que é porque desmataram um mocado de... um bocado de árvore, porque se não tivesse desmatado um mocado de árvore eu acho que os remédio tava quase tudinho aí, que a gente só acha remédio mais onde tem mata, onde tem mata a gente acha ainda, mas por aqui mesmo tem, mas é pouco. Sei que a gente tem que desmatar um pouquinho tem de fazer roça, né, não faz roça em mata... já aqui para baixo já é tudo mata, a gente quando quer algum remédio, aqui para baixo eu tenho um terreno lá em baixo, lá não é desmatado não, tem outro ali que eu comprei também não é desmatado lá, assim mesmo o cabra ainda acha um pouco de remédio lá ainda, ainda tenho o alecrim, tenho croá, tem imburana de cheiro lá no meu terreno, tem um mocado de remédio, tem o elento, tem arueira, tem a braúna, tem o feijão bravo, tem o que mais... a gente procurando... tem a papa-conha, lá ainda tem porque lá não é desmatado e a gente tem um terreno ali que ele é reservado, eu não ando desmatando ele não... quando quer um remédio a gente já vai buscar lá, porque aqui a gente acha mais esses remédio meio mais pequenininho, mas esses pau grande de remédio que tem que ser... imburana de cheiro, de alecrim, essas outras coisas... Meu irmão aqui, a gente de primeiro ia ver... um pinhãozinho que tem assim baixinho, deixa eu me lembrar o nome dele... só tem no Moxotó, ele trouxe uns pesinho de lá, tá ali, se criaram mó da matinha. Tem árvore que a gente for plantar ela se cria... sim! Lá também tem ameixa, tem um mocado de remédio assim mesmo lá. Aqui tá mais ruim porque foi desmatado, mas onde tem mata tem, procurando acha (Silva, J., 2023).

A senhora Jardimilina Maria descreveu as condições socioambientais das regiões mais povoadas do território, pautadas no desmatamento destinado ao plantio e à pecuária, protagonizado principalmente por fazendeiros, porém também pelos indígenas, em menor proporção, para desenvolver a agricultura familiar e a criação de pequeno porte (Herbetta, 2011). Ademais, revela ímpar característica das aldeias: trata-se de propriedades privadas adquiridas ao longo dos anos ou herdadas de parentes. A entrevistada, por exemplo, utiliza as que lhe pertencem para preservação e reflorestamento.

Todavia, recursos naturais se encontram a longas distâncias da área central graças ao desmatamento, adentrando em propriedades de terceiros, especialmente o espaço que denominam Serra Branca, próximo à aldeia Gregório e ao limite com o estado de Pernambuco. A desflorestação aumentou após 2008 e a retomada organizada pela comunidade, descrita na última etapa deste capítulo. A senhora Antonieta Conceição Moreira¹³⁷, contemporânea ao processo de disputa territorial, narrou que:

Vou falar do período da retomada para cá, antes disso a gente tinha mais mata, mais árvores aqui. Não sei se vocês perceberam quando vocês foram daqui para Januária que há uma certa área que de certa forma fizeram como área de plantio, quando vocês vem da Quixabeira para cá você vê muito isso, daqui para acolá. Essa parte aqui, que vocês tão vendo, antes de Januária para baixo, a gente não via Januária daqui, nenhuma casa lá, porque era coberto de mata. Então depois de 2008 para cá, o ex-prefeito de Água Branca comprou essas terras e aí ele desmatou a maioria das

¹³⁷ Nome fictício sugerido pela entrevistada com o objetivo de preservar sua identidade. Entrevista concedida pela indígena, na aldeia Gregório, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 15 de janeiro de 2023.

árvores que tinham para plantar milho, para fazer ração para gado. E eu percebia que nessas mata a gente tinha muita caça. A gente poderia encontrar também algumas ervas, mas eu vejo a questão das chuvas, chovia muito nessa parte aqui, e eu percebi que durante esse período de desmatamento houve esse vasto desmatamento a questão do clima mudou, as chuvas são menos, agora muito menos do que antes e assim queimadas também creio que aumentou também, lógico que se tá desmatando muito para fazer roça, há um certo aumento das queimadas também. Então eu vejo isso como consequência de 2008 para cá, houve uma grande mudança na questão ambiental por desmatamento e aí esse ex-prefeito matou quase a mata toda que eu considerava que era de certa forma ali uma área que fazia com que atraísse mais chuvas aqui para nossa região. Eu pude perceber essa situação (Moreira, 2023).

Nesse sentido, os indígenas parecem “asfixiados” entre fazendeiros de grande e pequeno porte. Os primeiros responsáveis pelo desmatamento para a criação de pastos entre as aldeias Januária e Lajeiro do Couro. Essa condição, existente há décadas, avivou a necessidade da demarcação e da mobilização da comunidade, ampliada desde o reconhecimento, pois se reduziram fauna e flora, interferindo no regime de chuvas, retratado em comentários: “as chuvas vêm daquelas serras, mas fogem daqui!”, proferidos por anciãos sobre as alterações climáticas. A fazenda de Zé de Dorinha é citada nos discursos devido às proporções e ao desmatamento ocorrido após a retomada, representado pelas pastagens existentes nas terras e a ausência de mata nativa outrora abundante.

Então, organizando-se e frequentando as demais aldeias do Alto Sertão alagoano, o grupo étnico delimitou o território conforme pontos de referência apresentados e as memórias compartilhadas. Por exemplo, a residência de Santana Maria ou locais rituais, como as serras, transmutaram-se em recortes territoriais importantes, assim expostos nas reivindicações ante a FUNAI e nos processos encaminhados em parceria com os Katokinn, Karuazu, Koiupanká e Jiripankó (Amorim, 2017). Em 2005, resultado da organização do território, aconteceram levantamentos populacionais complementares ao pioneiro de 1998 e as comunidades foram agrupadas nas aldeias Januária, Lajeiro do Couro e Gregório e em diversas micro aldeias, também povoadas, porém distantes dos maiores centros.

Satélites dos núcleos populacionais mais densos, já existiam ou foram povoadas as micro aldeias¹³⁸ Logrador, Gangorra, Serra dos Campos e Salinas na aldeia Januária; Pedra Redonda, Batatal, Quixabeira e Gangorra na aldeia Lajeiro do Couro; Salgadinho, Caraíbas, Cacimba Cercada, Santa Cruz do Deserto, Sítio Baixa Queimada, Engenho e Serra do Sobrado na aldeia Gregório. A classificação das menores ocorreu tanto por proximidade geográfica, quanto pelo atendimento da UBSI Kalankó, fonte principal das informações, reorganizadas em 2014, quando a unidade foi inaugurada. A organização se refere, pois, a

¹³⁸ Informações provenientes de registros existentes na UBSI Kalankó e de relatos, especialmente os de Rodrigo Santos da Silva, Agente Indígena de Saneamento.

uma estrutura não oficial na distribuição das dezenas de famílias resistentes no território e em áreas fora dele, estas migrantes “[...] diante da falta de terras, de água e trabalho nos locais de origem, inclusive deslocamentos de crianças e mulheres” (Rocha, 2020, p. 28). A senhora Helena Santana justificou as diásporas de sua família no passado

[...] porque não tinha trabalho aqui, meu pai todo ano saia para lá para o sul, todo ano. Ai quando ele morreu nós tava com 4 ano que tava lá, mas todo ano ele saia, porque não tinha trabalho aqui para nós sobreviver. Ai sempre ele gostava de sair e ai levava a turma toda. Outras vezes não levava, deixava minha mãe, mas dessa vez nós fomos tudo. Ai foi tempo que ele morreu lá, ele e meu irmão mais velho, primeiro filho dela morreu com 25 ano lá no sul. E daí para cá não saiu daqui mais não, só eu que casei e voltei, mas foi para ali para o Olho d’água dos Casados. Desse tempo para cá não sai mais não, acabei de criar meus filhos aqui (Conceição, 2023).

Os deslocamentos pautados nas relações de trabalho no Sul de Alagoas e no Sudeste do Brasil e na necessidade de sobrevivência representavam uma consequência das condições desfavoráveis nas comunidades Kalankó. As desilusões, argumenta Rocha (2020), compõem as experiências fora do local de origem a ponto de o retorno ser constante. Um processo semelhante de “volta” foi, por exemplo, vivenciado por famílias do povoado de Santa Cruz do Deserto, atualmente integrantes de uma micro aldeia, pois

Se alguns indivíduos se retiraram do grupo, o processo inverso também aconteceu. Algumas famílias que se mudaram de Januária a partir da segunda geração Kalankó e, hoje, vivem em Santa Cruz do Deserto/Al, foram novamente incorporadas à comunidade. Isto aconteceu quando Seu Francisco Higino da Silva, líder das famílias que vivem neste município, procurou o pajé Tonho Preto, em 2002. Neste encontro, ficou acertado que estas pessoas seriam agregadas ao grupo por pertencerem à mesma linha de descendência, ligada à família Higino. Além de voltarem a praticar a música nativa participando ativamente das festas e cerimônias (Herbetta, 2006, p. 78-79).

O retorno ocorreu não apenas no caso de Helena Santana ao abandonar os trabalhos em Olho d’Água do Casado – ou mesmo na infância, quando seu pai regressava após jornadas no corte de cana no Sul de Alagoas –, mas também na circunstância das famílias agregadas a Francisco Higino da Silva que voltaram a frequentar os rituais. Mesmo fora do território, foram consideradas Kalankó em razão da viagem da volta, espécie de relação entre etnicidade e território,

[...] uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre pessoa e grupo étnico seria mediada pelo território e sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia (Oliveira, 2004, p. 33).

Desse modo, o território das aldeias Januária, Gregório, Lajeiro do Couro e das diversas micro aldeias, mesmo que não contínuo devido a não indígenas que interpoladamente

o ocupam, exerceu essencial papel na formação da identidade a contar do reconhecimento, quando se mobilizaram para reivindicar e ocupar terras consideradas tradicionais e espaços de vivências diferenciadas. Ainda em 1999, planejaram uma primeira mobilização externa. Naquele contexto,

Os Kalankó, que vivem no município de Água Branca, no Alto Sertão alagoano, a 360 quilômetros de Maceió, realizaram uma grande mobilização, no Dia do Trabalhador Rural (25 de julho), em defesa de seus direitos tradicionais e reconhecimento como povo indígena. Há um ano eles foram reconhecidos oficialmente, mas as terras que ocuparam tradicionalmente, ainda não. Da mobilização, coordenada pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Água Branca e das Associações Rurais, participaram os Geripankó e os Karuazu, além de representantes de entidades de defesa dos direitos dos trabalhadores.¹³⁹

O texto publicado no periódico *Porantim* detalhou o evento e a participação dos “indígenas ressurgidos”, que, mesmo em processo de organização – uma vez que o reconhecimento impactou as relações com outras instâncias do movimento indígena e do Estado (Amorim, 2017) –, expuseram-se na tentativa de apresentar uma imagem pública interessada no reconhecimento do território, primeiro passo à demarcação (Alarcon, 2013). Aproveitaram o evento do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Água Branca para reivindicar o ambiente indispensável à sobrevivência étnica. Por isso, completou o texto jornalístico,

Durante o seminário promovido pelo sindicato e associações, os Kalankó apresentaram, ao lado de outros povos, a dança do toré, sob os olhares atentos de toda a população. Em seguida, eles lideraram uma caminhada pelo centro da cidade, intercalada com danças, palavras de ordem e músicas dos trabalhadores. A forma com que os índios conduziram a caminhada expressava a determinação em se afirmarem etnicamente perante toda a sociedade. Isso pôde ser comprovado também com as palavras do pajé Antônio de Souza Kalankó: ‘Comemoramos um ano que assumimos a nossa identidade, mas são milhares de anos que somos dessa terra. Por isso, estamos hoje aqui, tomando a cidade, para reivindicar os nossos direitos históricos com o apoio dos trabalhadores rurais e entidades’. A cada palavra, os índios agitavam os macarás.¹⁴⁰

O ocorrido, de menor proporção se comparado às mobilizações posteriores em Maceió e Brasília, foi simbólico à identidade Kalankó à medida que opôs publicamente, no centro de Água Branca, os então índios às imagens de caboclo e sertanejo, vigentes nos discursos da população do município. “Ocuparam a cidade”, espaço outrora lhes negado devido aos preconceitos e discriminações, na “luta pela terra”, seu “maior problema”. A atividade

¹³⁹ Povo Kalankó luta por reconhecimento étnico. *In*: *Porantim*. Brasília, agosto de 1999. p. 14. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=77> Acesso em 24 de dezembro de 2019.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 14

consistia em um protagonismo dos Kalankó, que, pintados e paramentados, dançaram torés com a participação dos Jiripankó e dos Karuazu.

A mobilização do Sindicato, semelhante aos feitos de movimentos sociais cuja “[...] ação coletiva de pressão e reivindicação, antes presente na maioria dos movimentos sociais latino-americanos, converteu-se nos anos 90 em ações voltadas para a obtenção de resultados, em projetos de parceria que envolvem diferentes setores públicos e privados” (Gohn, 1997, p. 19), exemplificou um protesto em “praça pública” para obtenção de direitos relacionados às terras do município – concentradas entre latifundiários (Silva, 2018).

Posteriormente, os protestos decresceram¹⁴¹, pois os movimentos, incluindo o indígena, encontraram brechas institucionais e organizações civis para apresentar pautas (Gohn, 2022), tornando-se exemplos a APOINME e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), promotoras de encontros como o I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, de 2003. Contudo, a imagem pública permaneceu importante aos Kalankó, uma das principais ferramentas na “luta pelo território”, motivação de torés semelhantes ao realizado na passeata do Sindicato e apresentado abaixo.

Imagem 26 – Toré Kalankó durante manifestação em Água Branca - 1999



Fonte: Acervo do Armazém Memória

Na apresentação, utilizaram saiotes, cocares, maracás e outros adereços confeccionados predominantemente com materiais advindos da Caatinga. Dançaram e

¹⁴¹ Continuaram a ocorrer, contudo de maneira melhor planejada por organizações civis. Gohn (1997) analisa esse processo de reorganização dos movimentos sociais a partir de novas demandas e meios de alcançá-las.

entoaram cânticos durante a mobilização dos trabalhadores rurais e foram registrados pelas câmeras direcionadas ao evento que alterou a tranquilidade de Água Branca. Note-se que a imagem pública, baseada nos torés, era protagonizada por lideranças das comunidades e demais membros que vivenciaram as dificuldades de períodos anteriores, além de crianças. Enquanto resultado, adquiriram a visibilidade almejada, apesar das represálias que a acompanharam, algumas registradas: “Quando retornava da cidade, o cacique Paulo foi chamado por fazendeiros que o ameaçaram dizendo que ‘para resolver o problema, bastava matar as lideranças’”¹⁴². Contudo, o grupo étnico continuou organizado na busca por direitos constitucionais, planejando novas mobilizações e ocupações de espaços fora e dentro do território.

3.3 - Retomada da Januária e sobrevivência étnica

A maioria das famílias Kalankó mantém vínculos parentais com as famílias Higino e Severo. Os descendentes de Santina Maria e suas irmãs constituem o centro organizacional da comunidade, ou seja: liderança principais no âmbito religioso (Herbetta, 2006). Posto isto, “[...] todos os cantadores e dançadores têm alguma relação com ela e suas derivações. Estes indivíduos possuem destaque também nos Conselhos da comunidade. Além disso, todas as famílias que descendem dos Higino são aceitas como Kalankó” (Herbetta, 2006, p. 80). Nas aldeias, política e religião se aproximam constantemente, embora se distingam as funções políticas de conselheiro e cacique, por exemplo, e as atribuições religiosas: dançadores, moços, cantadores, zeladores e pajé, distribuídas entre homens e mulheres experientes (Herbetta, 2011; Peixoto, 2018).

As decisões que envolvem o grupo étnico são tomadas em reuniões mensais na UBSI Kalankó, localizada na aldeia Januária e principal conquista da comunidade através das reivindicações. O senhor Antônio da Silva¹⁴³, liderança política, salientou que a edificação do espaço de saúde e assembleias, ocorreu após reivindicações desde

2009, por ai... houve um movimento aqui, a nível de Alagoas, para que se construísse essas unidades de saúde, que tinha... existia um saldo nos municípios, que os municípios eram financiados pelo governo federal para pagar as equipes e como não tinha equipe completa foi sobrando um saldo. Existiu essa mobilização a

¹⁴² Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil dados de 2011. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2011. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_Indigena_Relatorios&pesq=Kalank%C3%B3&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=2800 Acesso em 10 de abril de 2021.

¹⁴³ Entrevista concedida por Antônio da Silva, na aldeia Lajeiro do Couro, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 14 de janeiro de 2023.

nível de Alagoas aqui, especificamente dos povos do Sertão, que foi até o ministério público e conseguiram que o ministério público assinasse o termo de ajuste de conduta para a construção dessas unidades de saúde e com isso mesmo o surgimento... acontecendo do Sertão, beneficiaram outras comunidades, outras aldeias de Alagoas através desse movimento (Silva, A., 2023a).

A construção da Unidade Básica de Saúde decorreu das mobilizações envolvendo os vários povos indígenas do estado de Alagoas. Apesar de uma conquista “pequena” se comparada à demarcação territorial ainda almejada, modificou o cotidiano dos indígenas, porque complementou os tratamentos tradicionais por meio da medicina formal, antes acessível a quilômetros nos municípios de Água Branca ou Delmiro Gouveia. Nesse sentido, o senhor Antônio da Silva defendeu o atendimento à saúde na Unidade enquanto

[...] um ganho extraordinário porque a gente no início tinha que se deslocar para ser atendido na Quixabeira, por uma equipe que atendia indígena e não indígena, então o atendimento não tinha esse diferencial, assim, que a gente preza tanto pela equipe pelo diferencial no atendimento. E aí a própria comunidade passou a ter acesso bem mais próximo né do serviço de saúde, eu que já tava naquela época como profissional, é perceptível até nos dados epidemiológicos, alimentares, falando que houve uma melhora significativamente grande porque os... verminose era muito comum no nosso meio, diarreia era muito comum, a população... serviço de saneamento, do lixo, era muito exposto aqui... É comum para a gente ir atrás da casa fazer coco e ficava ali. Isso foi muito trabalhado pela equipe. Isso impactou, às vezes não é uma coisa de momento que você vê com os olhos assim, mas quem acompanhou o processo você vai percebendo a melhoria de vida da população e em outro sentido causou que o acesso ao serviço de saúde ele é muito mais prático do que você fazer sua prática natural, sua prática da comunidade mesmo. Então às vezes o remédio lá tá mais fácil você fazer uma consulta e pegar o remédio do que ir fazer um trabalho de cura e ter que colher e fazer seu próprio medicamento, embora isso não deixou de existir em Kalankó. Ele ficou um pouco invisível, que só quem tem acessibilidade de sentir, de ver, de saber, sabe que isso existe e é muito forte. Quando uma pessoa vai no médico aqui é porque ela já tem passado um pinhão num corte, que ela já tem feito algumas coisas que talvez não tenha dado certo ou ela vai procurar um... mas antes de procurar a equipe, a maioria da população já tem tomado um xarope, já tem tomado um chá e isso muitas vezes não é levado em conta, em consideração. ‘A! a população deixou seus costumes e foi para a farmácia!’, não! Os costumes ainda existem, só não são ainda visualizados com a importância que eles merecem. Mas assim, no processo de saúde doença, foi muito importante, muito impactante, tanto é que surgiu... a! ‘aumentou os casos de diabete e hipertensão na comunidade’. Não foi que aumentou, porque foi que foram identificados. A equipe consegue identificar e consegue trabalhar, melhorar para a pessoa tenha uma vida mais saudável. Então isso foi muito positivo, a unidade na comunidade (Silva, A., 2023a).

Havendo complexo relacionamento entre práticas culturais, memórias e meio ambiente, uma afirmação de identidade associada à vida sociocultural, ambiental e política (Oliveira, 2014), a chegada da UBSI, entre 2009 e 2014, intensificou novas reivindicações à medida que reuniões passaram a ocorrer no espaço, substituindo as casas das lideranças enquanto âmbitos de planejamento das ações de interesse coletivo. A retomada na aldeia Januária, ocorrida no ano de 2008, antecedeu a saúde profissional nas aldeias e foi a principal experiência política na defesa do território após o evento de 1998, influenciando as ações

seguintes. Nas assembleias, relembram-na como símbolo do pertencimento e da “força da união do povo Kalankó”, o que a enquadra no conjunto das mobilizações indígenas do Brasil contemporâneo (Oliveira, 2004).

Contudo, “Apesar de as retomadas serem reconhecidas pela literatura antropológica como uma prática disseminada entre os povos indígenas no Brasil, elas não têm sido objeto de estudos detidos” (Alarcon, 2013, p. 13), uma vez que se caracterizam pela complexidade – para além da simples ocupação do espaço almejado –, envolvendo múltiplos fatores, desde a organização previa até processos judiciais e violências. Portanto, o estudo delas acresce a compressão de detalhes das mobilizações organizadas pelos movimentos indígenas, das quais os Kalankó participaram após o reconhecimento, e critica “Uma definição estreita das retomadas de terras, que as considerasse tão somente ‘instrumentos de pressão’, [que] é desautorizada também pelos fatos observados no desenrolar do procedimento demarcatório” (Alarcon, 2013, p. 57).

A retomada Kalankó se iniciou a partir de reuniões organizadas com a finalidade de discutir condições de sobrevivência, necessidades e ações coletivas, um processo semelhante às demais reivindicações da comunidade, a exemplo das destinadas à conquista da UBSI. No primeiro momento, o pajé Antônio Francisco não apoiou retomar a terra localizada próximo à aldeia Januária por se tratar de

Uma pequena área de 40 tarefa, não é hectare, é tarefa, uma porção de terra. Mas a comunidade se organizou e eu até para num criar até conflito com a comunidade... fazer o que... Não sou favorável que acontecesse. Além da terra ser muito pouca, isso não é terra da FUNAI se preocupar, uma área de terra muito pequena. Além de ser muito próxima da gente, mas é uma terra pequena. E isso eu aleguei na própria comunidade que não dava conta de agirem e permanecer nessa área o tempo necessário porque a retoma para ela ser reconhecida como retomada ela é para permanecer com gente lá dentro até o órgão responder por aquela retomada (Santos, Antônio, 2023).

Todavia, os demais indígenas se encontravam determinados a ocupar a propriedade pertencente a um fazendeiro local, sobrepondo a opinião do pajé, que, mesmo contrariado, priorizou a decisão coletiva. Talvez o receio da liderança se devesse às vivências de povos cujas retomadas geraram violências diversas. No município de Palmeira dos Índios, por exemplo, onde se localiza o território Xukuru-Kariri,

Durante a ocupação, algumas lideranças indígenas e missionários do CIMI foram ameaçados de morte; um indígena foi assassinado e outro desapareceu. A articulação estabelecida entre os posseiros nessas áreas demonstra o poder que os fazendeiros possuem no município. Logo após a ocupação dos indígenas na área, esses posseiros se articularam com a polícia local, Civil e Militar, para expulsar os índios com o uso da força policial. Para tanto, a estratégia utilizada pelos “posseiros” foi a aprovação de um pedido de reintegração de posse, na justiça justificando que a área teria sido

“invadida” por colonos, ou seja, ocultando que se tratavam de indígenas que reclamavam a posse do território imemorial (Soares, 2019, p. 93-94).

Os Xukuru-Kariri apoiaram os processos de reconhecimento no Alto Sertão alagoano e compartilharam experiências, incentivando mobilizações e difundido as dificuldades relacionadas. As reuniões ocorridas na capital Maceió e em outras cidades, descritas pelo pajé Antônio Francisco enquanto uma inserção dos Kalankó no movimento indígena, foram importantes espaços de aprendizagem e intercâmbio entre os grupos étnicos, o que norteou os posicionamentos acerca das reivindicações. A articulação de fazendeiros para expulsá-los de Palmeira dos Índios utilizando força policial ocorreu durante a ocupação de duas fazendas anexas à Mata da Cafurna, território já retomado na década de 1980.

Esse caso, embora particular, exemplifica as reações possíveis a ocupações. Assassinatos, desaparecimentos e ameaças eram recorrentes e não poderiam ser ignorados pelas lideranças. O pajé Kalankó, ciente e finalizadas as reuniões, liderou a ocupação, ainda que relutante devido às reações e ao tamanho reduzido da propriedade. O longo tempo envolvido na ação foi também enfatizado por ele, algo cujo engajamento deveria envolver toda a comunidade para “funcionar”, uma vez que os conflitos seriam desgastantes e inevitáveis (Oliveira, 2014).

No dia 12 de julho de 2008¹⁴⁴, as cercas da propriedade foram derrubadas e área ocupada, iniciando um movimento que perdurou por meses. Registrada na memória enquanto principal reivindicação coletiva após o reconhecimento, a retomada na Januária derivou da falta de terras para plantio e o crescimento demográfico, motivações características ao fenômeno (Rocha, 2020), pois, segundo o indígena Antônio da Silva:

As famílias algumas compraram, o que possui hoje é comprado ou de herança de alguém que já faleceu, mas ninguém tem muito pedaço de terra grande não, são tudo terra pequena, tanto é que trabalha pai, filho, tudo dentro pra... no tempo de inverno. E alguns que só tem o pedacinho de terra mesmo onde construir sua moradia mesmo. Um desafio que a gente tinha também era os órgãos federais não construir em terra não demarcada, então isso não só Kalankó, mas outras comunidades indígenas vem sendo prejudicada por isso. A unidade de saúde hoje ela é ali naquele setor porque o município comprou... alias, Paulo doou, foi para o município, depois o município doou para a União, mas ainda existe esse impedimento de construção de investimentos... de recursos mais avançados, não ser ofertado para área não demarcada. Isso também atrapalha o desenvolvimento das comunidades (Silva, A., 2023b).

¹⁴⁴ Povo Kalankó: dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. *In*: Porantim. Brasília, agosto de 2008. p. 8. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=1590> Acesso em 17 de maio de 2020.

Desse modo, as áreas correspondentes às aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro, juridicamente, pertencem a famílias Kalankó através de escrituras de compra e venda individuais. No cotidiano, tornou-se comum a negociação de poucas tarefas entre particulares. Inclusive conquistas como a UBSI apenas se concretizaram em razão de doações protagonizadas por lideranças, no caso o cacique Paulo Antônio. Todavia, o número reduzido de empregos e as dificuldades de sobrevivência no clima Semiárido limitavam as aquisições, inversamente proporcionais ao aumento da natalidade e a formação de novas famílias.

Diante disso, a retomada se converteu em oportunidade de reconquista do território considerado tradicional devido aos ancestrais e rituais, descritos anteriormente, e também conferiu visibilidade à sobrevivência Kalankó (Amorim, 2017). A imprensa indigenista e pesquisadores interessados nos diversos reconhecimentos étnicos no Alto Sertão se deslocaram para registrar o evento crítico a fazendeiros locais, pois estes se encontram

Tanto tem no entorno, como central mesmo, mas o problema maior que a gente tem é centralizado. Nós temos ali na Gangorra uma fazenda que começa, aqui no Lajeiro já tem um pedaço bom que também tem outro posseiro, descendo aqui tem a família dos Joana aqui para baixo, que tem alguns pedaço de terra significativos, tem um empresário José Roberto que é de Delmiro Gouveia, Água Branca aquela região. Então nós temos ai uns quatro ou cinco posseiros que tem uns pedaços de terra grande aqui, pode ser que tenha até mais, não estou lembrado. Alguns deles eu acredito que a bem feitoria que tem dentro compense o... vamos dizer, a indenização que ele vai receber pelo tamanho do território e pelas bem feitoria que tá dentro, eu acho que isso não seria problema, entendeu? Agora tem menores que o, vamos dizer, a indenização não compensa o valor que ele possa receber e possa gerar mais conflitos, mas tem algumas pessoas que são muito resistentes também. Por exemplo, a família do Joana é uns que quando vê falar na demarcação, 'tão fazendo um trabalho', já... a gente já escuta o chiado por lá, que eles são muito, vamos dizer, resistentes à demarcação de Kalankó e também tem território deles dentro do território Kalankó (Silva, A., 2023b).

A intrincada situação fundiária é análoga à complexidade da retomada na Januária, um desafio às famílias moradoras de espaços recortados por fazendas e sítios de não indígenas. Empresários e políticos de Água Branca e Delmiro Gouveia são os principais “posseiros de maior proporção”, porém existem também pequenos agricultores que adquiriram lotes ao longo das décadas. O cenário descarta a simples oposição entre indígenas e latifundiários, ainda que estes existam. Além disso, o desmatamento é associado àqueles de maiores posses ao passo que dispõem de recursos e utilizam a terra ora na criação de animais, ora na especulação fundiária. A imagem a seguir apresenta os indígenas na retomada.

Imagem 27 – Indígenas na Retomada na aldeia Januária - 2008

Fonte: Acervo do AVAL

No registro, os Kalankó posam próximo ao campamento montado na área central do terreno ocupado. Cocares, pinturas corporais e adereços artesanais “denunciam” suas presenças que não se encontram mais silenciadas, como no período anterior ao reconhecimento, quando eram considerados apenas sertanejos ou caboclos. A coloração esverdeada do ambiente evidencia a fertilidade do solo, motivação para a escolha daquela parte do território pleiteado. Os rostos, cujos sorrisos se ausentam, correspondem à tensão existente na relação com os fazendeiros, a ponto de os indígenas considerarem o evento uma ação de “luta” ou “guerra”.

Outra questão importante: foram a primeira população do Alto Sertão de Alagoas a retomar parte de seu território tradicional (Amorim, 2017), ato que, similar ao reconhecimento, incentivou os demais grupos étnicos da região a se organizarem para reivindicações semelhantes. Uma faixa posta na entrada da retomada expunha o lugar social de interesse dos indígenas, imagem a seguir.

Imagem 28 – Entrada da Retomada na aldeia Januária - 2008

Fonte: Acervo do AVAL

As palavras, o texto e o discurso, elementos associados em diferentes níveis, representam o âmbito da separação entre indivíduos e, conseqüentemente, experiências (Foucault, 1996). Embora este estudo não pertença à análise do discurso, esta não se ausenta da mobilização Kalankó registrada na imagem acima. O excerto “Nós povos indígenas do Alto Sertão de AL. queremos a demarcação das nossas terras” distingue dois lugares sociais: indígenas do Alto Sertão – nós, na perspectiva Kalankó – e não indígenas, incluindo fazendeiros e o Estado. Além disso, pressupõe que as terras pertencem ao grupo étnico ao considerá-las “nossas”, legitimidade ancorada nos ancestrais que migraram para Alagoas e nas experiências vivenciadas (Oliveira, 2004).

A retomada se organizou a partir da comunidade, porém buscou envolver as populações vizinhas, pois se tratava de interesse comum dos “povos indígenas do Alto Sertão” reaver os espaços outrora pertencentes a ancestrais e dotadas de significados

religiosos. Falava-se, portanto, não apenas em nome do grupo étnico, uma vez que suas táticas de sobrevivência não lhes eram exclusivas. Assim, por um lado, registraram-se representações

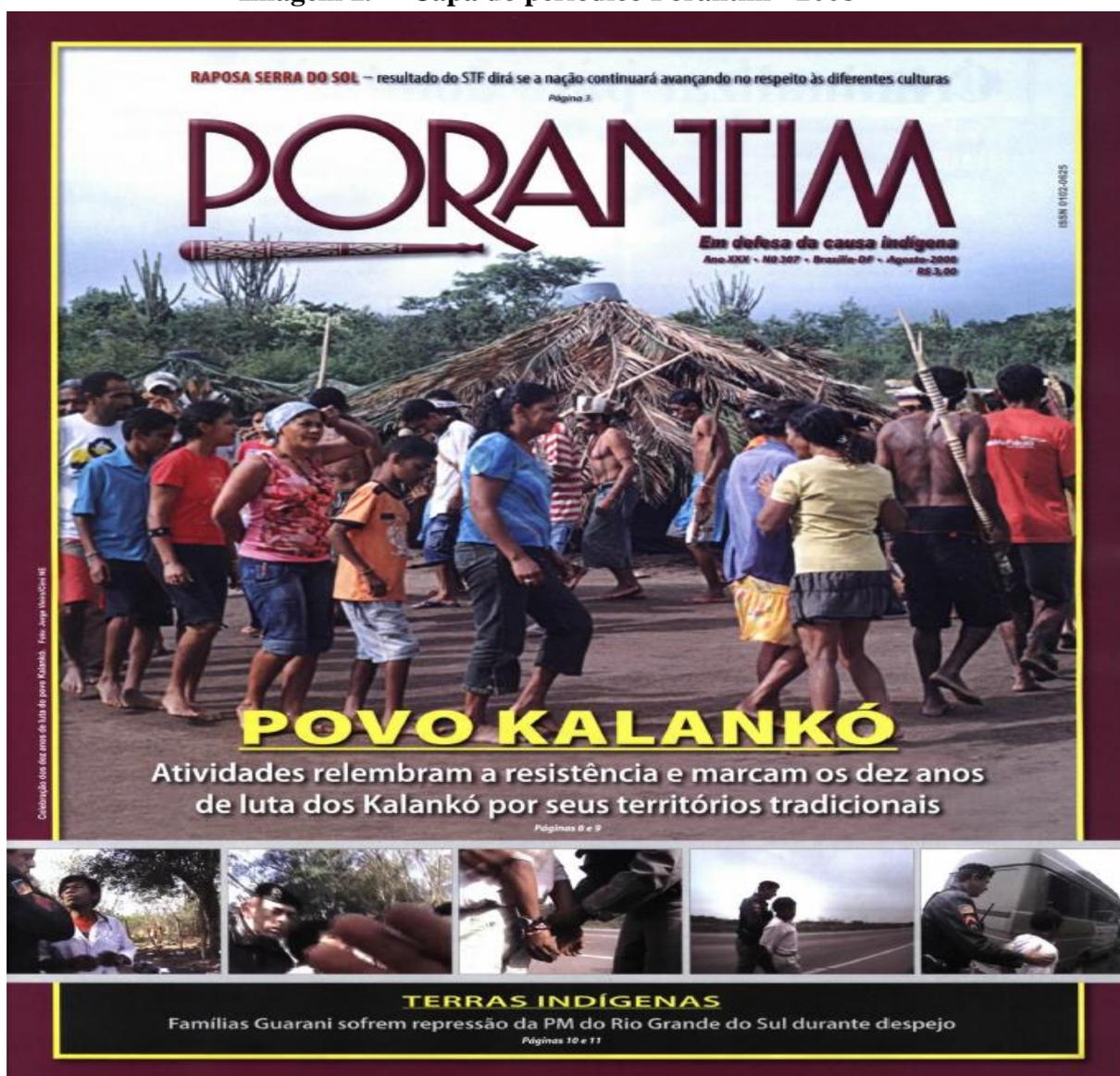
[...] produzidas por eles próprios e, por outro, captadas pela fotografia e pelo vídeo, um instrumento capaz de dialogar com as questões sensoriais humanas e as questões sociais, culturais, religiosas e políticas implícitas na ressurgência. Dialogar no sentido de dar vazão às nossas inquietudes, o que vale, também, para dar visibilidade à problemática, às questões de lutas e buscas das populações indígenas que se autoapresentaram publicamente reclamando formalização de sua identidade étnica (Amorim, 2017, p. 110).

Representações estimuladas pela “imagética Kalankó” constituída de adereços, plumagens e pinturas corporais. O diálogo com as questões sensoriais ocorreu à proporção que a necessidade de visibilidade era latente, dado que, embora reconhecidos na transição para o século XXI, os indígenas não obtiveram plenamente direitos previstos na Constituição e existentes em áreas demarcadas. O investimento estatal predisponha um território vinculado à União, argumentavam. Nesse sentido, as fotografias e filmagens recorrentes conferiram “vazão” às inquietudes do grupo e ao mesmo tempo lhe asseguram alguma segurança em virtude da visibilidade (Amorim, 2003).

Nos anos seguintes à formalização da identidade étnica, ainda se mantiveram necessárias as mobilizações para “relembrar” a existência indígena em Água Branca. Por isso, apresentações como a realizada no centro da cidade em 1999, a ocupação da FUNAI em 2002 e o apoio aos reconhecimentos dos Karuazu, Koiupanká e Katokinn foram ferramentas de difusão da imagem pública, novamente representada, em maiores proporções, na retomada. Outros pressupostos da “luta” em 2008 eram os investimentos necessários à mobilização, visto que a área contava apenas com uma residência de alvenaria construída.

Na circunstância, organizações civis e os indígenas promoveram campanhas na captação de recursos, utilizados no cotidiano do acampamento. Construções foram improvisadas utilizando lonas e palhas de coqueiro. Diversas famílias “se mudaram” temporariamente para a retomada a fim de mantê-la povoada. Esse movimento, inicialmente tímido, ganhou intensidade considerável à medida que jornalistas o registraram e os próprios Kalankó o associaram aos “10 anos de comemoração do reconhecimento”, corrido em 1998. A imagem a seguir exibe a capa do nº 307 do periódico Porantim:

Imagem 29 – Capa do periódico Porantim - 2008



Fonte: Acervo do Armazém Memória

No registro, os Kalankó promovem um toré em frente a uma das construções improvisadas na retomada territorial. O público demonstra o perfil dos que se envolveram na mobilização: homens adultos, mas também mulheres e crianças, maioria da comunidade em razão da natalidade e da predominância do sexo masculino nas migrações para outras regiões do País (Rocha, 2020). A chamada inicial da publicação, destinada às questões territoriais indígenas – alusões à Reserva Raposa Terra do Sol e ao despejo de famílias Guarani no Rio Grande do Sul – publicizou a demanda Kalankó entre o público principal do jornal: indigenistas e indígenas de diversas regiões, além de associá-los à comemoração de dez anos da “luta pela terra”, iniciada no reconhecimento (Herbetta, 2011). Como resultado, mais equipes se deslocaram à zona Rural de Água Branca. Uma delas, liderada pelo jornalista Jorge

Vieira, produziu um pequeno documentário intitulado “Povo Kalankó”, cujas imagens são apresentadas a seguir.

Imagem 30 – Mulheres e crianças na retomada Kalankó - 2008



Fonte: Documentário Povo Kalankó

Imagem 31 – Local improvisado para o preparo das refeições - 2008



Fonte: Documentário Povo Kalankó

Nas cenas iniciais, a equipe registrou detalhes do público e das precárias moradias e espaços comuns, sobretudo os destinados ao preparo das refeições. Tratava-se de uma resistência Kalankó no contexto desfavorável em relação aos recursos e ao convívio com o proprietário das terras, descontente com a ocupação. A produção audiovisual enfatizou não apenas a retomada, mas também a justificativa da mobilização e reconhecimento do povo. Apresentando artes diversas acerca do processo de colonização e catequese dos indígenas, o vídeo narrou a trajetória do grupo étnico e dos nativos brasileiros:

A chegada dos portugueses ao Brasil ocorreu no período das grandes navegações em 22 de abril de 1500, quando Portugal explorava o oceano em busca de novas terras e riquezas. Os indígenas foram utilizados como mão de obra escrava, desrespeitando suas culturas e impondo a catequese. Daí vieram os conflitos, mortes, doenças e a fuga dos nativos para outras terras. O que era terra livre se tornou propriedade sob o domínio da família real. O Brasil se adequava a um novo modelo de sociedade europeia. Mesmo com tudo isso os índios sobreviveram. Com a expansão da pecuária na bacia do Rio São Francisco no século XIX, algumas famílias da etnia Pankararu, localizada em Pernambuco entre os municípios de Tacaratu e Petrolândia tiveram que sair em busca de novas terras para viver e trabalhar. Atravessaram o rio Moxotó e ocuparam essa região cercada por serras no município de Água Branca, Sertão de Alagoas. Foi aí que surgiu o povo Kalankó, nome relacionado aos costumes de se alimentar do calango da Caatinga. Na época, no local onde se formou a nova etnia, existia alimentação nativa necessária para todo o povo. [...] Por mais de dois séculos, o povo Kalankó viveu no anonimato, confundindo-se até como sertanejos da região devido ao trabalho na agricultura e aos costumes da religião católica¹⁴⁵

¹⁴⁵ Trecho inicial do documentário Povo Kalankó. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AoX12EG9hhk&t=666s>

Novamente, o discurso e a imagética foram essenciais ao apresentar uma continuidade entre os indígenas de Água Branca e aqueles presentes no processo de colonização do Brasil, embora as desterritorializações tenham interferido nesta suposta linearidade, o que não exclui a ancestralidade Kalankó, vinculada a Brejo dos Padres durante a ação missionária no contexto do Regulamento das Missões de 1835 e da Lei de Terras, de 1850 (Oliveira, 2004; Santana, 2015). Jorge Vieira e os próprios indígenas buscavam justificar a reivindicação numa sociedade que ainda os consideravam caboclos ou sertanejos, mesmo após o reconhecimento, contestado. As gerações indígenas conferiram significados àquele espaço habitado desde os ancestrais vindos do aldeamento em Pernambuco, decurso legítimo entre os povos do Nordeste, porém não aceito pela sociedade envolvente.

Nesse sentido, o documentário ampliou a visibilidade para além do universo do indigenismo e do movimento indígena, circulando entre não indígenas com o objetivo de conscientizá-los das características de sobrevivência daqueles indivíduos que retomaram um espaço tradicional. Na esteira da década desde a Grande Festa do Ressurgimento, organizaram também um evento, quando

Para comemorar estes dez anos de luta aconteceram atividades comemorativas numa área retomada pelos Kalankó recentemente, no dia 12 de julho, e já batizada de comunidade Januária. O local fica a 18 quilômetros da cidade de Água Branca, no Sertão de Alagoas. Cerca de 500 pessoas participaram das atividades, dentre elas representantes dos povos Geripamkó, Karuazu e Katokinn, do município de Pariconha, além dos Koiupanká, Inhapi e universitários, autoridades da região e entidades dos movimentos sociais.¹⁴⁶

Nos dias 26 e 27 de julho, indígenas dos demais povos do Alto Sertão se deslocaram à Januária e acompanharam discussões e comemorações, marcadas por novas reivindicações acerca da almejada demarcação territorial. A atuação diminuta do Estado era apenas um dos problemas vivenciados pelos Kalankó, que, semelhante a grupos étnicos diversos, experienciaram “[...] a situação de descaso e morosidade em realizar a demarcação territorial. As elites da região, por meio do poder lhes conferido pela mídia, não permitem a efetivação da delimitação, fazendo com que a população sinta repulsa pelos índios” (Santos, 2019, p. 24). Isso se evidenciou com maior intensidade entre os povos do Agreste e da Zona da Mata de Alagoas, todavia os latifundiários e políticos de Água Branca também ampliaram a

¹⁴⁶ Povo Kalankó: dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. *In*: Porantim. Brasília, agosto de 2008. p. 8. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=1590> 17 de maio de 2020.

difamação e a “caboclicização”, tentativas de deslegitimar o lugar social da população e, conseqüentemente, seu direito à terra (Alarcon, 2013). A reportagem prosseguiu:

O local onde foi instalada a comunidade Januária é considerado pelos indígenas como o centro do território, paragem de seus antepassados desde o século XIX. Com o tempo, as terras da região foram desapropriadas pelos ‘coronéis’ e, posteriormente, pelos sertanejos, enquanto os indígenas foram transformados em mão-de-obra escrava no trabalho das fazendas de gado. Foi lá, no centro do território, que no primeiro dia da retomada, mesmo sob a forte chuva que cai nesse período na região, mulheres, crianças e homens estiveram no terreiro praticando seu ritual até o amanhecer. Durante as celebrações dos dez anos de luta, dentro da casa de reunião – cercada pelas casas da comunidade – construída com a palha da palmeira ouricuri, os povos indígenas e os visitantes ouviram das lideranças Kalankó o relato do resgate histórico da organização e da articulação indígena, suas dificuldades, as conquistas e os desafios¹⁴⁷

O processo de retomada “reavivou” a narrativa da trajetória do grupo étnico e o “reaproximou” publicamente dos ancestrais e dos lugares de experiência destes, distribuídos ao longo do território. Os discursos e as práticas culturais, testemunhos da identidade diferenciada (Peixoto, 2018), foram recorrentes e, durante o acampamento, protagonizaram torés “até o amanhecer”, uma característica dos povos indígenas do Alto Sertão ao associarem a duração do ritual à “força” oriunda dos encantados (Peixoto, 2018; Mendonça, 2023). Portanto, a prosperidade seria acompanhada da tolerância,

[...] um valor bastante cultuado entre os povos sertanejos, inclusive entre os Kalankó. O sujeito lá sempre deve estar apto a tolerar o sofrimento, por exemplo. O sofrimento sendo identificado a algo dado por Deus, e por isso, devendo ser aceito e vivenciado. A tolerância aparenta ser herança do catolicismo que afirma que o sujeito deve suportar o mundo na terra, para conquistar a paz no céu, após a morte (Herbetta, 2011, p. 56)

Suportar a dificuldade era encarado enquanto valor necessário à sobrevivência, sofrida a décadas (Amorim, 2017). Herbetta (2011) associa esta característica à influência católica, presente nas práticas culturais e na ética vigente na comunidade. O autor destaca, ainda, a correspondência entre o ritmo dos torés e o sentimento dos participantes. Quando rápido, significa prosperidade, felicidade e comemoração. Se lento, trata de sofrimento, pedido e penitência, recorrentes no período da mobilização. Logo, os indígenas retomaram o espaço porque

Cansados de esperar durante dez anos, os Kalankó decidiram retomar parte de sua terra tradicional e, desde o dia 12 de julho, eles se encontram acampados numa parte da área reivindicada pelo povo. Eles exigem da Funai a criação imediata do Grupo de Trabalho (GT) para identificação e demarcação do território tradicional e entregaram um documento com esta exigência à administração da Funai em Maceió. A decisão de fazer a retomada foi tomada pela comunidade em decorrência da falta

¹⁴⁷ Ibid, p. 8.

de qualquer providência por parte das autoridades governamentais, ao longo de todo esse tempo. Conta o pajé Antônio Kalankó que ‘faz uma década que caminhamos para todo canto do Brasil cobrando dos órgãos federais a demarcação da terra. Cansados de esperar, decidimos retomar essa área colocando em arrisco a nossa própria vida’. E completa, ‘essa data não é festa, mas, junto com os parentes e nossos aliados, nós fazemos a celebração da luta pela conquista e dificuldades que encontramos durante esse tempo’.¹⁴⁸

O risco a vida é enfatizado enquanto consequência da medita adotada ante o descaso das autoridades. Novamente, buscavam a criação de um GT, semelhante ao que originou o Relatório elaborado pelo antropólogo Ugo Maia de Andrade, para concretizar o processo de demarcação. Desse modo, o pajé celebra conquistas existentes nas aldeias: cisternas, água encanada, energia elétrica e assistência, ainda que em condições precárias, de uma equipe de saúde¹⁴⁹. O discurso do cacique Paulo Antônio¹⁵⁰ destacou o caráter sagrado da terra, além da semelhança entre a sobrevivência do povo e de outras populações do Nordeste. Na entrevista concedida à equipe de reportagem do documentário, delineou sua perspectiva do contexto Kalankó:

Da toda região do Nordeste nós contamos com apoio do pessoal, os parentes que estão ai, como os Xukuru de Ororubá, os pessoal aqui do Pernambuco, do outro lado aqui, que ficamos aqui, é como os Truká. A região toda, sabe? A gente reconhecemos que todo mundo passou por isso que nós tamo passando hoje, todo mundo já passou por isso. No estado, nós temos aqui uma situação que o pessoal passa a mesma coisa, já vem passando algum grupo a mesma coisa. Então, nós contamos com todo o apoio dos indígenas que nós temos aqui na nossa região. Isso não só no estado, como aqui no estado de Pernambuco. Portanto, a gente vê um fracasso pela parte do governo, politicamente funciona dessa forma, a gente conhece o nosso Estado brasileiro como que funciona a questão política, mas eu já disse aos parentes que aqui se encontram que não é tempo de nós cansar ainda, não é tempo de ser dar por convencido que a gente estamos cansado, não dá para enfrentar a luta. Vamos fazer das tripas coração e vamos pensar melhor todo mundo junto e vamos botar o barco para frente, com todas as ameaças que nós tamos passando aqui. Riscos correndo nós e nossas crianças, nossas mulheres. Todo mundo que estamos aqui, mas eu acho que nós tem que se juntar, dar as mãos e brigar agora contra o governo, não brigar contra o fazendeiro, mas contra o governo para que o governo tome as novas providência. Reconheça a terra e demarque, deixe a nossa terra legalizada, né, com garantia, principalmente, porque, se demarcar a terra e não der garantia para proteger, não tem, não vale, então é isso que eu tenho para dizer para nós que estamos aqui nesse boca de noite ao redor dessa fogueira, que a luta não termina por aqui, a luta começa por aqui e a luta da terra, a luta indígena, ela não termina, ela inicia.

O apoio dos povos distribuídos no Nordeste é tido como essencial, grupos étnicos que teriam vivenciado algo semelhante à experiência Kalankó. O cacique argumenta o fracasso do

¹⁴⁸ Povo Kalankó: dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. *In*: Porantim. Brasília, agosto de 2008. p. 9. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=1590> 17 de maio de 2020.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 9.

¹⁵⁰ Entrevista registrada no documentário Povo Kalankó. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AoX12EG9hhk&t=359s>

Governo e os problemas inerentes à reivindicação. Os riscos se referem às ameaças direcionadas a lideranças, consideradas as principais incentivadoras da ocupação, e ao receio acerca das crianças residentes nas cabanas improvisadas. Por fim, declara um dos interesses da retomada: a demarcação territorial, objetivo expresso nos documentos encaminhados à FUNAI (Amorim, 2017). Ainda quanto às circunstâncias, a indígena Maria Aparecida¹⁵¹, também mobilizada, afirmou que

É muito frio, mas a gente já veio sabendo que a gente ia passar dificuldade e sem as dificuldade a gente não resolve. Tem que passar por dificuldade, fome, sede, mas por uma luta que vai valer a pena e com fé em Deus a gente vai vencer... Vamos vencer essa luta tudo em paz. Nós só sai daqui todos juntos e com tudo resolvido. [...] Eu não tenho medo de nada não, tenho fé em Deus e que tudo dá certo e a gente tendo fé em Deus a gente não tem medo não. A gente já veio disposto que pode acontecer, se um dia, se eu nasci para morrer aqui, eu morro aqui, mas lutando pela terra e pelo futuro dos meus filhos e para todos juntos que tamos aqui.

Os Kalankó residiram no espaço ao longo de meses, apesar das adversidades e ameaças recorrentes à medida que frequentavam lugares públicos como as feiras livres no município. Reportagens foram produzidas, povos vizinhos se deslocaram à retomada e representantes da FUNAI estiveram presentes, porém o processo de criação do GT não se iniciou e o desgaste da sobrevivência no local, representado pelo discurso da indígena, intensificou-se, ainda que resistissem. Dificuldades cotidianas já existentes nas aldeias se ampliaram e para algumas famílias a ocupação se tornou insustentável.

A faceta cotidiana das retomadas, ainda pouco explorada na literatura das ciências humanas e sociais, demonstra a complexidade do movimento social e a necessidade, por exemplo, de recursos indispensáveis à sobrevivência, que os Kalankó obtiveram de campanhas organizadas por entidades como o CIMI e da própria comunidade, engajada na mobilização. Contudo, a longo prazo, problemas surgiram, semelhante a grupos étnicos mais experientes e que também os vivenciaram. Por exemplo, Alarcon (2020) registrou as complicações de infraestrutura na Serra do Padeiro, onde vivem os Tupinambá, estas que se acentuaram nos processos de “luta pela terra”, causando mortes devido à ausência de serviços de saúde e

Mesmo quando não levavam a desfechos como esse, as dificuldades de transporte, que só começaram a ceder após o início da recuperação territorial, tornavam custosos os deslocamentos para a realização de consultas, exames e obtenção de medicamentos. Por vezes, em casos que demandavam ir à cidade com frequência, mudar era considerada a melhor solução. Em outras situações, a fragilidade dos doentes é que levava os familiares à opção de mantê-los na cidade, em lugar de

¹⁵¹ Entrevista registrada no documentário Povo Kalankó.

submetê-los a desgastantes idas e vindas por estradas e caminhos esburacados e escorregadios (Alarcon, 2020, p. 113).

Ou seja, os Tupinambá eram ameaçados não apenas pelos fazendeiros e demais não indígenas contrários às demarcações, mas também pela morte associada à redução dos subsídios necessários ao dia a dia. O deslocamento sazonal ou definitivo para a cidade se tornava uma opção viável impactava a organização social da população, semelhante aos Kalankó, cujos homens adultos, por exemplo, necessitavam viajar constantemente nos períodos de seca para trabalho no sul de Alagoas e no sudeste do Brasil. Nesse sentido, saúde e alimentação eram imprescindíveis ao processo de retomada e as difíceis características da região onde se encontram os Kalankó impactavam na mobilização. O pajé Antônio Francisco retratou quando a ocupação “enfraqueceu”:

Porque uma que eles novo não tinha o conhecimento de como se dava uma retomada e achava que aquilo ali ia se revolver com pouco tempo e isso não acontece dessa forma. Ai foi o que aconteceu. Dai um tempo, antes de um ano mesmo, ai já foi se distanciando um para aqui outro para lá. ‘Vou dormir em casa, amanhã bem cedo...’. A hora de tá na retomada é noite! Porque é a hora dos ataques. [...] E findou em um dos dias que só quem tava nessa retomada era uma nora minha e o meu menino mais novo, digo menino, mas que ele era pai de família. Só tinha eu e ele e essa nora minha. Ai chegou o proprietário da bendita área de terra, um acompanhante de Delmiro Gouvea. Eu percebi que eles saíram de casa com a intenção de fazer alguma coisa, de agir com alguma coisa, mas que já tendo conhecimento que lá já não tava tendo ninguém quase mais, só tinha eu, três pessoas no caso, as outras eram crianças. De adulto só tinha eu, já de idade que diz que o camarada quando chega numa idade não é homem mais não e meu menino. Ai chegaram e de boca mesmo ameaçaram bastante. E deixaram uma data. Isso foi numa sexta, foi em um dia de sexta-feira como hoje, que nós tamo conversando, e deram um prazo até o domingo, para domingo não ter ninguém lá mais, para eu e os meninos sair e disse que iam retornar no domingo e se encontrasse nós lá o negócio... a história não ia ser... além dos palavreados que tava dando claro que... mas que no domingo iam para lá destruir. No caso, se a gente tivesse lá, tirar nossa vida (Santos, Antônio, 2023).

O proprietário da terra aguardou a redução da mobilização para ameaçar diretamente alguns indivíduos, segundo o relato. Apesar da visibilidade conquistada, a FUNAI permaneceu inerte ante a situação dos indígenas de Água Branca, que mantiveram o acampamento, porém retornaram aos trabalhos cotidianos nas respectivas residências, além dos que viajaram na busca de empregos. Apenas o senhor Antônio Francisco e a família de um de seus filhos se encontravam nas cabanas naquela sexta-feira, quando foram coagidos a deixar o local. O conflito não alcançou o estágio bélico, como ocorrido entre outros povos em processo de retomada (Andrade, 2014), todavia impactou o coletivo que se reorganizou, disse o pajé:

E eu, mesmo assim, tive coragem de dizer que vinhesse no domingo para ver se a gente tava lá, como de fato eu não ia sair mesmo, mas pode acontecer um conflito e essas crianças... ai no sábado, tirei a minha nora com as crianças aqui para a

Januária, um salão que tinha reservado ali. Ai convoquei Antônio, quando Paulo se ausenta, porque Paulo tava no Espírito Santo nesse tempo, ficaram 6 meses trabalhando lá na construção na reforma de um shopping lá. Ai à noite mesmo na sexta, ai eu já dei andamento em avisar que tinha o acontecimento, tinha acontecido com a minha pessoa. Ai à noite mesmo, na mesma noite, já apareceu mais alguém. Ai no sábado de manhã fui na casa de Antônio que quando Paulo tá na distância ele fica assumindo a responsabilidade política da parte de Cacique, ele que fica assumindo até o retorno de Paulo. Fui lá na casa dele na Quixabeira, relatei o acontecimento. Expliquei que deixaram de retornar no domingo. A posição de que iam retornar era aquela. E então foi repassado para a comunidade e no domingo tinha a base de uns 30, 40 homens esperando (Santos, Antônio, 2023).

Na narrativa, a ausência do cacique chama a atenção. Ele havia viajado ao Espírito Santo para trabalhar na construção civil de um *Shopping*, movimento comum na busca por melhores oportunidades de emprego. Quando o principal líder político não se faz presente, o senhor Antônio da Silva contribui na coordenação. À época das ameaças, ele e outros homens auxiliaram na defesa do território, aguardando o retorno do fazendeiro. Contudo, o desfecho não foi o temido, uma vez que

[...] na felicidade de Deus não vieram nem na parte da intenção de conflito. Nada aconteceu, ai a gente entrou em contato com a FUNAI do acontecimento. Um representante da FUNAI que morava em... era o Carlos, que ele tá prestando serviço em Wassu hoje. Ai ele já entrou em contato com os superiores dele em Maceió e de lá entraram em contato com a Federal, mas por infelicidade a Federal não veio porque estava de greve na época. Ai quem veio foi a Civil, ai de Delmiro mesmo, já na terça-feira. Ai a gente foi até a casa do autor, do proprietário, que não tava em casa, quem só tava era a mulher, notras terras que tem aqui. Era muito longe e não tinha estrada que prestasse para lá. Ai fui até Delmiro com eles para fazer o Boletim de Ocorrência e a pouco a polícia não me trouxe de volta, mas um veio meio de trazer em casa de volta. E, para encurtar a história, desse dia para cá ai acabou-se esse negócio de ameaça, o Ministério Público também teve conhecimento, o Ivan também procurou lá fez uma outra ocorrência também. E desse tempo para cá, nem o autor vem de visita mais na terra, eu também hoje estou morando aqui. Eu não trabalho mais, mas os menino tomaram de conta trabalhando todo ano na própria terra. E o governo não pagou nada a eles, mas isso tá congelado. Não tem ninguém morando nela, dentro dessa própria terra, mas todo ano é plantado nela. Esse ano passado mesmo... eu mesmo plantei 10 quilos de feijão por lá e ainda arrumei 125. E, assim, foi uma coisa que passei... não sei se vai acontecer a qualquer surpresa, mas ameaçado de boca sempre eu fui. Me ameaçaram muitas e muitas vezes. O que eu ouvia do proprietário não era coisa agradável. Nunca deixei de fazer minhas compra na feira e de andar, mas os palavreados não eram agradável não, uma pessoa assombrada nem aqui morava de tanto palavreado desagradável sobre essa parte ai. Então é isso que aconteceu, tá ai a terra em aberto, quem tá usufruindo, vamos dizer, nós, mas que não tá no nosso poder e nem no poder do próprio governo. Não procurou ainda a fazer o necessário que o valor da propriedade (Santos, Antônio, 2023).

Na Januária, a investida causou uma nova mobilização na qual os Kalankó recorreram a instâncias governamentais – FUNAI, Polícia Federal, Polícia Civil e Ministério Público. Desse modo, buscaram novamente publicizar a retomada, o que a tornou uma forma de política coletiva nas reivindicações (Alarcon, 2020). Ainda que a morosidade na demarcação fosse um dos principais problemas na relação com o Governo, a “reação” à ameaça surtiu

algum efeito ao reduzir a probabilidade de retorno do fazendeiro. Portanto, as terras permaneceram sob usufruto das famílias que passaram a utilizar na agricultura. Contudo, a situação jurídica do local se encontra ainda numa “liminaridade”, pois a contenda não foi oficialmente resolvida (Andrade, 2014).

Meses se passaram desde o dia 12 de julho de 2008 e a reivindicação foi considerada “bem-sucedida”. Houve um aumento na visibilidade das condições de sobrevivência do grupo – atestado nas fotografias, reportagens e entrevistas concedidas – e um enriquecimento na experiência relacionada a mobilizações. Todavia, a demarcação não se iniciou, reclame constante entre as lideranças e uma frustração marcante na trajetória dos povos indígenas do Alto Sertão, também envolvidos no ocorrido na Januária (Silva, 2018). Uma característica inicial da retomada, as necessidades cotidianas das famílias se articularam aos interesses coletivos, embora a médio/longo prazo a moradia constante no local tenha sido inviabilizada devido às migrações para trabalho e outras particularidades, um “outro lado” do “retorno da terra” à integridade do território indígena (Alarcon, 2020), processo também de “retomada da memória” e reorganização da comunidade ainda desassistida no que se refere a algumas políticas públicas previstas na legislação brasileira.

4 - IMAGENS E MOBILIZAÇÕES INDÍGENAS: PUBLICIDADE, DENÚNCIAS E NOVAS REIVINDICAÇÕES

A retomada na aldeia Januária intensificou a mobilização dos Kalankó a ponto de se tornar a principal reivindicação promovida desde o reconhecimento e as primeiras experiências no movimento indígena alagoano. Apesar da demarcação não ter se efetivado, contribuiu para a difusão da imagem pública do grupo étnico, esta importante ainda nas emergências quando se apresentaram repetidamente nas festas de ressurgimento no Alto Sertão (Amorim, 2017). Nesse sentido, aquela forma de organização e a publicidade se tornaram políticas coletivas na relação com o Estado e com a sociedade envolvente.

Além disso, o ocorrido de 2008 reforçou uma “retomada da memória”, pois compreendemos “[...] a recuperação territorial como um processo de retomada da memória, que desestabiliza a memória oficial e a historiografia hegemônica” (Alarcon, 2020, p. 38). A desorganização da narrativa considerada oficial ou hegemônica no município – analisada no capítulo I – verificou-se nos discursos indígenas e registros de jornalistas e pesquisadores, que apresentaram outra imagem dos Kalankó, denunciando problemas cotidianos na zona rural de Água Branca.

Assim, novas mobilizações se sucederam, a exemplo da que ocasionou a I Edição dos Jogos Indígenas Kalankó, de 2017, que se sobressaiu nas memórias devido a particularidades e alterações cotidianas após as atividades desportivas, analisadas nas páginas seguintes. O arquivo do GPHIAL e, novamente, a oralidade orientaram as reflexões sobre as características de imagens, publicidades e reivindicações, temas de uma abordagem interdisciplinar indispensável à História Cultural (Pesavento, 2007), âmbito fundamental da pesquisa e que tem (re)aproximado as ciências humanas e sociais.

4.1 Imagens públicas, articulações e deliberações coletivas

As imagens, compreendidas no sentido de representações sob múltiplos suportes (Samain, 2012), são complementos às táticas de sobrevivência Kalankó desde que “ressurgiram”. Na década de 1990, a publicidade foi crucial ao reconhecimento e ao acesso a políticas públicas reservadas aos povos indígenas. Desse modo, a “imagética” ou estética, marcada por torés, praiás, cocares e pinturas corporais, compunha

[...] os modos de representação de uma determinada realidade, no caso, da ressurgência indígena KKKK, cuja imagética, isto é, a documentação fotográfica, e videográfica pretendem, a princípio, prestar conta da existência daquilo que mostra, como instrumento de uma memória documental do real (BAUDELAIRE, 1973), auxiliando para melhor apreensão do universo indígena brasileiro, como testemunha de sua realidade, numa tentativa de aproximarmos cada vez mais de sua problemática.

Esta deve ser frente ao Estado, específica, a partir, inclusive, da criação do etnônimo de cada grupo, o que antes do ‘dar-se’ a conhecer publicamente, não existia. Por isso considero que a (re)construção visual dos povos, Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koiupanká corresponde variavelmente (de acordo com as experiências e interação entre si e o Estado) a uma reprodução icônica, isto é, evoca características representativas, a partir da imagem do índio genericamente reconhecido (porque não, historicamente construído?), através inclusive do estereótipo étnico-visual propagado a partir da visão idealizada que se tem do índio no Brasil contemporâneo, porém, estes aspectos não devem ser tomados unicamente como essenciais da identidade desses povos. Existem outros aspectos, como, por exemplo, a história da trajetória singular desses grupos, que deve ser considerada (Amorim, 2017, p. 110-111).

Tantas décadas de violência e estereótipos, utilizados para deslegitimar o grupo étnico, impactaram a (re)construção visual promovida após 1998. Pouco a pouco, assimilaram aspectos necessários à “identidade indígena”, iniciando com o etnônimo e os detalhes correspondentes tanto aos “índios imaginados” e romantizados quanto aos sobreviventes em Água Branca e formados nas diásporas oriundas de Brejo dos Padres. Tratava-se de um duplo movimento de reprodução balizado pela experiência local e o “imaginário popular”, criticado em discussões atuais sobre estereótipos (Albuquerque Júnior, 2011).

Os indígenas se opuseram às discriminações e se apropriaram de determinadas características estereotipadas com finalidades políticas e culturais (Amorim, 2017). Nesse sentido, ressignificaram elementos em um processo complementar às memórias de povoamento e migrações. Por isso os artesanatos não são exclusivos representantes da identidade, visto que existem outros detalhes interétnicos importantes, também visuais ou iconográficos – os Praiás e as pinturas, por exemplo –, embora menos reconhecidos se comparados ao que foi cristalizado nas narrativas acerca dos “índios do Brasil” (Silva, 2017).

Nas apresentações públicas, as imagens se tornaram perceptíveis e reforçaram, principalmente após a retomada na aldeia Januária, o caráter de política coletiva. No ano de 2010, novamente uma questão agregou povos de Alagoas, que mobilizados e paramentados se deslocaram a Maceió, onde

No dia 19 de abril, representantes dos povos Kariri-Xokó, Xukuru-Kariri, Tingui-Botó, Aconã, Karapotó, Geripancó, Wassu-Cocoal, Katokinn, Karuazu, Kalankó e Kiupanká participaram de Sessão Pública na Assembléia Legislativa de Alagoas. Na oportunidade, solicitaram apoio dos deputados para que intercedam, junto aos órgãos federais, para criação imediata de Grupos de Trabalho (GT) de identificação

e demarcação dos territórios tradicionais, como também a indenização com os impactos provocados pela duplicação da BR-101 e da Transnordestina.¹⁵²

Na ocasião, criticaram a Rodovia Transnordestina e a duplicação da BR-101 em razão dos impactos ambientais e diminuição dos territórios dos povos Kariri-Xokó, Karapotó, Wassu-Cocal e Xucuru-Kariri. Mais uma vez buscavam a criação de GTs para demarcação territorial, demanda principal a envolver os Kalankó. O deslocamento à Assembleia Legislativa de Alagoas era parte do que consideramos ações do movimento indígena, um domínio coletivo de populações distintas, cujos membros defendiam uma perspectiva que os

[...] apresentava na cena política do país como um novo ator político e social, que começou a se organizar politicamente, consciente da sua cultura, da sua história, dos seus direitos e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado. Sob orientação e com ajuda do CIMI, as primeiras Assembleias Indígenas contribuíram para ampliação da consciência da necessidade de unidade entre os diferentes povos, sem a qual o movimento não se sustentaria (Bicalho, 2010, p.174).

A politização perpassava a imagem pública e os interesses comuns, articulados a organizações como CIMI, APIB e APOINME, representantes das “brechas institucionais” derivadas das mobilizações organizadas no sentido de retomadas e publicização das condições de sobrevivência (Gohn, 2014). A consciência de unidade dos povos, sintetizada no conceito de parente (Herbetta, 2011), nutriu o movimento e moldou as particularidades, sobretudo imagéticas, associadas aos participantes.

Por exemplo, na Assembleia Legislativa ou na Januária, as câmeras “eternizaram detalhes” dos indivíduos (Kossoy, 2012), algo recorrente ao registro fotográfico, que, se analisado pelos observadores

[...] em conexão com as mais diversificadas fontes que informam sobre o passado, têm-se maiores elementos para compreender a atitude dos personagens estáticos e mudos e dos cenários parados no tempo, assim como possíveis pistas que esclareçam quanto à atuação do próprio fotógrafo que registrou seus temas segundo determinada intenção. Conjugando essas informações ao conhecimento do contexto econômico, político e social, dos costumes, do ideário estético refletido nas manifestações artísticas, literárias e culturais da época retratada, haverá condições de recuperar micro-histórias implícitas nos conteúdos das imagens e, assim, reviver assunto registrado no plano imaginário (Kossoy, 2012, p. 129-130).

Desse modo, os sujeitos não se isentam de politização ao interpretarem fotografias, o que possibilita a recuperação de “micro-histórias” através de detalhes dos retratos. No caso, as demandas dos indígenas se tornavam acessíveis ao público através de múltiplas mídias,

¹⁵² Indígenas cobram direitos na Assembléia Legislativa de Alagoas. *In*: Porantim. Brasília, abril de 2010. p. 12. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=&pagfis=1870> Acesso em 19 de abril de 2019.

fortalecedoras de reivindicações (Certeau, 1998). Assim, em se tratando de imagens e seus suportes,

Os produtos audiovisuais devem ser percebidos como espaços que dão visibilidade, pondo em comunicação contínua os agentes envolvidos e dando visibilidade as fronteiras identitárias. Sendo assim, foi pensando no recurso das imagens como potencialmente reveladoras de aspectos importantes vivenciados e descritos pelos próprios Karuazu que se utilizou o registro audiovisual como método de captar de forma mais precisa suas experiências. A produção imagética aglutina significados que não estão contidos somente no produto final, mas também em sua elaboração, desde o momento das primeiras negociações sobre o registro das imagens, por exemplo. Dessa forma, buscou-se descrever tais momentos, considerando-os como espaços onde a reflexão sobre quais elementos devem compor a imagem volta-se para o que os Karuazu julgam ser identitariamente seus elementos, elaborando então uma fala sobre eles mesmos (Barreto, 2014, p. 484-485).

A experiência, denotada nas tradições, era captada pelos dispositivos eletrônicos e a fotografia, um produto, revelava aspectos importantes, estudados por Barreto (2010; 2014). Além disso, a autora problematizou o registro fotográfico devido a significados e negociações na etapa de elaboração, quando as imagens foram capturadas (Kossoy, 2012). Consequentemente, os indígenas não se encontravam alheios ou passivos, julgavam – e ainda o fazem – os recursos “identitariamente relevantes” e gradualmente elaboraram sua autoimagem (Amorim, 2003), valorizando a visibilidade, exemplificada a seguir.

Imagem 32 – Pesquisadores na retomada Kalankó - 2008



Fonte: Documentário Povo Kalankó

Imagem 33 – Indígena registrando Toré - 2008



Fonte: Documentário Povo Kalankó

Na imagem 33, profissionais interessados na retomada são fotografados utilizando câmeras no cotidiano Kalankó. Os torés foram amplamente gravados e retratados à proporção que transcorriam na tentativa de afirmar uma identidade étnica e reproduzir detalhes

compatíveis com os relacionados ao movimento indígena (Amorim, 2017). A imagem 34 apresenta outra característica: um indivíduo fotografa a performance enquanto dela participa, garantindo ângulos inéditos de uma “perspectiva própria”, politizada e que expressa o protagonismo indígena. Todavia, os Kalankó não inovaram ao utilizar imagens para fortalecer reivindicações, pois populações adotaram esta e outras táticas enquanto

[...] uma especialidade do MIB¹⁵³ nos últimos anos, a mobilização e a articulação em rede, como pôde-se observar durante a organização dos eventos contrários às comemorações oficiais dos 500 anos do descobrimento – a Grande Marcha Indígena 2000 e a Conferência Indígena de Coroa Vermelha – que reuniu organizações e movimentos sociais diversos em 2000 na Bahia; assim como a atuação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada em 2004. (Bicalho, 2010, p. 89).

As redes de relações, coordenadas durante encontros e assembleias regionais e nacionais, difundiram êxitos e experiências distintas, mas que se assemelhavam nos relacionamentos com a sociedade não indígena, geralmente conturbados, e com o Estado, quase sempre burocrático durante reconhecimentos e demarcações (Andrade, 2014). A APIB sintetiza, ainda que de forma genérica devido à capilaridade de realidades, as reivindicações de dezenas de povos, embora estes mantenham associações locais para deliberar e organizar questões particulares. A existência da Articulação simbolizou a institucionalização do movimento,

[...] quando alcança um alto grau de estabilidade interna, ganha posição reconhecida dentro de uma sociedade mais ampla, passa a ter algumas funções nela e estabelece algumas áreas de competência. A institucionalização impõe estabilidade adicional ao movimento e um de seus aspectos-chave é determinar procedimentos de conduta para o grupo. Os autores concluem que todos os movimentos podem vir a ter um caráter institucionalizado. (Gohn, 1997, p. 28).

A estabilidade interna, obtida mesmo que parcialmente em razão de dissidências e críticas nas decisões coletivas, consolidou-se nos anos 2000, quando a APIB, fundada no Acampamento Terra Livre (ATL) de 2005, ganhou notoriedade enquanto “procuradora” de interesses indígenas. Ela estabeleceu, ainda, áreas de competência em consultas públicas e fortaleceu protestos de maior proporção, a exemplo dos ATLs promovidos anualmente em Brasília, capital Federal. Além disso, atuações no Conselho Nacional da Política Indigenista (CNPI), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), exemplificam o caráter institucional¹⁵⁴ da Articulação.

¹⁵³ Abreviação de “Movimento Indígena Brasileiro”. Ver: Bicalho (2010).

¹⁵⁴ Acampamento Terra Livre. Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear a política. *In*: APIB. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/#2008>. Acesso em 10 de maio de 2020.

Entretanto, a complexificação do movimento social não anulou as reivindicações menores, algumas não tão organizadas se comparadas às promovidas por organizações civis. Assembleias locais e regionais continuaram a ocorrer, inclusive com participações da APIB, que aglutinou a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL); a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPIN SUDESTE) e a APOINME, todas constituídas por povos das respectivas regiões brasileiras.

Os Kalankó e demais grupos do Alto Sertão se encontram associados à APOINME e esta os representa nas assembleias nacionais, complementando o protagonismo de lideranças que também se deslocam aos encontros. O pajé Antônio Francisco, o cacique Paulo Antônio e a liderança Antônio da Silva são os principais representantes do povo nestes âmbitos. À vista disso, enquanto a retomada se desenrolava, o ATL de 2008 trouxe entre suas pautas “[...] a demarcação e regularização de todas as terras indígenas, garantindo a sua devida desintração e proteção, para conter as invasões que ameaçam a integridade física e cultural dos nossos povos bem como a riqueza natural e da biodiversidade existente nos nossos territórios”¹⁵⁵.

Embora relacionados à temática comum, o movimento na Januária não foi referenciado em Brasília, que não impactou diretamente o precário cotidiano na retomada. Contudo, a semelhança entre as questões territoriais locais e nacionais traduzia um contexto desfavorável às populações originárias (Andrade, 2014). Assim, caso a agenda do Acampamento fosse atendida, o episódio em Água Branca ganharia talvez uma resolução proporcional, mesmo que posterior, semelhante às emergências (Amorim, 2003). Obras do Programa de Aceleração de Crescimento (PAC), planejadas durante o segundo mandato do Presidente Luís Inácio Lula da Silva para desenvolver áreas estratégicas da economia nacional em concomitância a políticas de distribuição de renda (Martins, 2013), também foram alvo de críticas, condensadas no eixo da infraestrutura que ameaçaria territórios:

Destacamos as graves ameaças contidas no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), dos projetos de infraestrutura como usinas siderúrgicas, grandes empreendimentos industriais e comerciais e a Transposição das águas do Rio São Francisco que atinge cerca de 26 territórios indígenas da região nordeste, as Usinas do Rio Madeira, do Estreito e Belo Monte, na região norte, o Complexo Hidrelétrico do Rio Tibagi, que atinge várias terras indígenas no sul do país e as pequenas e grandes hidrelétricas nos Rios Juluena e Kuluena, no Mato Grosso, que afetarão mais de 20 comunidades indígenas¹⁵⁶

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

A transposição do Rio São Francisco, as usinas no Rio Madeira e o Complexo Hidrelétrico do Rio Tibari se destacaram enquanto empreendimentos que impactariam a sobrevivência dos povos indígenas. Os Kalankó, Jiripankó, Katokinn, Karuazu e Koiupanká estavam entre os atingidos nos quesitos ambientais e econômicos. O periódico *Porantim* descreveu a crítica das populações localizadas nos sertões de Alagoas, Bahia Pernambuco, além dos grupos étnicos Anacé e Xocó de Ceará e de Sergipe, respectivamente. Lideranças desses e representantes da sociedade civil argumentavam que

[...] no Sertão nordestino, a transposição visa beneficiar grandes empreendimentos voltados à produção de aço, grãos, frutos tropicais e flores para exportação. As obras de infraestrutura que darão suporte a estes negócios incluem a construção de dois portos – de Suape, em Pernambuco, e do Pecém, no Ceará – que já se encontram em funcionamento. Também faz parte desse projeto a construção da ferrovia transnordestina, que irá interligar sete estados do Nordeste e transportará os minérios de carajás, no Pará, que chegam ao Maranhão até o porto de Pecém (CE). A ferrovia dará acesso às futuras bases de produção agrícola do Sertão, facilitando o escoamento dos grãos e demais produtos. Para fornecer a energia necessária ao funcionamento dos grandes empreendimentos, serão instaladas dezenas de usinas termoelétricas, redes de gasodutos, barragens, hidrelétricas e redes de retransmissão de energia elétrica. Já a água para todo este empreendimento virá da transposição do Rio São Francisco.¹⁵⁷

A crítica às obras se baseava nos empreendimentos privados beneficiados em detrimento dos habitantes da região, em “segundo plano”. As problemáticas ambientais também foram suscitadas, pois o curso do São Francisco seria alterado para subsidiar a energia necessária aos investimentos. Os indígenas se organizaram contra uma espécie de “reprise” do ocorrido nos trechos de Petrolândia e Paulo Afonso, onde as usinas hidrelétricas Luís Gonzaga e de Paulo Afonso inundaram espaços rituais ligados a Brejo dos Padres (Peixoto, 2018). Nesse sentido, segundo o CIMI, organismo inteirado da coordenação da resistência, a “luta” contra a Transposição

[...] deve ser compreendida dentro da grande luta contra os mercadores mercenários que vêm saqueando nossos povos e nossas riquezas desde o século 16. Esta obra de infra-estrutura atinge os povos indígenas do começo ao fim. Começa com dois territórios indígenas: o dos Truká, em Pernambuco, e dos Tumbalalá, na Bahia. Na extremidade final, atinge o povo Anacé, no Ceará. Centenas de Anacé foram expulsos de seu território e relocados em três assentamentos. Parte de suas terras foi invadida por canais de transmissão que destinarão a água do São Francisco – por meio da transposição – para a produção de aço na siderúrgica do Pecém, ainda não instalada. Impedir a transposição do Rio São Francisco é uma ação urgente e necessária à sobrevivência dos povos tradicionais. Porém, não pode ser entendida como um instrumento suficientemente eficaz para impedir esta invasão colonial moderna. Tem que ser compreendida como parte de um esquema ainda maior. A

¹⁵⁷ São Francisco na mira dos empresários: a transposição é apenas uma parte do grande esquema que visa a beneficiar grandes empreendimentos no Nordeste. *In:* *Porantim*. Brasília, dezembro de 2007. p. 5. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=&pagfis=1494> Acesso de dezembro de 2021.

vitória contra a transposição será um grande passo para os povos que lutam por uma terra livre.¹⁵⁸

As formas de rentabilização, parte do desenvolvimento previsto no PAC, esbarraram em indígenas e organizações associadas. Tratou-se a problemática enquanto uma “invasão colonial moderna” na qual, semelhante a Américo Vespúcio e demais europeus que interiorizaram a colonização através do “Opará”¹⁵⁹, novos estrangeiros buscavam recursos naturais e humanos. Porém, a transposição não foi impedida e, apesar de atrasos e polêmicas, concluíram-se trechos nas décadas seguintes.

O receio dos indígenas, incluindo os Kalankó, era justificável devido a experiências anteriores. Por isso se envolveram na mobilização para impedir possíveis consequências negativas. A nível nacional, o ATL apresentou a transposição e o PAC enquanto discussões necessárias, conferindo visibilidade aos atingidos. Desse modo, funcionou como uma “vazão” dos interesses dos grupos étnicos, com ênfase na demarcação territorial, articulando demandas Kalankó à APIB, mesmo que indiretamente.

Na década seguinte, houve reuniões locais, regionais e nacionais, sendo agendado, no dia 31 de março de 2017, o “VI Encontro dos Povos Indígenas do Estado de Alagoas”, uma assembleia realizada na aldeia Tanque, do povo Karuazu. Os indígenas do Alto Sertão se fizeram presentes na ocasião, bem como grupos das regiões litoral e baixo São Francisco. Nas pautas, analisaram o “desmonte da FUNAI” e buscaram um diálogo com o Governo Federal para que

[...] o Ministério da Justiça crie uma portaria com recursos específicos para dar continuidade aos processos de trabalhos já iniciados com os povos Jeripankó e Kalankó, bem como também para a aquisição da terra dos Katokinn, Karuazú, Koiupanká e Pankararu de Delmiro Gouveia que estão localizados no Alto Sertão de Alagoas. Deste modo, chamamos a atenção do presidente da FUNAI para a questão de que no Estado de Alagoas não ocorre demarcação e aquisição de terra a mais de 25 anos e os processos que foram iniciados em momentos anteriores, estão atualmente parados, devido o sucateamento e desmonte da FUNAI. Repudiamos a proposta do Governo Federal no que tange a fusão entre FUNAI e SESAI, através do decreto 9.012 de 30 de março de 2017, que cria o Grupo de Trabalho “Um só Olhar”. Temos vivo em nossas memórias quando as duas políticas (territorial e saúde) estiveram à disposição de apenas um órgão, cujas ações não eram executadas, criando uma realidade de calamidade na maioria das populações indígenas, que em diversos momentos ganharam proporções internacionais. Foi diante dessa situação que as comunidades defenderam a construção e diferenciação destas políticas, não com o intuito de torná-las opostas, mais com a intenção de que cada uma delas pudesse ser melhores executadas nas comunidades. Tendo como base a experiência vivenciada, discordamos totalmente do posicionamento colocado pelo governo, na qual fere nossos direitos no que diz respeito à consulta prévia diante da possibilidade de mudanças das políticas públicas destinadas às populações indígenas de acordo com o que está posto pela convenção 169 do qual o Estado brasileiro é signatário.

¹⁵⁸ Ibid. p. 5.

¹⁵⁹ Denominação atribuída ao Rio São Francisco no processo de colonização do Brasil. Ver: Pompa (2001).

Entendemos que a FUNAI é um órgão de extrema importância para nos indígenas, buscamos seu fortalecimento, ampliação e manutenção. Defendemos e reivindicamos inclusive as CTL's instaladas e com condições de trabalho em nossos territórios, para que nossos povos possam ter acesso a, por exemplo, os programas sócias desenvolvidos pelo governo, a fiscalização do território entre outros.¹⁶⁰

O “reinício dos trabalhos” na demarcação Kalankó equivalia a criação do GT e a tramitação das solicitações enviadas à FUNAI. O Encontro tratou de demandas em Alagoas, cujas demarcações e aquisições de terras não ocorriam a 25 anos, quando parte do território Jiripankó foi demarcado, hoje a aldeia Ouricuri (Santos, 2015). Os presentes também repudiaram o decreto 9.012 de 30 março de 2017, uma proposta de fusão entre os dois principais órgãos de políticas públicas para os povos originários: FUNAI e SESAI. Na reunião, lembraram o período em que questões territoriais e de saúde estiveram sob a mesma responsabilidade, algo desfavorável, argumentaram. Discordaram do Governo Federal, demonstrando uma politização própria à autonomia que buscaram na constituinte de 1988, a despeito das legislações de tutela (Silva, 2017). A imagem a seguir registra o encontro:

Imagem 34 – VI Encontro dos Povos Indígenas do Estado de Alagoas - 2017



Fonte: APIB, 2017.

¹⁶⁰ Nota de repúdio dos povos indígenas de Alagoas contra o desmonte da Funai. In: APIB, 2017. Disponível em: <https://apiboficial.org/2017/04/04/nota-de-repudio-dos-povos-indigenas-de-alagoas-contra-o-desmonte-da-funai/> Acesso em 07 de março de 2021.

As lideranças debateram as demandas e divulgaram a nota de repúdio apresentada. No detalhe, algumas utilizaram cocares e adereços, instrumentos de difusão da identidade visual (Amorim, 2017). Isto expressa o teor político dos paramentos públicos, recorrente na tentativa de delimitar a imagética ante não indígenas. O VI Encontro compôs o rol de assembleias regionais nas quais diferentes povos se aglutinaram. Outras reuniões locais, algumas interétnicas, foram mais habituais em virtude da menor quantidade de integrantes. Os Kalankó as realizam mensalmente na UBSI, localizada na aldeia Januária.

Nesse sentido, as conferências, que causaram a retomada em 2008 e a ocupação da sede da FUNAI em 2001, ocorreram com o propósito de discutir temáticas coletivas: imagens públicas, saúde, educação, demarcação, rituais... A UBSI potencializou o processo à medida que dispôs atendimento à saúde e ambiente apropriado para recepção de pessoas, tratando-se da principal construção localizada no território nos critérios de infraestrutura disponível, registo abaixo.

Imagem 35 – Reunião mensal na UBSI Kalankó - 2023



Fonte: Acervo pessoal

Ainda na atualidade, as reuniões funcionam de maneira análoga às assembleias maiores, porém se direcionam a demandas cotidianas e a socialização de informações pertinentes. Diversos membros do grupo étnico costumam participar ou enviar representantes

que se envolvem nas tomadas de decisão. Habitualmente, as atividades se estendem por horas e nelas se discutem os diferentes posicionamentos rumo a consensos. A conscientização e o engajamento da comunidade estão entre os pontos das pautas, pois é necessário “manter o povo participando”, defende o pajé Kalankó. Ao tempo que os encontros acontecem, memórias também são revisitadas, ora as da construção da Unidade, ora aquelas das diversas reivindicações. O indígena Rodrigo da Silva descreveu sua importância:

Eu lembro que as primeiras reuniões que aconteceram na comunidade era ali na casa de meu avô, ali onde a gente fez o toré. Nessa parte de cá, tinha um imbuzeiro e ali foi onde ocorreu as primeiras reuniões assim internamente da comunidade, de organização. Mas eu vejo que elas são importante porque é um momento, de certa forma a gente tá reunindo a população e tá repassando tanto o contexto de organização interna, tanto o que ocorre externamente entre a gente. Ou seja, o que tá acontecendo hoje no Brasil com populações de fora, o que que está acontecendo fora que a gente pode trazer para dentro da nossa aldeia para fortalecer mais a organização do povo em si seja ela culturalmente, política, social. Então, essas reuniões são importantes por conta disso. Deixa a comunidade de certa forma mais unida, mais informada para que esteja preparada de certa forma, seja com informação, que é um instrumento ai bom, para que vá reivindicar uma coisa que é de direito lá fora. Então às vezes a liderança até explica isso para gente, a gente não tá se reunindo aqui à toa, é para que a gente não chegue lá fora sem saber o que vai falar. E as liderança é como se eles dessem uma aula para a gente, a gente aprende com eles de certa forma como se posicionar lá fora quando a gente vai lutar contra o governo ou para quem não é a favor da população indígena. Então, é para isso, sabe? Eles sempre falam isso quase o tempo todo nas reuniões agora quando eles percebem que, de certa forma, há uma parte da população que não tá atuante nas reuniões porque a gente sabe que a população toda não tá ali presente, mas eles falam para quem tá lá. O conhecimento é um poder para seja um instrumento para a gente lutar lá fora, para a gente não chegar lá de mão vazia e derem um tapa na cara da gente e a gente não saiba se defender. Então é mais para essa questão também, além de ser uma organização interna, reunida, mas um instrumento de luta lá fora também.

Os compromissos mensais relacionam informações externas, referentes aos mais diversos povos indígenas brasileiros, à experiência nas aldeias, propagando questões políticas, religiosas e imagéticas. As primeiras ocorriam nas residências de lideranças ou sob árvores, como o imbuzeiro citado na entrevista. Nelas, (re)elaboraram-se elementos da identidade Kalankó a partir das memórias compartilhadas e se planejaram as ações descritas, um exercício de participação democrática interno ao grupo étnico, embora não lhe fosse exclusivo, vez que grande parte das populações indígenas mantêm ferramentas coletivas de deliberação (Santos, 2019).

Por exemplo, os Anacé as organizam periodicamente, a exemplo da “II Assembleia do Povo Anacé”, ocorrida em 2008, quando “Naquela ocasião, os Anacé presentes, de Bolso, Matões, Tapuio, Japuara e Santa Rosa, decidiram unanimemente que se propunham a lutar pela demarcação de sua terra como terra tradicionalmente ocupada” (Brissac, 2015, p. 283). Os Jiripankó também adotaram um sistema de encontros, regidos por lideranças, ainda que

“[...] o comando se efetiva com a participação de conselhos: como o de educação e o de saúde, entre outros” (Peixoto, 2018, p. 56). O mesmo se reproduz entre o povo Tupinambá, que criou a “Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP)”, cujas atas subsidiaram os estudos de Alarcon (2020), autora que, parafraseando estudiosos das retomadas territoriais, considerou as assembleias

Eventos-chaves da construção do movimento indígena na região aparecem entrelaçados a essas ações. A 13ª Assembleia Indígena, a primeira no Nordeste, teve lugar em 1979, na Ilha de São Pedro, em Sergipe; área tradicionalmente ocupada pelos Xokó, estava em pleno processo de recuperação territorial (Oliveira, 2013: 110-111; Sávio, 1979). Já em 1992, a II Assembleia da Comissão Leste-Nordeste – que daria origem à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) – foi realizada durante a retomada da aldeia Caípe pelos Xukuru, no agreste de Pernambuco (Oliveira, 2013: 121). Como registra Oliveira, a comissão “atuava em retomadas, levando seus integrantes até as terras em litígio e difundindo informações sobre a situação dos territórios conquistados” (2013: 123). No caso dos Xukuru, retomadas vinham sendo realizadas desde 1990 (Oliveira, 2006; Silva, 2008). (Alarcon, 2020, p. 86).

Grupos étnicos diferentes, mesmo que adaptados a contextos particulares, inseriram-se no conjunto das mobilizações acerca de questões comuns aos indígenas do Brasil. Além de conferências e atos públicos, o que entendemos por imagem pública, essencialmente complexa e marcada por múltiplos suportes, delineou-se na politização e no compartilhamento de experiências. Por isso, determinados elementos, outrora cristalizados enquanto detalhes dos “índios de verdade”, passaram por ressignificações, sendo convertidos em complementos às identidades fundamentadas em rituais e memórias (Herbetta, 2011; Peixoto, 2018). Distante de uma “folclorização”¹⁶¹, esse protagonismo fortaleceu as etnicidades ao agregar indivíduos sem anular a capilaridade das realidades. Certamente uma generalização, mas existem também “imagens particulares”, representadas por adereços e pinturas corporais, que os Kalankó, coletivamente reproduziram e ressignificaram, conforme a imagem a seguir:

¹⁶¹ Enfoque no aspecto cultural partindo da definição de folclore enquanto uma espécie de “resto” descreditado, marginalizado e ‘impopular’ ante o ‘erudito’. Trata-se de uma hierarquização de culturas – folclore e cultura erudita, criticada pela História Cultural Ver: Albuquerque Júnior (2007).

Imagem 36 – Ocupação Kalankó na sede da FUNAI em Maceió - 2001



Fonte: Acervo do AVAL

Registro da ocupação da sede da FUNAI em 2001 com intuito de formalizar o reconhecimento, a imagem retrata a identidade visual dos indígenas, necessária à representação de uma experiência ímpar na relação com a sociedade envolvente e o órgão indigenista. Os artesanatos, cocares e pinturas corporais, elaborados com base nas memórias e vivências, foram essenciais à publicidade, fortalecendo a identidade étnica, enraizada nos rituais religiosos, de acordo com a definição apresentada pelo pajé Antônio Francisco:

Agora o que eu respeito e considero como tronco é o ritual porque o ritual não vai se criando por alto, ele tem que vir, tem que ser da nascença, porque o ritual... se em cada etapa for criando um ritual diferente, aí ele não é um ritual que faz parte de Pankararu, é um ritual já criado por terceiro. Então é isso dentro dos costumes, então nós como broto de Pankararu é que a gente tenha o respeito pelos costumes como um costume histórico (Santos, Antônio, 2023).

O discurso não invalida o aspecto identitário dos elementos diacríticos apresentados nas manifestações. Em caminho contrário, reforça a importância da religião para a identidade e, discretamente, posiciona os artesanatos no campo dos complementos ou suportes à memória, vez que os cocares, pinturas corporais e congêneres, embora comuns, detêm particularidades da experiência Kalankó. Assim, as tradições foram essenciais, ainda que não completamente explícitas ao público¹⁶², característica esta dos adereços, conforme a imagem

¹⁶² Os rituais Kalankó, especialmente os trabalhos de mesa ou de chão não são abertos ao público, ocorrendo apenas entre os membros do grupo étnico.

37. Por consequência, as fotografias revelam particularidades visuais e também o caráter coletivo das manifestações, parcialmente detalhado na narrativa do indígena Aluísio da Silva dos Santos¹⁶³ acerca da sua infância:

Eu lembro que a gente teve uma vez que a gente foi lá para a FUNAI, uma mobilização que teve nessa época. Mãe foi, foi eu, um menino que é esse aí, nós era criancinha ainda, e o outro que mãe tava dando de mamar ainda. Eu era muito novo, mas eu tenho uma boa lembrança disso. Eu lembro também que muitas vezes lá, quando a gente tava lá, tinha o pai de Rodrigo que ele já faleceu ele pegava a gente e a gente ia dançar Toré em alguns locais lá, lugares de Maceió, em alguns locais. Acho que quando a gente dançava a gente recebia alguma coisa em troca, não sei se era alimento, essas coisa, mas eu lembro desse momento. Eu era muito novo, mas tenho uma lembrança. Acho que eu tinha uns 7 anos... mais ou menos uns 7 anos era. A memória ainda carrega (Santos, Aluísio, 2023).

A narrativa exprime lembranças sobre a ocupação em Maceió, determinante à elaboração do Relatório Antropológico de Reconhecimento. Desse modo, a reivindicação, resultado do planejamento coletivo e pautada na identidade visual, atestada nos registros fotográficos, além de alcançar um dos objetivos centrais, contribuiu diretamente no pertencimento dos envolvidos ainda na primeira infância. Na perspectiva do entrevistado, a memória “carrega” informações importantes, uma vez que

Todas as lembranças que podiam nascer no interior da classe se apoiavam uma sobre a outra, e não em recordações exteriores. A duração de uma tal memória era então limitada, pela força das coisas, na duração do grupo. Se subsistem todavia testemunhas, se por exemplo antigos alunos se lembram e podem tentar lembrar a seu professor o que este não se recorda mais, é porque no interior da classe, com alguns colegas, ou fora da classe, com seus pais, eles formavam pequenas comunidades mais reduzidas e, por isso, mais duráveis; e os acontecimentos da classe interessavam também a estas sociedades menores, ali tinham sua repercussão, ali deixavam traços. (Halbwachs, 1990, p. 19).

Os indígenas se enquadram na categoria de comunidade cujas memórias se ancoram em “pontos de referência” distribuídos no território, descrito no capítulo anterior, e em eventos considerados “marcantes” ou de repercussão recorrente: violências, reconhecimento, ocupações, retomada, conquistas e apresentações públicas. Nestas, retomaram características da resistência presentes na década de 1990, início das primeiras mobilizações, que os inseriram no movimento indígena, representado por articulações, organizações e conselhos, cujas pretensões visam interesses das populações classificadas originárias, não mais remanescentes (Oliveira, 2004), então reconhecidas e coordenadas, de identidades étnicas fundamentadas em tradições e memórias.

¹⁶³ Entrevista concedida por Aluísio da Silva dos Santos, em sua residência na aldeia Lajeiro do Couro, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 15 de janeiro de 2023.

4.2 1ª Edição dos Jogos Indígenas Kalankó

No cenário das reivindicações, os atos em “praça pública”, gradualmente complementados por organizações institucionalizadas na defesa dos interesses comuns, associaram-se a novas ferramentas e espaços de petição de direitos. As atividades desportivas, por exemplo, representam a maneira que diferentes competições se converteram em âmbitos de publicização das questões demarcatórias, educacionais e de saúde abordadas originalmente em eventos públicos, retomadas territoriais e assembleias. Desse modo, não compreendemos os “Jogos indígenas” enquanto dissociados das mobilizações que envolvem os Kalankó e demais grupos étnicos sobreviventes a violências (Oliveira, 2004).

Os primeiros modelos de jogos foram organizados na década de 1990 enquanto “[...] conquistas políticas e de fortalecimento do movimento indígena no Brasil” (Tojal, 2012, p. 45), pois não se tratou apenas do esporte, envolvendo as trajetórias históricas dos diversos participantes. A realização de um dos eventos, liderada pelos irmãos Mariano Marcos Terena e Carlos Justino Terena¹⁶⁴, originou-se de negociações políticas com o Governo Federal, a ponto de ser considerado no Relatório Indígena sobre as Atividades Tradicionais dos Esportes Indígenas¹⁶⁵

[...] o evento mais importante realizados em nível nacional como internacional ‘pelos Índios e por vários setores do indigenismo’ (TERENA, 1997 p.2), neste momento vive-se a denominada ‘Década Internacional do Índio’ estabelecida a partir de uma resolução das Nações Unidas e tem a participação de líderes indígenas bem como a participação de Marcos Terena. Esse Relatório além de apresentar os Jogos dos Povos Indígenas realizados em Goiânia, ainda trata de dois temas, a saber: A Solidariedade Indígena – Rio 2004 e O Dia do Índio e o COI (Gruppi, 2013, p. 86)

Ocorridas em Goiânia, as atividades envolveram intensa organização e se inseriram em complexa conjuntura nacional, vinculada a reivindicações e emergências étnicas, e internacional, pautada nas resoluções da Organização das Nações Unidas (ONU). As dimensões políticas e de visibilidade foram tamanhas que

Nos últimos anos, essa espécie de Olimpíadas Indígenas vem se repetindo em diversos lugares do país e motivando dezenas de reportagens nas imprensas nacional e regionais. Apoiando-se nessas notícias, haveríamos de situar o marco inicial desse processo por volta do ano de 1994, quando, aparentemente, se realizou a primeira

¹⁶⁴ Irmãos, desde a década de 1980 se encontram engajados em mobilizações indígenas, atuando inclusive nos quadros da FUNAI. Durante as primeiras experiências de jogos ou olimpíadas indígenas, coordenaram algumas das atividades.

¹⁶⁵ Ver: Relatório Indígena sobre as atividades tradicionais nos “esportes indígenas” e o ministério dos esportes do Brasil – 1996/1997 – Década do índio/ONU. Brasília: Ministério dos Esportes, 1997. Disponível em: http://www.labjor.unicamp.br/indio/galeria/main.php/v/Documentos+Jogos/JPI_005/documentos.jpg.html Acesso em 26 de fevereiro de 2021.

iniciativa com essas características no Brasil: os Jogos da Cultura Indígena, no Mato Grosso. Melhor divulgados pela imprensa nacional seriam, na sequência, duas edições dos chamados Jogos Abertos Indígenas do Mato Grosso do Sul, em 1995 e 96, ambas na cidade de Campo Grande. Foram eles que abriram espaço para eventos semelhantes, mas, agora, com participantes oriundos não apenas de um estado da federação brasileira, mas de diferentes regiões do país.¹⁶⁶

Assim, as experiências dos grupos étnicos da região Centro-Oeste se multiplicaram ao alcançar populações de outras regiões do Brasil e estas, após a participação e incentivo dos organismos coletivos de deliberação, promoveram versões das disputas. Abriram-se “espaços para eventos semelhantes”, enfatizando a interculturalidade nas “olimpíadas indígenas”, que, apesar de análogas às Olimpíadas tradicionais, as quais a cidade do Rio de Janeiro desejava sediar em 2004, mantinham particularidades em modalidades esportivas, formas de organização e público participante (Tojal, 2012). A publicidade era uma constante, pois, além de categorias próprias, esportistas renomados, a exemplo de Edson Arantes do Nascimento¹⁶⁷, Ministro do Esporte no primeiro mandato do Presidente Fernando Henrique Cardoso, acompanharam as atividades, intensamente visadas pela imprensa jornalística.

Após o sucesso inicial no Centro-Oeste, em Alagoas se promoveram os jogos indígenas de maior proporção em 2017, circunstância de mobilizações descritas nas páginas anteriores. A “1ª Edição dos Jogos Indígenas de Alagoas” ocorreu tardiamente se comparada àquelas organizadas a décadas. Todavia, a experiência alagoana se constitui exemplo do impacto dessas, uma vez que a visibilidade e o intercâmbio cultural foram objetivos centrais das populações envolvidas, incluindo os Kalankó. A disposição destes fora tamanha que edições locais antecederam a primeira e única estadual, apoiada pela Secretaria de Estado do Esporte, Lazer e da Juventude (SELAJ) do Governo do estado, responsável pela cessão do Estádio Rei Pelé, localizado em Maceió, onde

Além da disputa de modalidades esportivas, as tribos promoveram apresentações culturais tradicionais dos seus povos. A abertura oficial aconteceu na quarta-feira, 22; nos dois dias seguintes, foram disputadas as modalidades tradicionais indígenas durante a manhã. Já no período da tarde e da noite, as tribos que ficaram alojadas no ‘trapichão’, promoviam rodas de debates e apresentações culturais. Participaram do evento tribos das cidades de Água Branca, Palmeira dos Índios, Porto Real do Colégio, Joaquim Gomes e Pariconha. Apesar da distância entre as cidades, o objetivo era o mesmo, propagar a cultura indígena, como destacou o representante do Comitê Indígena Mundial, Marcos Têrena. ‘Em vários lugares do Brasil, as modalidades esportivas indígenas crescem e ganham adeptos. Mas a nossa cultura, nossos costumes vão muito além. Por isso, onde que quer que estejamos, devemos

¹⁶⁶ Olimpíadas Indígenas Exercitam o diálogo Intercultural. *In*: Aconteceu. p. 219. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=%22jogos%20ind%20c3%adgenas%22&id=4526105679132&pagfis=17195> Acesso em 19 de agosto de 2021.

¹⁶⁷ III Jogos dos Povos Indígenas. *In*: Brasil Indígena. Brasília, dezembro de 2000. p. 26. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=%22jogos%20ind%20c3%adgenas%22&id=4526105679132&pagfis=49574> Acesso em 27 de julho de 2020.

seguir nossos rituais’, afirmou. Durante o dia, pelo menos três rituais de danças tradicionais eram realizadas, sem contar com as apresentações durante a disputa das modalidades disputadas. O superintendente de esporte, lazer, inclusão e rendimento da Secretaria do Esporte, Lazer e Juventude (Selaj), Wagno Gomes, destacou a presença indígena no Rei Pelé. ‘Nós que estamos acostumados a conviver com as modalidades tradicionais, ficamos encantados com as tradições deles. Os jogos de 2017 servirão de aprendizado para que possamos ampliar ainda mais as disputas, trazer mais tribos e promover a cultura indígena em Alagoas’, concluiu.¹⁶⁸

O discurso do superintendente Wagno Gomes realçou as características culturais dos responsáveis pelas “danças tradicionais” realizadas no evento. As modalidades esportivas também foram descritas enquanto distintas das convencionais, o que foi reforçado pela narrativa de Marcos Terena, veiculada na reportagem. Por fim, o espaço esportivo se transformou em campo de debates, recorrentes no que se refere ao movimento indígena, envolvido na organização e execução dos jogos (Gruppi, 2013). O evento, antecedido por campeonatos de menor proporção, organizados pelos grupos étnicos nas respectivas aldeias, em alguma medida promoveu as reivindicações dos indígenas.

Ainda naquele ano, mobilizados em demandas nas áreas da saúde – a UBSI Kalankó fora inaugurada a pouco – e da pleiteada demarcação territorial, os indígenas de Água Branca coordenaram uma edição própria, destinada aos parentes (Oliveira, 2021). As atividades na aldeia Januária significaram tanto um intercâmbio desportivo e cultural quanto um espaço politizado no Alto Sertão, intensamente “movimentado” em razão das reivindicações dos Katokinn, Koiupanká, Jiripankó, Karuazu e Kalankó, reconhecidos a quase duas décadas. Portanto, a promoção da “I Edição dos Jogos Indígenas Kalankó”, em 2017, expressou a resistência dos povos historicamente vinculados a Brejo dos Padres e a rememoração da Grande Festa do Ressurgimento, de 1998 (Herbetta, 2011). O pajé Antônio Francisco descreveu:

Foi um evento muito bom, produtivo até para a luta também, porque acontece o adjunto os jogos ele vai ser destinado, feito um documentário né, Francisco tem tudo isso lá arquivado, que ele é que coordena tudo isso. Agora esse ano passado ele fez, foi grande. Eu não participei, mas só fui lá à noite, participei lá um pouquinho, até mais Antônio, mas eu não acompanhei. [...] Aquilo ali eu acredito que, hoje, essa parte desses jogos ela tá sendo competida em nível de Brasil.

O entrevistado analisou os Jogos Kalankó enquanto fator de importante proporção na comunidade, além de considerá-los parte de competições realizadas nacionalmente, envolvendo múltiplas populações, detalhe desde a década de 1990. Francisco João da Silva, liderança do povo Koiupanká, auxiliou na coordenação, uma vez que os indígenas de Inhapi

¹⁶⁸ 1ª Edição dos Jogos Indígenas de Alagoas promove cultura e tradição. *In*: Jornal Extra. Maceió, novembro de 2017. Disponível em: <https://ojornalextra.com.br/noticias/esportes/2017/11/31073-1-edicao-dos-jogos-indigenas-de-alagoas-promove-cultura-e-tradicao> Acesso em 10 de fevereiro de 2020.

havia promovido diversas edições na região, surgidas a partir de práticas pedagógicas da Escola Estadual Indígena Ancelmo Bispo de Souza¹⁶⁹ (Oliveira, 2021). No território Koiupanká, fora inclusive construída a arena “towê”,

Um espaço idealizado pelos Koiupanká direcionado às práticas dos jogos indígenas e demais atividades escolares, como recreação nos intervalos de aula. Antes disso as crianças ficavam vulneráveis a acidentes tanto devido aos terrenos íngremes quanto porque transitavam veículos constantemente. Não havia local para brincadeiras, dinâmicas, enfim aulas práticas (Oliveira, 2021, p. 89).

Desse modo, detinham maior experiência e a compartilharam com os parentes de Água Branca na elaboração dos jogos, processo semelhante ao apoio ocorrido no início dos anos 2000, quando foram reconhecidos após intervenções dos Kalankó, ou mesmo no destinado aos rituais, porque os encantados circulam entre as aldeias (Amorim, 2017). Tanto a arena Towê quanto os Jogos Indígenas Koiupanká – no ano de 2018 se encontravam na VI edição¹⁷⁰ – surgiram das necessidades da Escola indígena e do interesse em difundir reivindicações (Oliveira, 2021). Mesmo antes de 2017, a parceria resultou nos “pré-jogos indígenas Kalankó”, uma primeira tentativa na aldeia Januária. O indígena Rodrigo Santos¹⁷¹ lembrou as dinâmicas naquele ano:

2015 a gente fez os primeiros jogos indígenas nossos, que eu acho que os jogos indígenas eles servem... como forma da gente lutar também por território, lutar por educação e até por saúde. Porque os jogos indígenas é o resgate de tudo aquilo que os nossos ancestrais faziam no dia a dia. Apenas eles foram transformados em modalidades esportivas, mas ele trás um significado ali por trás. Então o nosso pré-jogos, foi com a ajuda de Koiupanká, Koiupanká já fazia os jogos deles, eu acho que já tava com umas quatro edições que eles faziam de forma simples, não era da forma que a gente vê hoje com aquela forma toda, com aquelas filmagens, com aquela organização, estrutura. Era de um forma simples como Kalankó começou também. E ai eles ajudaram a gente a organizar, vieram, explicaram o que era os jogos deles. Eu nunca tinha participado de jogos indígenas. Alguns dos jovens já participavam de lá. E ai foi o meu primeiro jogos que eu participei também e foi a primeira vez que eu também fiz parte de organização de jogos indígenas para ficar responsável por alguma coisa (Silva, R., 2023).

A decisão definitiva resultou de reuniões¹⁷² e o caráter político esteve presente nas propostas apresentadas, visto que os jogos auxiliariam na “luta pela terra” – debate inflamado desde 2008 durante a retomada na Januária – e no “resgate” de tradições, metamorfoseadas em modalidades esportivas. Os conhecimentos e a ajuda Koiupanká se destacaram no

¹⁶⁹ Escola localizada no território Koiupanká. Ver: Oliveira (2021)

¹⁷⁰ VI edição dos jogos indígenas Koiupanká em Alagoas estão com inscrições abertas. *In*: Instituto Socioambiental, 2018. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/vi-edicao-dos-jogos-indigenas-koiupanka-em-alagoas-estao-com-inscricoes-abertas> Acesso em 15 de abril de 2023.

¹⁷¹ Entrevista concedida por Rodrigo Santos da Silva, em sua residência na aldeia Lajeiro do Couro, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 15 de janeiro de 2023.

¹⁷² Semelhante a outras mobilizações, os jogos passaram pela apreciação coletiva, o que garantiu a legitimidade na comunidade e o envolvimento desta.

planejamento, cativando os jovens, atletas em potencial e principais promotores da realização. As imagens seguintes, utilizadas na divulgação dos Pré-jogos nas redes sociais, destacam a participação Kalankó em Inhapi e o interesse da comunidade em potencializar o evento, inédito no município de Água Branca.

Imagem 37 – Participação Kalankó nos jogos indígenas Koiupanká - 2014



Autora: Gildete Silva Mereço Leite
Fonte: Acervo pessoal

Imagem 38 – Corrida do cesto nos jogos indígenas Koiupanká - 2014



Autora: Gildete Silva Mereço Leite
Fonte: Acervo pessoal

Imagem 39 – Corrida do Maracá nos Jogos Indígenas Koiupanká - 2014



Autora: Gildete Silva Mereço Leite
Fonte: Acervo pessoal

A imagem 37 registra um toré liderado pelo pajé Antônio Francisco. Igualmente a performances de outrora, os detalhes visuais foram essenciais na difusão da etnicidade ao público, constituído por povos do estado e não indígenas, sobretudo repórteres, pesquisadores

e outros interessados. No caso, a pintura corporal produzida com o toá¹⁷³, os cocares, os saiotes, os aiôs¹⁷⁴ e os maracás expuseram particularidades, demarcando o lugar social ante os observadores, cujos olhares se destinaram aos

[...] elementos visuais/sensoriais com valores comunicativos e representativos da identidade dos Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koiupanká, captados por meio da fotografia e do vídeo, destacam os gestos e aspectos linguísticos (fonológicos, por exemplo), e a existência de códigos e/ou atitudes comportamentais que organizam sua conduta no contexto étnico-histórico organizacional, além de regular, isto é, sinalar, concomitantemente sua apropriação e inserção ao contexto sócio-político e cultural de povos indígenas ora ‘ressurgidos’ e reconhecidos publicamente como índios ‘que demandam interação’ com a sociedade e seus mecanismos comunicacionais como povos indígenas contemporâneos. É possível afirmar, neste contexto, que as inter-relações produzidas por estes povos, no processo dinâmico de ressurgência, são apresentações de conceitos abstratos representados por figuras simbólicas específicas projetadas num espaço e num tempo determinado, cujo olhar nos indica, através de tais interações e imagens da ressurgência, o olhar de um ‘eterno retorno’ ao ‘que fomos’ e ao que ‘somos’ como índios (Amorim, 2017, p. 128).

O processo se reproduz nas imagens 38 e 39, fotografias de modalidades praticadas pelos Kalankó e populações vizinhas: as corridas dos cestos e dos maracás, respectivamente. Os elementos visuais, registrados pelas câmeras e posteriormente divulgados nas chamadas públicas para os Pré-jogos Kalankó, publicizaram os indivíduos enquanto indígenas e colaboraram na contextualização dos esportes, vinculados ao cotidiano, parte do “eterno retorno” proposto por Amorim (2017). Os Jogos Koiupanká ou os Pré-jogos reforçaram as imagens públicas de ambos os povos à medida que se transformaram em táticas de mobilização, especialmente no uso de mídias digitais e redes sociais.

Além das fotografadas, outras categorias foram: Cabo de Força, Corrida do Cesto, Burduna, Peteca, Pithiá, Arco e Flecha e Sarabatana (Oliveira, 2021), predominantemente idealizadas a partir das experiências nas aldeias do Alto Sertão. Nesse sentido, o engajamento dos Kalankó, Katokinn, Karuazu e Jiripankó foi essencial, pois suas realidades sócio-históricas mantêm próximas relações com os indígenas de Inhapi e, conseqüentemente, com as tradições representadas nos jogos. Tamanho foi o envolvimento que os Kalankó e os Jiripankó¹⁷⁵ protagonizaram versões próprias. Ainda sobre o prelúdio dos jogos Kalankó de 2017, a indígena Quitéria Santana dos Santos ressaltou as dificuldades na organização, porque

¹⁷³ Argila de coloração esbranquiçada utilizada na elaboração das pinturas corporais entre os povos indígenas do Alto Sertão de Alagoas. Tradição oriunda do antigo aldeamento de Brejo dos Padres, mantém-se no conjunto de práticas culturais e religiosas das populações. Ver: Mendonça (2023).

¹⁷⁴ Pequena bolsa confeccionada com fibras vegetais ou tecido onde se guardam maracás, fumo, cachimbos e outros elementos necessários aos rituais. Geralmente participantes o utilizam nos terreiros.

¹⁷⁵ No ano de 2017, os Jiripankó promoveram a III Edição dos Jogos Indígenas Jiripankó, na aldeia Ouricuri.

Primeiramente aqui teve o pré-jogos, foi tipo só uma orientação para nós ver como era. Foi até Francisco do Inahpi que trouxe, comunicou Paulo e ele sempre procura nós de casa, que somos quatro irmã e o irmão. Ai ele sempre procura nós porque ele veve com a minha mãe, nós sempre se envolve, se dava, e era tão pouco tempo para resolver se dava para nós fazer. Ai nós dissemos ‘bom, vamos na fé, né. Mande eles vir e nós resolve o que tiver de resolver nós resolve’. Eu lembro que eu tava até de resguardo do meu menino mais novo. Mas foi uma correria que até eu me envolvi no meio, me apresentei e tudo ainda no desfile, mas foi muito ótimo, meu irmão mais novo, que faleceu, se envolveu tanto que até ia fazer uns quinze dias que tinha acontecido esse evento ele morreu até pintado, até do acidente. Mas foi um movimento tão bonito que ali a pessoa se emociona, no momento que a pessoa depois que olha as fotos, tudo aquilo que o povo postou. Como foi que nós fizemo isso em tão pouco tempo sem saber de nada? Francisco chegou e disse ‘olhe, é assim, assim, dá para vocês?’. Ai nós ‘dá!’. Ajuntemo a comunidade, se reunimo fazemo artesanato, mesmo sem saber os que sabia furar semente, outros pegava pena, fizemo aquelas trança de palha junto com a minha vó, que eu já sabia que ela tinha ensinado desde o começo nós começemo a se apresentar. Eu sempre fui curiosa, ai eu aprendi com ela. Eu cheguei ‘quem fez as trança?’, ‘ninguém’ mãe que tá fazendo’, que é a minha vó. ‘Vou ajudá-la’. Fizemo um monte de trança para cabelo, arrumemo as roupas para menina. Eu sei que foi uma emoção e tanto quando disseram ‘o ano que vem vamos fazer os jogos’, que isso era só o Pré-jogos. Ai nós ‘eita, e agora?’. Comecemos a trabalhar e o nervosismo, mas a emoção toma conta da pessoa e um dizia o que que nós vamo fazer com isso e um dava uma opinião e outro dava outra (Santos, Q., 2023).

O relato confirma a primeira experiência da comunidade na promoção de eventos esportivos em 2015. A entrevistada evidencia o caráter imagético das atividades de modo que se emociona ao revisitar as fotografias e “tudo aquilo que o povo postou”, alusão às redes sociais, âmbito em que circularam informações. As vivências de Aluísio da Silva, Quitéria Santana e Rodrigo Santos são sintomáticas de importantes experiências e memórias, pautadas na recordação que,

[...] assim como esquecer, é, portanto, operar uma classificação de acordo com as modalidades históricas, culturais, sociais, mas também bastante idiossincráticas, como ilustra o ‘ordenamento’ evocado por Percec em *Pensar/Classificar*. É a partir de múltiplos mundos classificados, ordenados e nomeados em sua memória, de acordo com uma lógica do mesmo e do outro subjacente a toda categorização – reunir o semelhante, separar o diferente – que um indivíduo vai construir sua própria identidade. As discontinuidades que ele vai impor sob forma de categorias e taxonomias diversas à sua experiência do mundo exterior lhe permitem identificar e se orientar em um ‘corpus de dados sensíveis que seria, de outra forma, caótico’ (Candau, 2016, p. 84).

Ao classificarem seu “mundo”, marcado por migrações, violências, rituais, reconhecimento e mobilizações, os Kalankó rememoram o passado de maneira minimamente coesa, garantindo “espaço” para eventos relevantes, a exemplo dos jogos indígenas. Os entrevistados esclarecem essa característica ao embasarem suas identidades individuais nos detalhes do evento. Por exemplo, Quitéria Santana ampliou o relacionamento familiar na confecção de artesanatos, semelhante a Aluísio da Silva, empenhado em “resgatar essa parte da cultura” e a participação do povo como ocorrera na sua infância. A entrevistada concluiu

afirmando que, finalizado os Pré-jogos, ventilou-se os “Jogos oficiais”, de maior proporção e publicidade, ocorridos dois anos depois.

Dessa forma, os vários jogos indígenas se inserem nas mobilizações e na conjuntura ampla do movimento representado por organizações como a APOINME e a APIB. Não foram eventos esportivos destituídos de caráter político, social ou memorial. Os Pré-jogos e, sobretudo, os Jogos Indígenas Kalankó se encontravam arraigados à realidade social e histórica das aldeias e ao cenário das articulações e organizações civis. O exercício de contextualização, embora complexo, vez que exige exaustivo ofício historiográfico – no caso, na análise de periódicos e relatos orais –, demonstra que “Há, assim, atualmente, ao lado do relato (ou do ‘recitativo’ tradicional), um recitativo da conjuntura que focaliza o passado em largos períodos: dez, vinte ou cinquenta anos” (Braudel, 1965, p. 263).

As experiências desportivas na Januária se encontram dispostas numa duração maior que a iniciada após o incentivo Koiupanká, talvez não tão gradual quanto à “longa duração” de Braudel (1965), mas um “tempo médio”, das estruturas econômicas, sociais e políticas (Braudel, 1983), estas diretamente proporcionais ao movimento indígena brasileiro. Assim, os Kalankó coordenaram a I Edição dos Jogos Indígenas Kalankó em julho de 2017, aplicando os conhecimentos adquiridos dois anos antes e ampliando a visibilidade à medida que a Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios auxiliou na captação de recursos para as modalidades e a estruturação do evento, registrado na imagem a seguir.

Imagem 40 – Entrada da arena Kakalankó no I Jogos Indígenas Kalankó - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

A comunidade o considerou a primeira edição, apesar da experiência de 2015, devido a organização, estrutura e visita de populações de outras regiões do estado. Na imagem, indígenas Kalankó dançam toré na entrada da arena esportiva, denominada “Kakalankó”, referência ao antigo etnônimo associado à formação de Brejo dos Padres nos séculos XVII e XVIII, contexto em que missionários reuniram índios denominados “Cacalancó” no aldeamento para catequese e exploração da mão de obra (Arruti, 1996). Detalhes revelam o espaço montado e os aspectos da identidade visual, entre os quais imagens de calangos nas faixas e nas pinturas corporais se destacam. Essas representavam a dieta no silenciamento, quando a caça dos pequenos reptéis fundamentou a sobrevivência das famílias, e a resistência cotidiana, silenciosa e eficaz (Herbetta, 2011).

Atualmente, parte considerável do público não indígena entende os grafismos e os artesanatos com detalhes específicos – os calangos – enquanto atributos da identidade Kalankó, afirmam os indígenas. Entretanto os adotaram apenas após as experiências nos Jogos, transfigurando as narrativas particulares em símbolos visualmente interessantes aos objetivos das atividades. A escolha do símbolo ocorreu nas assembleias mensais, pois, relembrou Rodrigo Santos,

No ano de 2015, que a gente começou a usar a pintura do calango oficialmente como grafismo no nosso corpo, a gente tinha ele ali como simbolismo mesmo, pela história, o que significava Kalankó, o que significava o calango ali, mas foi somente em 2015 que a gente usou como grafismo corporal. Não lembro ao certo de quem foi a ideia, eu lembro que teve três pessoas ali responsável, acho que eu também tava no meio disso de tá discutindo isso de levar a pintura. E a gente acabou usando. A gente viu ‘ó, a ideia da gente trazer a pintura é boa’, porque a gente carrega a marca nas nossas costas, ali. A gente trás o nosso nome na pintura corporal. Eu acho outro marco mega importante (Silva, R., 2023).

A compressão da dieta como diacrítico das experiências diferenciadas existia a décadas, mas o grafismo possibilitou externalizar uma representação distinta do discurso, pautado em afirmações como: “comíamos escondidos os calangos no período de seca”. Portanto, desenvolveram uma logomarca, um diferencial da população difundido nas propagandas relacionadas aos Jogos. Nestes, a pintura “trouxe o nosso nome” e, junto a informações detalhadas, contextualizou os indivíduos (Gruber, 2000), característica essencial ao coletivo que, embora reconhecido, ainda reivindicava direitos embasados na vivência histórica particular (Peixoto, 2018). Ambas as imagens a seguir ilustram a proposta construída pela comunidade.

Imagem 41 – Logomarca do I Jogos Indígenas Kalankó – 2017



Fonte: Acervo pessoal

Imagem 42 – Pintura Corporal Kalankó – 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto

Fonte: Acervo do GPHIAL

Na arte da imagem 41, o calango recebeu destaque ao lado de uma arara, animal associado a diversidade de aves no ambiente. Ambos, presentes em campanhas de divulgação e pinturas, correspondiam a aspectos da história local, contextualizando-a e demarcando

[...] a relação entre o grupo e o ambiente onde está inserido, em uma adoção totêmica, cada vez mais se firmando, enquanto identidade visual do grupo, para além da resignificação do seu etnônimo, neste caso, dos Cancalancó, citados em Brejo dos Padres, como veremos à frente. Da mesma forma com a logomarca dos jogos indígenas Kalankó e o nome da arena Kakalankó, uma homenagem que reafirma sua origem (Silva, 2018, p. 39).

Não por acaso a arena foi denominada Kakanlankó ou o calango estilizado nos grafismos, imagem 41, pois se tratava de reafirmações da origem histórica e táticas de resistência, socializando – de forma imagética – características consideradas pertinentes coletivamente. Nesse sentido, a pintura corporal, ainda que simples, sintetizava os processos traumáticos e importantes à identidade, cuja verificação se dava nos elementos visuais, recorrentes durante as modalidades esportivas. Logo, os grupos étnicos Kalankó, Jiripankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká, Xukuru-Kariri e Wassu-Cocal¹⁷⁶ se inscreveram nestas, enviando atletas acompanhados de

[...] sua liderança ou representante da etnia. Para participar dos jogos cada etnia deverá preencher e entregar a ficha de inscrição, contendo a relação nominal dos

¹⁷⁶ Apenas estes se inscreveram no evento. Outros grupos étnicos de Alagoas – Karapotó, Akonã, Kariri-Xokó e Tingui-Botó – não participaram devido a diversas questões: transportes, financiamentos, rituais etc. Embora tenham atuado na divulgação e alguns representantes se deslocado para prestigiar o evento em Água Branca.

componentes das equipes, respeitando o número mínimo de participantes por equipe, discriminado nas regras dos jogos para cada modalidade, assim como autorização para participação dos menores. São condições fundamentais para participar dos jogos: estar acompanhado da sua liderança ou representante da etnia; estar devidamente caracterizado (veste e pintura do seu povo); estar inscrito na modalidade a ser realizada.¹⁷⁷

O texto, publicado no Jornal Folha de Alagoas em julho, elenca as prerrogativas das inscrições dos diferentes povos, liderados por representantes e devidamente “caracterizados” com vestes e pinturas corporais. Os interessados enviaram “delegações” que se estabeleceram na aldeia Januária durante os três dias de atividades. Os indivíduos presentes registraram as apresentações iniciais daqueles que se deslocaram ao município de Água Branca e a caracterização necessária, segundo a divulgação do evento:

Imagem 43 – Entrada da delegação Xukuru-Kariri - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

Imagem 44 – Entrada da delegação Wassu-Cocal - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

Imagem 45 – Entrada do povo Kalankó - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

Imagem 46 – Entrada da delegação Katokinn - 2017



Autor: José Adelson Lopes Peixoto
Fonte: Acervo do GPHIAL

¹⁷⁷ Kalankó celebra 19 de anos de luta com a realização de jogos. *In*: Folha de Alagoas. Maceió, junho de 2017. p. 16. Disponível no acervo pessoal do indígena Rodrigo Santos da Silva.

Inspirados nas Olimpíadas, as equipes adentraram na arena no início das disputas, registros das imagens 43 44, 45 e 46. Na primeira, a delegação Xukuru-Kariri, vinda de Palmeira dos Índios, dirigiu-se ao espaço Kakalankó. Crianças fotografaram os passos ritmados, condição reproduzida na chegada dos Wassu-Cocoal, de Joaquim Gomes, – imagem seguinte – também paramentados e com camisas padronizadas. Os anfitriões Kalankó prestigiaram os parentes com ornamentos tradicionais¹⁷⁸: saiotes de caorá, pinturas corporais, maracás e cocares, no toré liderado pelo pajé Antônio Francisco. A perspectiva panorâmica da imagem 45 denuncia as dimensões do ambiente antes destinado à agricultura e, durante o mês de Julho, aos Jogos indígenas. Os Katokinn, de Pariconha, pintados com o toá e dotados de indumentária histórica – chapéus de palhas de ouricuri¹⁷⁹ – também foram registrados.

No sentido de representar experiências e lugares sociais, as modalidades, inspiradas nos Jogos Koiupanká, passaram por ressignificações¹⁸⁰. Por exemplo, o “Cabo de Guerra” representou a “Puxada do Cipó”, ritual anual dos indígenas Pankararu destinado à abertura do calendário religioso e ao prenúncio de chuvas (Peixoto, 2018). A “Corrida do Maracá” se pautou na disputa portando o conhecido instrumento de valor religioso e cultural. A “Luta Corporal” significou a reivindicação na demarcação dos territórios, contexto de intenso litígio desde os reconhecimentos. A “Peteca” aludiu à brincadeira cotidiana entre crianças. A “Burduna”, espécie de lança, correspondia às mobilizações públicas na “luta pela terra”.

Algumas práticas de outros povos foram inseridas: a “Zarabatana” devido ao uso de dardos na caça de pequenos animais, não registrado entre os participantes, mas incluída. Em contrapartida, o “Badoque”, utensílio que lançava pedras nas caçadas em meio à Caatinga, fez-se presente. A “Corrida do Pote” simbolizou a busca por água nos períodos de seca, constantes no Alto Sertão e protagonizadas, sobretudo, por mulheres que carregavam os recipientes sobre a cabeça (Silva, 2018). O “Estilingue”, semelhante ao Badoque, era instrumento na captura de pequenos animais, como os calangos. O “Arco e Flecha” representou a “Flechada do Umbu”, ritual de agradecimento e prenúncio de safras (Mura, 2012). Por fim, a “Colheita do Umbu” retratou “[...] os tempos de seca onde crianças acordavam de madrugada para catar o umbu que servia de café da manhã para família”¹⁸¹. Portanto, as modalidades compuseram o calendário de atividades e seus detalhes remontaram

¹⁷⁸ A classificação de determinados elementos artesanais enquanto tradicionais se deve, sobretudo, aos relatos orais dos indígenas responsáveis pela confecção dos materiais, como o entrevistado Aluísio da Silva.

¹⁷⁹ Ver: Estevão (1942).

¹⁸⁰ Análogas a modalidades existentes nas Olimpíadas, todavia as categorias dos vários Jogos Indígenas, especialmente o Kalankó, passaram por ressignificações segundo características históricas e cotidianas dos povos do Alto Sertão de Alagoas.

¹⁸¹ Descrição das modalidades existentes no I Jogos Indígenas Kalankó, disponível no acervo pessoal de Rodrigo Santos da Silva.

a características históricas difundidas entre os presentes. A seguir apresentamos um dos ângulos da modalidade inspirada na colheita do fruto do umbuzeiro.

Imagem 47 – Modalidade Colheita do Umbu – 2017



Autor: Rodrigo Santos da Silva

Fonte: Acervo pessoal

Na imagem, um galho foi posicionado de modo a dificultar a coleta dos umbus dispersos entre as folhagens e no chão. A categoria recebeu atenção devido ao ineditismo, pois se tratava de modalidade incluída pelos indígenas organizadores (Oliveira, 2021), uma referência à sobrevivência cotidiana através da “paçoca”, espécie de massa alimentícia formada a partir dos umbus colhidos, constantemente citada na comunidade. Durante a disputa, em alguma medida, os participantes experienciaram uma representação da coleta dos frutos, contexto sensível aos Kalankó (Herbetta, 2006).

Desse modo, as perspectivas históricas, representada nas modalidades (re)elaboradas de acordo com (auto)análises durante reuniões, e política, pautada nas reivindicações acerca de demarcações, educação e saúde, sobrepuseram o caráter competitivo. Os vencedores não receberam tamanha visibilidade quanto às relações cotidianas, os discursos e a imagem

pública do evento, intrinsecamente vinculada às realidades sociais. Os indígenas pretenderam, de acordo com Antônio da Silva,

[...] criar um ambiente recreativo entre as comunidades, lógico, mas maior do que isso foi divulgar para o mundo que existe modalidades, existe tipos de jogos praticados pelas comunidade indígena e fazer essa divulgação mesmo, mostrar, aparecer para a sociedade como um tipo de organização do povo, que o povo pratica aquilo, tanto é que algumas modalidades de jogos não é modalidade, é modalidade do dia a dia, coisas que acontecem no dia a dia. ‘Vamos estudar isso para trazer isso adaptar e fazer aqui’, não, são coisas que acontecem no nosso dia a dia. A cata do imbu é muito interessante porque hoje não, mas antigamente para nós sobreviver nós acordava, ficava esperando o dia raiar para correr para os imbuzeiro para pegar umbu para trazer para fazer paçoca para nós se alimentar e era uma briga entre nós mesmo criança na época que empurrava o outro, pintava a gota. Isso virou uma modalidade (Silva, A., 2023a).

A visibilidade esteve no primeiro plano durante o planejamento e execução do evento, tática para publicizar ou “fazer pensar”, comum entre as imagens (Samain, 2012), sobre as demandas dos indígenas, ultrapassando o elemento recreativo ou esportivo. O entrevistado exemplifica isto ao descrever a Colheita do Umbu, cujo fruto utilizado é central nos rituais dos povos indígenas dos sertões de Alagoas e Pernambuco (Mura, 2012; Peixoto, 2018), mas também símbolo da sobrevivência durante o silenciamento, convertido em esporte para socializar uma experiência Kalankó. O entrevistado argumentou, ainda, que

A imagem do Kalankó surgiu aqui nos Jogos Indígenas, porque calango até então a relação de Kalankó com calango ela é muito forte. Um dos animais que sustentou, dos bichinhos que sustentou Kalankó aqui no tempo de seca e essa ideia de trazer nos jogos, ter ele nos jogos foi um... além de ser um... nos jogos ser um momento que tinha muito gente de fora que pôde tirar a dúvida porquê do calango tá ali nas costas do corpo dos meninos, de lá para cá que criou-se essa imagem Kalankó ligado ao calango, tanto é que até minhas fardas hoje, de meu nome de enfermeiro, tem o calanguinho, porque a gente fortaleceu muito isso. A própria comunidade fortaleceu muito a imagem do calango com relação a Kalankó e criou-se uma logomarca que hoje identifica Kalankó em qualquer espaço (Silva, A., 2023a).

Mobilizações anteriores – reconhecimento, ocupações e retomada – contribuíram na imagética do grupo ante a sociedade envolvente. Todavia, a I Edição dos Jogos Indígenas Kalankó facilitou o alcance na esteira dos esportes indígenas, pujantes desde a década de 1990. Criou-se uma “logomarca Kalankó” representada pela imagem do calango que possibilitou a identificação “em qualquer espaço” (Silva, 2018). Então, analisamos uma reivindicação contemporânea como aquelas desde a Grande Festa do Ressurgimento, entretanto carregada de novas características e inserida no “contexto digital” das redes sociais, ferramentas de difusão importantes.

O acontecimento impactou a realidade local, complementando a identidade visual, imagem pública ou a autoimagem dos indígenas (Amorim, 2003). O entrevistado Antônio da Silva concluiu a análise da I Edição dos Jogos ao reafirmar o valor da visibilidade:

Nem tudo para a gente é bom, se não levar visibilidade de Kalankó, a formação de Kalankó, para isso, porque Kalankó é conhecido internacionalmente já justamente para isso. A gente ocupa o espaço, hoje eu não preciso mais dizer que nem eu já disse no passado ‘sou Antônio, Antônio Kalankó’, mas ‘o que é Kalankó?’. Eu cheguei a dizer no evento ‘pesquise na internet!’. Hoje, quando eu digo Kalankó, todo mundo já identifica que é uma comunidade indígena, povo de Alagoas, Sergipe, por quê? Justamente por isso, Antônio Francisco tava lá, alguém viu, tudo mais... Algum trabalho foi feito aqui em Kalankó, teve alguma divulgação, alguém teve acesso, isso de alguma forma ele chega a algumas pessoas, à sociedade de alguma forma, então isso... a gente sempre disse isso ‘o que tiver de ocupar de espaços de entrevista, não deixe de dar não’, porque isso vai levar ao conhecimento de que tem um povo Kalankó que existe em algum lugar e que às vezes desperte para alguma coisa que seja bom para a gente (Silva, A., 2023a).

O discurso se contrapõe à passividade e dimensiona uma consciência acerca da circulação de informações, indissociável da imagem pública constituída pelas características consideradas relevantes. Afinal, “pesquisar na internet” significa encontrar imagens e narrativas da trajetória histórica Kalankó. Os Jogos indígenas expressaram os predicados desportivos, culturais e históricos e os sentidos de divulgação, denúncia e reivindicação revestidos de novas abordagens e formas de interação entre os povos e a sociedade envolvente. Destarte, as atividades finalizaram após três dias de disputas, apresentações culturais e mesas de discussão. Contudo, aspectos permaneceram no dia a dia, o que justificou a recorrência da experiência de 2017 nas memórias acerca de diversas temáticas.

4.3 Consequências das mobilizações e novas sementes

Entre os povos indígenas do Alto Sertão alagoano, há um complexo sistema de metáforas – troncos, ramos e pontas de ramos – que norteia as relações históricas com os ancestrais Pankararu. Nas mobilizações, a analogia foi constantemente apresentada para delinear as diásporas entre Pernambuco e Alagoas e justificar reivindicações dos Kalankó, por exemplo, descrevendo-os enquanto ramos ou pontas de ramos (Herbetta, 2011). Todavia, os relacionamentos entre os grupos étnicos, coordenados devido ao universo religioso compartilhado e ao movimento indígena, pautaram-se também na autonomia na organização interna, uma vez que os indígenas de Água Branca, distantes geograficamente do “tronco formador”, encontraram novas “sementes encantadas”, ou seja, encantados ritualmente “levantados”, gerando novos praiás (Mura, 2012).

Esse progresso religioso se intensificou após 1998 e, desde então, foi nutrido pelas reivindicações destinadas a interesses da comunidade, pois durante a retomada ou a I Edição dos Jogos Indígenas, estiveram “protegidos”, na perspectiva religiosa (Peixoto, 2018). O retorno à discussão se faz necessário, visto que, finalizados os Jogos, alterações se registraram nos ambientes social, religioso e cultural. Torés, praiás e demais experiências religiosas se ampliaram em razão do evento, cuja realização teria “revitalizado” as aldeias Januária, Gregório e Lajeiro do Couro. Uma entrevistada¹⁸² informou que, durante trabalho de mesa, quando houve o diálogo com os encantados (Amorim, 2017), o seguinte acontecimento se desenrolou:

Ai quando os encantos chegaram, eles disseram da seguinte forma ‘a aldeia tá renascendo novamente’ e daí que aqui existe um grande segredo no que eu entreguei para ele, aqui tem um grande segredo e esse segredo vai ser revelado, mas a aldeia tá renascendo novamente. Eles contavam isso alegre, alegre, alegre assim (JUREMA, 2023).

Isso ocorreu meses após julho de 2017 e representou um fortalecimento da relação com os encantados nas entrelinhas dos rituais, não reveladas ao público (Peixoto, 2018). A alegria atribuída do encanto representava uma consequência das atividades esportivas, que influenciaram o surgimento de “novas sementes”. Estas se referem à definição apresentada no capítulo II, que envolve também a multiplicação de torés, a qual

[...] não implica no simples ensino de uma coreografia, nem se trata do ‘resgate’ de uma tradição, por motivos de preservação cultural, mas fundamentalmente na transmissão de uma força de natureza mágica. ‘Ensinar Toré’, implica na transmissão da ‘semente’, ‘ensinar o caminho até os Encantados’, que o grupo emergente, do seu lugar de ponta de rama, perdeu ao longo das sucessivas misturas a que foi submetido. Depois de recebida a semente, de transmito o Toré e os toantes, cabe ao grupo emergente descobrir o segredo de sua relação com os Encantados, segredo que ao final passa a ser o fulcro da identidade do grupo. Os segredos de um grupo são os seus caminhos particulares, próprios, originais de “levantar os Praiá” (Arruti, 1996, p. 65).

Algo semelhante sucedeu o reconhecimento, parte do “caminho particular” que os Kalankó consolidaram no campo religioso (Matta, 2006), existente desde ancestrais como Santina Maria, todavia fortalecido após a visibilidade da Grande Festa do Ressurgimento. Desse modo, os jogos indígenas interferiram diretamente no cotidiano religioso, dilatando-o devido à inserção de jovens na medida em que, afirmou Antônio da Silva,

Acho que a juventude na organização dos jogos ela conseguiu contagiar a comunidade. Contagiar de expectativa, de ajudar mesmo, de envolver a comunidade

¹⁸² Jurema foi um nome fictício sugerido pela entrevistada com o objetivo de preservar sua identidade. Entrevista concedida por Jurema, em sua residência na aldeia Januária, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 12 de janeiro de 2023.

e outras pessoas e o resultado, a execução disso no dia dos jogos, o resultado depois, isso foi excelente, porque apesar de envolver a comunidade anterior, a comunidade participou, viu o que... e vivenciou o que a gente vivencia no dia a dia, isso em jogos em modalidades e o resultado disso depois, o resultado de divulgação, de saber que existe aquela organização e a contribuição dos povos foram muito forte também, foi muito integrado também, tanto é que existe uma rivalidade boa hoje nos jogos que acontece de cada grupo mostrar ali, na sua entrada, uma coisa de inovação, não é o mesmo hoje. Você vai para os jogos hoje, 'a, eu quero fazer mais bonito naquilo', existe uma rivalidade. Vamos pensar coisa no meu povo aqui, e integração dos povos, combinar e fazer isso, porque isso vai dar certo, foi fundamental (Silva, A., 2023b).

Houve maior engajamento na organização e realização do evento. Nesse sentido, o vínculo comunitário se desenvolveu, o que revigorou a ligação com os encantados, defendem. Além disso, o entrosamento com os povos cresceu, já que novas edições ocorreram entre os participantes, nas suas respectivas aldeias. À vista disso, entendemos a maneira que mobilizações de maior ou menor proporção modificaram – e ainda modificam, devido a relatos e registros – a organização social de grupos étnicos. No caso dos jogos, cujos documentos iconográficos¹⁸³ se avolumaram (Alberti, 2013), a análise dos complexos processos se torna possível de maneira especialmente detalhada. Ainda na entrevista, Antônio da Silva argumentou que

Nos jovens, os jogos conseguem muito mexer com eles porque a próprias veste, os equipamentos dos jogos, eles mesmo constroem. Então, os jovens quando fala nos jogos vai ser data tal, a pintura é pensada, como vai fazer... isso já vem, já vem uma mobilização muito antes e consegue mexer mesmo com a comunidade, com os jovens que vão participar e depois da primeira edição conseguiu trazer outras comunidades para integrar não só o Sertão, mas vem lá do Baixo São Francisco, vem um povo lá de Wassu-Cocal, os Karapotó, então não se resumiu só ao Sertão, integrou outras comunidades também e com certeza fez com que eles se mobilizassem também, porque vieram com veste própria, produziram seus armamento, mobilizaram os gestores para garantir transporte, então assim é uma movimentação muito grande que trás os jogos, eu digo a você que depois do ritual, depois do ritual os jogos trás essa mobilização, essa articulação das comunidades bem efetiva assim. Segundo, depois do ritual, os jogos tão em evidência no momento. De visibilidade os jogos muito mais que o ritual, o ritual é mais de integração.

A descrição justifica a importância para os Kalankó, que constantemente os revisitam através de fotografias e narrativas, posicionando-os de forma privilegiada na sua trajetória histórica (Herbetta, 2011). A liderança equipara a experiência de 2017 aos rituais, ressaltadas origens distintas, dada a movimentação causada e a articulação da comunidade. A reivindicação interferiu diretamente na imagem pública, caso das “novas” pinturas corporais que complementaram a historicidade local. Semelhante às atividades religiosas, as

¹⁸³ Documentos audiovisuais ou somente iconográficos/visuais, após tratados e processados, podem ser disponibilizados para consultas, semelhante à maioria dos registros em arquivos. Essas categorias, interessantes sobretudo a áreas como a História Oral, Antropologia Cultural e História Cultural englobam vídeos, fotografias e semelhantes, produzidos por tecnologias diversas. Ver: Alberti (2013).

mobilizações se pautaram em “[...] duas dimensões, uma mais doméstica e comunitária, do cotidiano quando se juntam apenas as pessoas de determinada localidade, e outra que reúne pessoas de comunidades distintas” (Andrade, 2014, p. 152)

Assim como coexistiam em níveis distintos, as consequências também afetaram âmbitos diversos. A imagem do calango exemplificou a interferência no “nível externo”, da publicidade, e as novas sementes, consequências da “renovação” nos campos ritual e comunitário, o “nível interno”. O indígena Aluísio da Silva, participante assíduo das reivindicações e atualmente responsável pela confecção de artesanatos na aldeia Lajeiro do Couro, recordou quando passou a se dedicar à atividade tradicional:

Eu lembro que a comunidade se reuniu, fez as tanga, cocar de palha, que é dessa aqui, que foi organizado pela própria população. Então foi distribuído para em toda casa realmente ter. E tem algumas pessoas que consegue, ainda tem a habilidade de fazer, muitas, bastante para fazer uma dessa aqui eu acho que o caba foi achar ai na comunidade tem muitas pessoas que consegue fazer, bastante. Cocar de palha... agora os cocar de pena já foi uma coisa que eu tentei buscar, acho que em 2016... Em 2016 eu fui para um evento, meu primeiro evento, foi para os jogos indígenas Koiupanká. Ai nessa época eu fui para Koiupanká eu fui junto com a equipe de jovens. Aqui a gente só usava cocar de palha mais, usava de pena antigamente, mas não tinha uma pessoa para ensinar ninguém e ninguém tava fazendo naquele momento, só conseguia fazer as tangas. Nós só foi com as tanga para os jogos. Ai eu disse a meu irmão que ia fazer cocar, disse ‘eu vou começar a fazer uns cocar, eu vou buscar fazer alguma coisa’. A gente aqui já tinha meu pai que fazia os cachimbos, mas não tinha interesse em entender. Eu busquei mais o que tava faltando, que faltava uma pessoa mesmo para trazer isso para dentro da comunidade, manter vivo. E eu consegui, a primeira coisa que eu comecei a fazer foi o cocar, trabalhar com pena, primeira coisa. Eu não tive um professor específico para me ensinar, o que eu aprendi foi totalmente sozinho. E aos poucos foi desenvolvendo mais as habilidade, eu comecei no cocar, depois comecei fazer braçadeiras, dessas daqui, depois comecei a fazer colar, trabalhar com semente e usar madeira também, fazer uso da madeira. Então foi um resgate muito importante para mim, que vai chegar o momento que eu vou ter a oportunidade de passar isso para os mais novos, porque nem tudo que a gente aprende é para a gente usar só para a gente, a gente tem que compartilhar o que a gente sabe e isso é um resgate que aos poucos eu vou tentar passar para os mais jovens que tiver interesse, porque isso ai foi uma coisa que eu aprendi, só que é uma coisa que eu tenho que deixar para os mais novos e eu não fiz isso ainda porque precisa de um espaço, nós não tem um espaço específico ainda para trabalhar com artesanato. A gente conseguiu duas casas de artesanato na época, não funcionou, mas só que hoje elas tão ocupada (Santos, Aluísio, 2023).

Os cocares de palha, visíveis nas fotografias do reconhecimento, eram predominantes, embora também existissem exemplares de penas de aves. Durante os Jogos Koiupanká, o entrevistado se interessou pela confecção dos artesanatos com características diferentes daquelas da comunidade, iniciando estudos para elaborá-los. As competições em Inhapi impulsionaram seu engajamento devido ao intercâmbio cultural, contexto em que foram “[...] importadas, reproduzidas e readaptadas diversas manifestações especialmente culturais, sendo

partilhados rituais, entre outros domínios da vida, que irão proporcionar as condições para reforçar e fortalecer a unidade social de um povo” (Matta, 2005, p. 40).

Nesse sentido, o compartilhamento de experiências, vigente desde as emergências – contexto em que os povos reconhecidos participaram das festas das populações ainda não reconhecidas –, também funcionou de maneira similar nas mobilizações dotadas de novas características. Os artesanatos exemplificam o processo de partilha que renovou a unidade social Kalankó, quando a comunidade se reuniu para confeccionar os objetivos e distribuí-los nas residências, afirmou o entrevistado, que

[...] tinha o pensamento em mente, só que quando eu fui para os jogos, ‘eu agora vou começar’, porque a visibilidade indígena a gente trás através dos costumes e a gente tem que ter as nossas vestimentas dentro da nossa comunidade e tudo aquilo que o passado nosso usava. Então a minha busca ativa mais por essas coisa era porque em minha visão eu vi que tava se perdendo. E antigamente quando eu era criança, a gente ia para um evento tinha um cocar, tinha uma tanga, tinha um colar e hoje não tem uma pessoa dentro da comunidade para fazer isso. Ai eu já tinha esse pensamento, mas só que eu tava na espera de alguém para me ensinar, só que na comunidade nossa não tinha, então busquei, desenvolvi esse conhecimento e hoje eu já sei de algumas coisas, só que além de mim tem uns meninos que já tem uma habilidade bem boa. Tem o filho do Cacique... e tem um primo meu lá embaixo que faz cachimbo, faz colar, faz pulseira. Então a gente faz um pequeno resgate dentro do nosso povo, só falta a gente levar isso adiante e manter para que não se perca, que nem se tinha perdido a alguns dias atrás. As pessoas sabia, mas não tava passando para os mais novos (Santos, Aluísio, 2023).

Aluísio da Silva reiterou a importância da visibilidade associada a tradições e elementos visualmente interessantes. Tratou-se de um “resgate” de práticas que haviam “se perdido”, algo prejudicial na sua perspectiva. Novos indivíduos passaram a se envolver no artesanato e a difundir conhecimentos inéditos ou provenientes de outras localidades. Consequentemente houve uma reestruturação da memória com base no pertencimento ao grupo e ao território, procedimento que expressa os vínculos entre memória, experiência, cotidiano e identidade (Candau, 2016). As imagens a seguir representam os complementos à identidade étnica Kalankó:

Imagem 48 – Aluísio da Silva e seus cocares – 2023



Autor: Vinícius Alves de Mendonça
Fonte: Acervo pessoal

Imagem 49 – Tanga Kalankó – 2023



Autor: Vinícius Alves de Mendonça
Fonte: Acervo pessoal

Imagem 50 – Indígenas Kalankó paramentados



Autor: Siloé Soares de Amorim
Fonte: Acervo do AVAL

No registro 48, Aluísio da Silva expõe alguns adornos na frente de sua residência, onde os confecciona com materiais nativos da Caatinga e adquiridos durante eventos, uma vez que existem variedades de penas, por exemplo, que não existem na região. Constantemente seus trabalhos artísticos são utilizados nas mobilizações, quando os cede para que os demais indígenas se apresentem ao público. As tangas de fibras de caroá, imagem 49, também costumam se fazer presentes, adereços característicos à identidade visual ou imagem pública dos indígenas, elaborada ao longo das décadas, conforme a imagem 50 destaca. Nela, o pajé Antônio Francisco e o cacique Paulo Antônio posam para fotografia ao lado de uma criança nos anos 2000.

Comparações entre os elementos visuais revelam as ressignificações protagonizadas entre a Grande Festa do Ressurgimento, de 1998, e a I Edição dos Jogos Indígenas Kalankó, de 2017. Assim, os Kalankó e demais povos do Alto Sertão buscaram

[...] por um lado, construir sua identidade indígena contrapondo-se aos padrões e traços físicos particulares, e, por outro, almejando construir uma auto-imagem ‘fidedigna’ aos seus ancestrais, dentro do processo de 500 anos de ‘descaracterização étnica’ como povos ressurgidos. Nessa prática, os povos indígenas designados ‘ressurgidos’ se caracterizam por uma busca identitária e reafirmação de uma auto-imagem (Amorim, 2003, p. 23).

O embate entre imagens permeou a sobrevivência na relação com a sociedade não indígena durante reivindicações, uma vez que o estereótipo associado às violências do século XX persistiu nos discursos contrários às populações. Portanto, a imagem pública, parte da identidade visual, representa os indígenas, conferindo significados – ou símbolos, no caso da pintura corporal – ao contexto em que estão inseridos. As mobilizações dimensionam espaços planejados para visibilizar esses aspectos da realidade local, pautada em violências e táticas de resistência, que incluem os eventos organizados coletivamente e as práticas religiosas (Herbetta, 2011). Sobre as consequências das ações coletivas, Aluísio da Silva finalizou afirmando que

Muitas vezes quando a gente dançava toré o Pajé sempre dizia ‘puxa ai a tua’, só que eu ‘não’, não queria não, era meio vergonhoso. Ai teve o tempo que teve os jogos, tempo que meu irmão tava em São Paulo, mas só que em minha cabeça eu tava desenvolvendo uma habilidade muito boa, que foi alguns cânticos que veio para mim, na minha mente. Então eu ficava na casa dele sozinho e ficava cantando sozinho na casa do meu irmão. Ai quando teve os jogos, eu já sabia de alguns só que eu já cantava sozinho na casa do meu irmão, os cânticos na cabeça que eu aprendi para poder... uns 10, uns 10 por ai. Nos jogos eu tive a oportunidade de mostrar uns 2 que eu já tinha aprendido, canto que a gente nunca tinha visto na comunidade. Ai através de eu tá ali todos os dias, que era quase todo dia sozinho cantando lá dentro de casa, ai eu ficava ‘oxe’. Ai eu tinha essa coisa, o Pajé me pedia, mas só que eu era meio vergonhoso, mas só que muitos cânticos eu aprendi por mim mesmo, como é que o pessoal vão conhecer que existe esses cânticos? Que só eu posso mostrar para eles e trazer isso para a comunidade foi uma coisa que aprendi, que veio na minha cabeça mesmo (Santos, Aluísio, 2023).

Ele se inclui no conjunto de indivíduos relacionados às sementes que renovaram as aldeias à medida que cânticos “vieram” à sua mente, uma aprendizagem associada tanto ao universo religioso, descrito anteriormente, quanto ao âmbito político do evento, espaço de divulgação da identidade. A experiência do jovem foi frequentemente lembrada nos relatos orais enquanto exemplo do resultado interno das reivindicações, especialmente dos Jogos Indígenas, sendo ele um expoente das novas gerações, que as lideranças situam

Seguindo a lógica verdadeiramente de uma árvore, vegetal, que vai do mais velho, ‘tronco’, ao mais novo, ‘rama’ ou ‘ponta de rama’, onde seu fundamento e força se

encontram na ancestralidade, sabendo que a força dos mais jovens está vinculada ao tronco, enquanto fonte e estrutura, em uma árvore, que para as folhas mais jovens estarem vivas a raiz mais antiga deve estar viva. Assim, se acredita que seja a metáfora da árvore, compreendendo o mesmo campo cosmológico, onde a fisiologia vegetal ilustraria a unidades de distintos grupos como parte de um só organismo, onde até mesmo as tensões entre estes mostram uma vida sistêmica, da unidade da planta, a vida presente nas relações reais e cotidianas, de uma árvore viva, onde ser rama não significa ser secundário, é ser continuidade (Silva, 2018, p. 46).

A juventude, uma das principais responsáveis por mobilizações no tempo presente, compõe a metáfora dos troncos e ramas, estando vinculada ao “tronco ancestral” devido a tradições e anciãos, como o pajé Antônio Francisco. Assim, há uma espécie de “continuidade simbólica” – que não elimina as rupturas e descontinuidades próprias à história (Bourdieu, 1989) – na qual Aluísio e demais indígenas se encontram na “linha de frente”, inclusive pertencendo ao seletivo grupo de responsáveis por rituais. Um dos entrevistados¹⁸⁴ exemplificou isso ao referenciar as novas sementes:

[...] foi em 2017 que houve assim um acontecimento muito grande, começou a aparecer sementes que a gente não sabia o que contar, sabe? Nem como contar. Porque os mais velhos contavam para a gente era ‘raramente, uma pessoa recebe sementes e quando a gente recebe, os encantos mesmo é que tem que trazer’, só que a partir de 2017, eu tive uma visão completamente diferente, eu disse ‘não, os encantos, a responsabilidade deles não é só trazer, mas eles podem fazer com que a gente vá para algum local para encontrar lá’, isso aconteceu com vários jovens. Teve um menino que encontrou as primeiras sementes para jovens e foi várias de uma vez que apareceu, e aí foi feita a distribuição para quem ia ser os responsáveis (Silva, M., 2023).

O número de praiás Kalankó expandiu e novos zeladores surgiram na distribuição, um cenário de prosperidade derivado do engajamento da comunidade. Os jovens participaram ativamente do processo iniciado após

[...] o aparecimento da “semente” que é a forma material pela qual os Encantados se manifestam pela primeira vez. Um amuleto, que aparece para o indivíduo escolhido pelo “Encantado” para trabalhar com as forças invisíveis. Quando um espírito Encantado se manifesta, ele demanda uma série de ações, a princípio, o levantamento do “Praiá”, e logo em seguida, o levantamento do “Terreiro”, que é o local sagrado onde se pratica a “Brincadeira do Praiá”, ritual de culto aos Encantados (Barreto, 2008, p. 4).

Segundo indígenas e pesquisadores, “indestrutíveis”, minerais e de cunho simbólico (Herbetta, 2011; Mura, 2012), as sementes associadas aos encantados e praiás estruturam o epicentro do universo religioso e os diversos âmbitos interditados a terceiros, denominados de “segredo” (Peixoto, 2018). Em 2017, o surgimento se ampliou e, continuou o entrevistado,

¹⁸⁴ Mariano da Silva foi o nome fictício sugerido pelo entrevistado com o objetivo de preservar sua identidade. Entrevista concedida em sua residência na Aldeia Gregório, a Vinícius Alves de Mendonça no dia 17 de janeiro de 2023.

De lá para cá os jovens começaram a se reunir muito, assim por um determinado tempo, acho que por uns dois anos a gente sentava quase todos os dias para conversar. A gente ficava até quase três horas da manhã acordado querendo entender... qual era a função da gente naquilo ali. E aí a gente contava história também, o que cada um vivenciou de coisa sagrada, de espiritualidade dentro da aldeia seja quando era criança, seja quando era mais jovem. A gente sentava para contar um para o outro. [...] Eu creio que, de certa forma, a nossa espiritualidade ela aceita que a gente conviva com a sociedade não indígena, mas para alguns movimentos que de certa forma tragam benefícios para a nossa aldeia. Essa questão da gente conquistar território, que a gente pode usar os jogos indígenas para fazer uma documentação, para cobrar escola, cobrar território, porque é prática ancestral o que a gente tá fazendo ali, então eu acho que eles se sentem bem com isso. Então ali também como é um espaço que a gente tá fazendo para beneficiar a comunidade e de certa forma a gente tá preservado o que os nossos mais velhos faziam, então ali é um terreno nosso também, uma área que a gente deve tá presente, assistindo. Então eu vejo mais por isso. Então quando eu sinto uma energia boa eu sinto que eles são felizes pela gente tá fazendo aquilo dali. Então eu vejo mais por essa forma assim (Silva, M., 2023).

O universo religioso, fulcro da identidade étnica e tradições (Amorim, 2017), foi atrelado à mobilização, sobretudo em razão do envolvimento da juventude, essencial para a continuidade do grupo étnico (Amorim, 2017). Desse modo, as demandas coletivas não estavam alheias a processos rituais, pois as primeiras significavam a busca de “benefícios para a nossa aldeia”, pauta central nos Jogos indígenas e característica associada aos encantados, protetores dos indígenas (Mura, 2012). O pajé Antônio Francisco complementou a discussão acerca da participação dos “mais novos” nos rituais e reivindicações, assinalando que

É o que eu recomendo ao conselho, cacique... que tão novo ainda e essa rama nova que tão estudando, tem uns já se formando por aí, o que eu recomendo muito é essa classe de pessoas que tão em um certos ramal em umas carreira estudo até desenvolvida, mas eu também recomendo que eles estudem, estudem, mas também estudem também as suas história, dentro de seus estudo conservem as memórias, que eu não vou ficar aqui para sempre contando uma história que eles ficar contando amanhã ou depois. O que eu quero é que eles quando eu chegar a me separar de carne humana, seja aquele que eu falei para você, só morre aquele que a comunidade mata porque o camarada chegou, na linguagem popular, morreu, ela não deixa história nenhuma quando morre. Então se o pessoal não... quando chegar esse dia para mim, que pode ser amanhã ou depois, ou hoje mesmo, acontecer comigo não é possível que ninguém, um filho meu, nem um neto, nem um sobrinho, ninguém da comunidade tenha uma história minha para contar para uma pessoa que chegar aqui mesmo atrás de uma entrevista que precise de algumas palavra que eu falei na presença da comunidade. Porque reunião a gente tem todo mês, tem reunião e eu sempre recomendo, isso não é uma vez só, é sempre continuo, recomendando e pedindo para que segurem isso, que a arma do indígena é sua história (Santos, A., 2023).

Os indivíduos nascidos após o reconhecimento e inseridos na vida comunitária, participantes das reuniões e interessados na história local foram considerados indispensáveis à manutenção das memórias e da comunidade, espécies de “herdeiros dos anciãos” numa continuidade simbólica, porquanto estas são fenômenos sociais e intergeracionais, mobilizadas segundo o tempo presente (Halbwachs, 1990). Os idosos atribuíram a

características da globalização¹⁸⁵ o afastamento da juventude, que em alguma medida se desmobilizou em certos períodos anteriores a 2017, contraponto aos resultados dos eventos públicos, considerados positivos. Todavia, dificuldades, responsáveis pela redução no engajamento, também se apresentaram à realização de novas edições dos Jogos Indígenas ou mesmo reivindicações de maior proporção.

As demandas de trabalho se encontravam no centro dos empecilhos, pois norteavam o orçamento das famílias, limitado a colheitas, empregos temporários e políticas públicas como o Bolsa Família. Atividades complexas exigiam consideráveis recursos financeiros, oriundos de doações dos próprios indígenas e de organizações parceiras¹⁸⁶. As migrações permaneciam entre as possibilidades de “melhor sobrevivência”, sobretudo as destinadas ao Sudeste do Brasil (Rocha, 2020), visando atenuar as condições desfavoráveis nas aldeias. Nisso, prejudicaram-se as mobilizações, a exemplo da retomada de 2008 que se desmobilizou após meses de prontidão. Na atualidade, os indígenas continuam a sobreviver entre precária empregabilidade, o que justifica afirmações como a da senhora Helena Santana:

Quase tudo, quase tudo trabalhava fora. O povo daqui todo ano era no sul, os que não levava mulher ia sem a mulher. Todo ano, todo ano. Olhe, eu vou lhe dizer uma coisa agora, os homem vieram se aquietar mais aqui depois da Bolsa Família, entendeu? Depois da Bolsa Família. Depois que Lula deu essa Bolsa Família foi que eles se aquietaram, mas muitos ainda trabalha. Sai, só não sai para longe. Sai ali para onde chama Agrovila, que é Pernambuco, só mesmo para esses lugar ai. Mas vão trabalhar, as mulher fica, vão, volta com quinze dias, com um mês, dois meses, mas depois da Bolsa Família os homens tudinho se aquietaram. Mas os homem tudinho daqui trabalhava no sul. [...] Olhe aqui não acha um dia de serviço não, filho de Deus. De jeito nenhum, não acha um dia de serviço aqui. Olhe, como ele trabalha de pedreiro, às vezes um chama para... ‘ei, levantar aqui essa parece, levantar aqui essa calçada’, muito... olhe, anos e anos para poder arrumar um dia de serviço (Conceição, 2023).

As migrações ocorreram em virtude de trabalhos e redução do território espoliado por não indígenas interessados, em sua maioria, na produção agrícola ou na especulação fundiária (Lima, 2010). Após os anos 2000, o programa Bolsa Família reduziu as consequências do desemprego, todavia as diásporas sazonais continuaram a ocorrer e alterar o cotidiano comunitário e familiar, principalmente quando famílias inteiras se deslocavam, casos preocupantes, pois quando “[...] as esposas migram para trabalhar com seus maridos podem representar a perda dos laços com a região de origem, havendo assim uma maior tendência da fixação da família em outros espaços” (Bezerra, 2012, p. 54).

¹⁸⁵ Internet, mídias digitais e outras associadas a descentralização e intenso fluxo de informações no mundo globalizado e conectado, presente também na realidade social das aldeias e demais espaços inseridos na lógica capitalista. Ver: Lima (2010).

¹⁸⁶ CIMI, Cáritas Diocesana, APIB, APOINME etc.

Em se tratando de um grupo organizado segundo memórias, origens e experiências semelhantes, tais questões afetaram não apenas as mobilizações, causando oscilações na densidade populacional e aumento no fluxo de indivíduos para espaços fora do território, mas também a sobrevivência da coletividade, embora as viagens da volta tenham ocorrido e as histórias de retorno sejam constates (Estanislau, 2014; Oliveira, 2004). Nesse sentido, os recursos materiais e humanos continuam escassos em determinados períodos do ano, havendo racionamentos durante atividades consideradas não essenciais. Afinal, embora mobilizados em diferentes circunstâncias, o trabalho cotidiano permaneceu enquanto prioridade e os valores pecuniários empenhados no reconhecimento, na retomada ou nos jogos indígenas foram – e ainda são no caso de novas reivindicações – limitados, argumentam as lideranças.

Assim, os “bastidores” da vivência Kalankó e do próprio movimento indígena são indispensáveis à análise da sobrevivência cotidiana. Por isso, embora as consequências de eventos públicos sejam consideradas positivas, existem empecilhos à reprodução de novas mobilizações, o que modifica as relações sociais, muitas alteradas de forma positiva nos eventos descritos, a exemplo de sementes e práticas culturais relacionadas à identidade étnica. Em contraponto, as redes de relações entre as populações, organizadas em associações e articulações ou mesmo independentes – a exemplo dos indígenas do Alto Sertão que se apoiam mutuamente devido à origem histórica comum –, mitigam as dificuldades em algumas circunstâncias, embora também de forma limitada em razão de recursos diminutos.

Portanto, o contexto em que se encontram os Kalankó é recortado por diversas questões históricas, sociais, culturais, políticas e religiosas que norteiam o lugar social do grupo étnico, conforme apresentamos, e exemplificam a complexidade da experiência indígena em relação a mobilizações, recorrentes no intervalo entre o silenciamento e o ano de 2017, ápice da organização da comunidade na promoção de um evento público. A imagem dos indígenas e as alterações no meio interétnico – torés, sementes, engajamento... – resultaram do traquejo com a sociedade envolvente, marcado pela constante tentativa de contrastar os indivíduos sobreviventes nas aldeias diante dos não indígenas que os cercam no município de Água Branca, e os órgãos oficiais, responsáveis pelas políticas públicas – várias ausentes no território – destinadas às populações tradicionais, motivação de reivindicações, mesmo que em meio a dificuldades e limitações.

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

As vivências históricas Kalankó no intervalo entre os anos 1980 e 2017 foram permeadas por diversos processos próprios aos povos indígenas brasileiros, ressalvadas as particularidades. A trajetória dos ancestrais se iniciou no aldeamento estabelecido às margens do Rio São Francisco entre os séculos XVII e XVIII e se estendeu através de explorações de mão de obra, violências, migrações e silenciamentos. A emergência étnica, apesar das limitações e generalizações do conceito, contrapôs as experiências particulares dos descendentes das famílias Higino e Severo a dos moradores de Água Branca. A Grande Festa do Ressurgimento, de 1998, demonstrou ao público a existência de um grupo étnico na região e a maneira que, embora “misturados” – argumento utilizado para considerá-los sertanejos –, eram culturalmente distintos da sociedade envolvente. As memórias embasaram as narrativas durante e após a “ressurgência”, difundindo publicamente as reivindicações, apoiadas por outros povos indígenas de Alagoas. Nesse sentido, realizaram sucessivas mobilizações na tentativa de alcançar direitos previstos na legislação e combater estereótipos que os deslegitimavam.

Sertanejos e caboclos se consolidaram enquanto rótulos pejorativos no tratamento dos Kalankó desde que as famílias se estabeleceram na zona rural de Água Branca e adotaram táticas cotidianas de sobrevivência, inserindo-se nas relações sociais e de trabalho entre os séculos XIX e XX. Todavia, o reconhecimento e a participação no movimento indígena fortaleceram a crítica e as reivindicações na comunidade distribuída nas aldeias Januária, Lajeiro do Couro e Gregório, além de micro aldeias associadas. Portanto, as imagens, principalmente públicas, converteram-se em ferramentas de socialização de informações relevantes e exposição da identidade étnica, esta (re)construída a partir do protagonismo dos indígenas e memórias.

As diferentes assembleias, mobilizações nas capitais, ocupações, retomada e, por fim, os jogos indígenas compõem o conjunto de táticas ainda na tentativa de alcançar a almejada demarcação territorial e direitos como educação e saúde diferenciadas. Desse modo, as narrativas orais e outros indícios documentais possibilitaram a organização das experiências Kalankó em um discurso minimante coeso, tecido no âmbito da historiografia. Tratou-se de um exercício interdisciplinar na escrita da história, utilizando teorias e metodologias da Nova História Cultural.

Assim, destrinchamos parcialmente o contexto histórico dos indígenas nos relacionamentos com a sociedade envolvente e os órgãos oficiais. Além disso, o convívio

entre os grupos étnicos, especialmente os historicamente vinculados ao aldeamento Brejo dos Padres, evidenciou-se importante à formação da identidade, pois instaurou um “regime de ressurgimentos” (Amorim, 2017), continuidade do processo iniciado pelos Jiripankó em 1992. A realidade social nas aldeias permaneceu, todavia, tensionada em razão de atritos e empecilhos ao pleno “bem-estar”. Reduzida empregabilidade, escassez de recursos hídricos, desertificação, desmatamentos e semelhantes interferiram no cotidiano e, conseqüentemente, nos rituais e mobilizações, uma vez que ocorreram migrações “na busca de melhores oportunidades”, desestruturando a vida comunitária.

Entretanto, as mesmas mobilizações também alteraram – e ainda alteram – a realidade social à proporção que estimularam a comunidade, envolvendo-a nas questões coletivas discutidas nas assembleias, e afetaram o universo religioso, formado por encantados e praiás. As novas sementes após os Jogos Indígenas expressaram alguma prosperidade motivada pelo engajamento dos indígenas e pelas ações consideradas positivas, afirmaram nos relatos. Atualmente, as características analisadas permanecem, em sua maioria, entre os indivíduos estudados. Mesmo os estereótipos e os preconceitos ainda norteiam as percepções e os discursos de não indígenas do município contrários a existência Kalankó, ainda que oficializada a mais de duas décadas.

A violência simbólica, pensada por Bourdieu (1989) e que caracterizou o silenciamento, delinea a maneira que a “força” de um discurso depende menos das propriedades e mais da reprodução e reconhecimento entre um grupo consideravelmente numeroso ou dotado de influência na realidade social. No caso, políticos locais e latifundiários responsáveis pela difusão de declarações opostas aos interesses indígenas se enquadram na categoria, cujos participantes compartilham perspectivas cristalizadas acerca dos “índios do Brasil”, muito próximas de definições que os consideram exterminados na colonização e nas “guerras justas” ou mesmo remanescentes integrados, sem características “originais”.

Diante disso, a resistência ocorre não apenas por meio da sobrevivência na Caatinga, nos trabalhos insalubres ou nas ressignificações, mas também no âmbito simbólico, representado pelas imagens difundidas. A publicidade foi essencial em 1998, pois garantiu a visibilidade aos indígenas, naquele contexto asfixiados pelo silenciamento. No tempo presente, constituído por um passado “não encerrado”, esta se mantém decisiva, possibilitando registros fotográficos acerca do que consideram relevantes. Pinturas corporais, vestes tradicionais e artesanatos diversos exemplificam isso e nutrem a resistência à violência. Conseqüentemente, nos deparamos com uma realidade histórica complexa e representada por

múltiplos documentos – orais, iconográficos e escritos – que reunimos através da História Oral e da pesquisa documental segundo a Micro-história, interessada nos pormenores negligenciáveis. Reduzimos a “escala de análise” para compreender a “cultura” ou “instância cultural”, uma síntese dos vários detalhes que compõem os Kalankó.

Não pretendemos, com a análise da cultura e das reivindicações indígenas, promover necessariamente uma “descrição densa” de Geertz (1978) ao “decifrá-las”, embora este tenha contribuído para o campo de estudos culturais. Buscamos colaborar na historiografia interessada nas populações indígenas, partindo da experiência Kalankó, na relação com a sociedade não indígena e o Estado brasileiro, sem isolá-las das conjunturas políticas, nas quais têm sido protagonistas na defesa de interesses próprios e organizados. Portanto, esforçamo-nos em compreender o simbólico – representado e imagético – entre as famílias Kalankó, assíduas integrantes das mobilizações. Com isso, participamos da dinâmica da História ante as mudanças epistemológicas pertinentes a novas olhares, especialmente destinados a indivíduos “marginalizados” na “História oficial”.

Desse modo, descrevemos aspectos da experiência Kalankó na transição entre os séculos XX e XXI, crucial aos povos originários devido a eventos públicos na defesa de direitos constitucionais institucionalizados, porém não implementados na realidade social de diversas populações, sobretudo da região Nordeste. A História Oral, intrinsecamente associada ao cotidiano dos indivíduos, ampliou os horizontes de interpretação das informações fragmentadas nos múltiplos arquivos de pesquisa, uma dificuldade característica aos sujeitos generalizados na historiografia, mas contornada através dos estudos culturais sensíveis às interpretações e cujas metodologias nos apropriamos durante as visitas ao território. Portanto, os indígenas de Água Branca, entrevistados na pesquisa e Kalankó desde o reconhecimento, sobreviveram a conturbados contextos e gradualmente (re)organizaram sua identidade étnica a partir de mobilizações, memórias e vivências compartilhadas entre os parentes.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”**: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2013.
- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes**: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O tecelão dos tempos**: novos ensaios de teoria da História. São Paulo: Intermeios, 2019.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História**: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história. Bauru-SP: Edusc, 2007.
- ALT, Júlio Picon. **Novo marco de terras do Brasil**: vidas, desdobramentos e resistências à “Lei da Grilagem”. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Maceió: Iphan-AL, 2017.
- AMORIM, Siloé Soares de. **Índios ressurgidos**: a construção da auto-imagem – Os Tumablalá, os Kalankó, os Karuazú, os Catókin e os Koiupanká. 2003. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2003.
- ARAÚJO, Marília Lima de. **Família e relações de parentescos de escravizados**: Água Branca/Alto Sertão da província de Alagoas (1850-1888). 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.
- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O Reencantamento do Mundo**: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no Sertão do São Francisco. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A**

viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2 ed. Maceió: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004. p. 231-280.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *In: Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

ARNT, Gustavo. **Os Sertões e a questão nacional na literatura brasileira**. 2009. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. **As ressignificações de Exu dentro da Umbanda**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

BARRETO, Juliana Nicolle Rebelo. **Corridas do Imbu:** rituais e imagens entre os índios Karuazu. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

BARRETO, Juliana Nicolle Rebelo. Antropologia visual e identidades étnicas. *In: FERRAZ, Ana Lúcia Camargo; MENDONÇA, João Martinho de. (Orgs.). Antropologia Visual: perspectivas ensino e pesquisa*. Brasília-DF: ABA, 2014.

BARRETO, Juliana Nicolle Rebelo. Karuazu: Identidade Indígenas Visíveis. *In: Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, 2008.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **Com os índios:** Padre Alfredo Dâmaso, os Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste. Maceió, AL: Editora Olyver, 2020.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá:** memórias e História (1950-1990). 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 3 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil:** Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2010.

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

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo Mediterrâneo na época de Filipe II – Vol I**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. *In: Revista de História*. v. 30, n. 62. Abril/Junho. 1965. p. 261-294.

BRUNO, Fabiana. **Fotobiografia:** por uma metodologia da estética em Antropologia. 2009. Tede (Doutorado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2009.

BRISSAC, Sérgio. Os embates da questão Anacé: atuação de antropólogos na efetivação de direitos territoriais indígenas no Ceará. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa (Orgs.). **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília-DF: ABA, 2015. p. 280-306.

CAÑIZAL, Eduardo Peñuela. **El oscuro encanto de los textos visuales**. Dos ensayos sobre imágenes oníricas. Sevilla: ArCiBel Editores, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo caminho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. 9 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 2002.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**: o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**: campanha de canudos. São Paulo: Montecristo Editora, 2012.

DANTAS, José Carlos. **A Geografia dos conflitos territoriais no Semiárido brasileiro**. 2021. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2021.

DEBARY, Octave. **Antropologia dos restos**: da lixeira ao museu. Pelotas: UM2 Comunicação, 2017.

ESTANISLAU, Barbara Roberto. **A eterna volta**: migração indígena e Pankararu no Brasil. 2014. Dissertação (Mestrado em Demografia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2014.

ESTEVÃO, Carlos. O osuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes Indígenas do Nordeste. *In*: **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. Disponível em: www.etnolinguistica.org. Acesso em 10 de março de 2017.

FEBRIS, Annateresa. Uma sensação estranha, que faz pensar. *In*: SAMAIN, Etienne (org.). **Como pensam as imagens**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 171-189.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação formal para os índios**: as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1940-1967). Maceió. AL: Editora Olyver, 2020.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripankó**: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

FLORIANO, Guilherme de Matos. **De “dentro” e de “fora” do Estado**: um estudo sobre percepções e práticas do Bolsa Família. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2019.

FOUCAULT, Michel. **A origem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GOHN, Maria da Glória. **Ativismos no Brasil**: movimentos sociais, coletivos e organizações sociais civis. Como impactam e por que importam?. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

GOHN, Maria da Glória. A produção sobre movimentos sociais no Brasil no contexto da América Latina. *In: Política & Sociedade*. Florianópolis, Vol. 13, Nº 28. Set./Dez. 2014. p. 79-103.

GOHN, Maria da Glória. Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GRUBER, Jussara Gomes. A arte gráfica Ticuna. *In: VIDAL, Lux. Grafismo indígena*: estudos de antropologia estética. 2 ed. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 249-264.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **Ser e viver Jiripankó**: identidade, pertencimento e ritual. Maceió: Editora Olyver, 2020.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRUPPI, Deoclecio Rocco. **Jogos dos povos indígenas**: trajetória e interlocuções. 2013. Tese (Doutorado em Educação Física) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **Peles braiadas**: modos de ser Kalankó. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **A idioma dos índios Kalankó** – uma etnografia da música no Alto Sertão alagoano. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

HOHENTAL JUNIOR, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *In: Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 12, p. 37-71, 1960.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 4 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LIMA, Lucas Gama. **Despindo o estratagema das políticas de desenvolvimento territorial no Alto Sertão sergipano**: o (des) mascaramento da territorialização do capital por meio da sociabilidade reificante. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2010.

LINDOSO, Dirceu. **O Grande Sertão**. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2011.

LINDOSO, Dirceu. **Tapui-Retama**. Viagem ao Brasil profundo. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2016.

LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARTINS, Danilo Herbert Queiroz. **Análise da distribuição de recursos do Programa de Aceleração do Crescimento – PAC**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente**: uma etnografia da Corrida do Imbu e da penitência entre os Pankararu. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, 2006.

MENDONÇA, Vinícius Alves de. **Corpos pintados e memórias compartilhadas**: história e pintura corporal entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. Palmeira dos Índios: Editora GPHIAL, 2023.

MENDONÇA, Vinícius Alves de; SANTANA, Pedro Abelardo de. Genealogia e formação Kalankó: história e relações de parentesco entre indígenas do município de Água Branca – AL. *In: Querubim*. Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense. Vol. 3, N. 50, 2023, p. 105-114.

MENEZES, Hildebrando de. Os Praiás de Tacaratú. *In: Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*. Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial. Vol. XXXIII. p. 45-48. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org> Acesso em 15 de julho de 2019.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono!”**: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

MELO NETO, João Cabral de. **Melhores poemas**. São Paulo: Global editora, 2013.

OLIVEIRA, Allyne Jaciara Alves Rios. **Povo Koiupanká e a educação escolar indígena: 15 anos de resistência no Sertão alagoano**. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2021.

OLIVEIRA, Ângela Pereira da Silva. **Os Sertões de Euclides da Cunha: uma (re)leitura estético-política da Guerra de Canudos**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá: relações Socioambientais no Sertão pernambucano**. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Maceió: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. (Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa (Orgs.). **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília-DF: ABA, 2015. p. 234-261.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 3 ed. São Paulo: Autêntica, 2007.

PINTO, Estevão. Os Fulniô de Águas Belas. *In*: **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**. São Paulo: Editora Anhembi, 1955. Disponível em: www.etnolinguistica.org. Acesso em 3 de março de 2018.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *In*: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, 1989. p. 3-15.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. 2001. Dissertação (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2001.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

ROUSSO, Henry. **A última catástrofe**: a história, o presente e o contemporâneo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

ROCHA, Adauto Santos da. **Xukuru-Kariri**: migrações indígenas para trabalho em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990). 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2020.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. *In*: SAMAIN, Etienne (org.). **Como pensam as imagens**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2012. p. 21-36.

SANTANA, Pedro Abelardo de. **Os índios em Sergipe oitocentista**: catequese, civilização e alienação de terras. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SANTOS, Bartolomeu Cícero dos. **Zeladores de Encantos**: memórias do Tronco Velho Pankararu. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade**: processo de formação do povo indígena Jiripankó. 2015. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Luan Moraes dos. **Os Xukuru-Kariri e as elites**: história, poder e conflito territorial em Palmeira dos Índios-AL (1979-2015). 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

SOARES, Brunemberg da Silva. **Apropriações e usos de imagens sobre os índios Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL (1968-2010)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2019.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. 2 ed. – Recife: Editora UFPE, 2017.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *In*: **Mneme**: revista de humanidades. v. 4, n. 7, fev./mar. 2003. p. 39-46.

SILVA, Moisés de Oliveira. **Os Kalankó**: memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido no Alto Sertão alagoano. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos**: os Xukuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SIMÕES, Maria Cacília dos Santos Ribeiro. **Identidade e militância no CIMI**: um estudo sobre a identidade dos missionários do CIMI-LESTE. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **Metamorfose das oligarquias**. Maceió: EDUFAL, 2009.

TOJAL, Roberta Helena Vieira. **Corpo, movimento e cultura**: um estudo fotoetnográfico da imagem do arqueiro nos X e XI jogos dos povos indígenas. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Estadual de Campinas, 2012.

FONTES

Impressas

Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó. Recife: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 1992. Disponível no acervo do GPHIAL.

Relatório Antropológico de Identificação Étnica do Grupo Calankó (AL). São Paulo: Fundação Nacional do Índio – FUNAI, 2003. Disponível no acervo do ISA.

Relatório Antropológico de Reconhecimento Karuazu. São Paulo: Fundação Nacional do Índio – FUNAI, 2003. Disponível no acervo do ISA.

Atlas das terras indígenas em Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas – UFAL, 2007. Disponível no acervo do AVAL.

Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil dados de 2011. Brasília: Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 2011. Disponível no acervo do Armazém Memória.

Relatório Indígena sobre as atividades tradicionais nos “esportes indígenas” e o ministério dos esportes do Brasil – 1996/1997 – Década do Índio/ONU. Brasília: Ministério dos Esportes, 1997. Disponível no acervo do LABJOR.

PINTO, Estavão. Os Fulniô de Águas Belas. *In*: Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo: Editora Anhembi, 1955. Disponível em: www.etnolinguistica.org. Acesso em 3 de março de 2018.

ESTEVÃO, Carlos. O ossuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes Indígenas do Nordeste. *In*: Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. Disponível em: www.etnolinguistica.org. Acesso em 10 de março de 2017.

Jornais

Assumindo-se como povo: KARUAZU. *In*: Mensageiro. Brasília, maio-junho de 1999. p. 20. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq10507589816&pagfis=11696> Acesso em: 13 de junho de 2020.

Dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. *In:* Porantim. Brasília, agosto de 2008. p. 8. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=2881408706127&pagfis=1597> Acesso em 24 de dezembro de 2019.

1ª Edição dos Jogos Indígenas de Alagoas promove cultura e tradição. *In:* Jornal Extra. Maceió, novembro de 2017. Disponível em: <https://ojornalextra.com.br/noticias/esportes/2017/11/31073-1-edicao-dos-jogos-indigenas-de-alagoas-promove-cultura-e-tradicao> Acesso em 10 de fevereiro de 2020.

III Jogos dos Povos Indígenas. *In:* Brasil Indígena. Brasília, dezembro de 2000. p. 26. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=%22jogos%20ind%C3%ADgenas%22&id=4526105679132&pagfis=49574> Acesso em 27 de julho de 2020.

Indígenas cobram direitos na Assembléia Legislativa de Alagoas. *In:* Porantim. Brasília, abril de 2010. p. 12. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=&pagfis=1870> Acesso em 19 de abril de 2019.

Kalankós: uma tribo se revela. *In:* O Jornal. Maceió, julho de 1998. p. 4-5. Disponível no acervo do Antropologia Visual em Alagoas (AVAL).

Kalankó celebra 19 de anos de luta com a realização de jogos. *In:* Folha de Alagoas. Maceió, junho de 2017. p. 16.

Novo grupo indígena é localizado no Nordeste. *In:* Porantim. Brasília-DF, agosto de 1998. p. 14. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazemmemoria.com.br&pagfis=2915> Acesso em 10 de março de 2019.

“Nem ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”. *In:* Porantim. Brasília, junho/julho de 2003. p. 8-9. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesqarmazemmemoria.com.br&pagfis=740>.

Olimpíadas Indígenas Exercitam o diálogo Intercultural. *In:* Aconteceu. p. 219. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=%22jogos%20ind%C3%ADgenas%22&id=4526105679132&pagfis=17195> Acesso em 19 de agosto de 2021.

Povos Ressurgidos: renascendo das cinzas. *In:* Porantim. Brasília, março de 2001. p. 19. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq=armazemmemoria.com.br&pagfis=331> Acesso em 24 de dezembro de 2019.

Povo Kalankó luta por reconhecimento étnico. *In:* Porantim. Brasília, agosto de 1999. p. 14. Disponível em:

<https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazem memoria.com.br&pagfis=77> Acesso em 24 de dezembro de 2019.

Povo Kalankó: dez anos de luta pela demarcação da terra tradicional. *In: Porantim*. Brasília, agosto de 2008. p. 8. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazem memoria.com.br&pagfis=1590> Acesso em 17 de maio de 2020.

Um novo grupo indígena surge nos sertões de Alagoas. *In: Porantim*. Brasília, maio de 1999, p. 8. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pesq==armazem memoria.com.br&pagfis=32> Acesso em 10 de março de 2020.

São Francisco na mira dos empresários: a transposição é apenas uma parte do grande esquema que visa a beneficiar grandes empreendimentos no Nordeste. *In: Porantim*. Brasília, dezembro de 2007. p. 5. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&Pesq=&pagfis=1494> Acesso de dezembro de 2021.

Pesquisadas na internet

VI edição dos jogos indígenas Koiupanká em Alagoas estão com inscrições abertas. *In: Instituto Socioambiental*, 2018. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/vi-edicao-dos-jogos-indigenas-koiupanka-em-alagoas-estao-com-inscricoes-abertas> Acesso em 15 de abril de 2023.

Nota de repúdio dos povos indígenas de Alagoas contra o desmonte da Funai. *In: APIB*, 2017. Disponível em: <https://apiboficial.org/2017/04/04/nota-de-repudio-dos-povos-indigenas-de-alagoas-contr-o-desmonte-da-funai/> Acesso em 07 de março de 2021.

Acampamento Terra Livre. Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear a política. *In: APIB*. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/#2008>. Acesso em 10 de maio de 2020.

Inácio Loiola destaca realização de Festival de Inverno em Água Branca. *In: Assembleia Legislativa Alagoas: A voz do povo*. Disponível em: <https://www.al.al.leg.br/comunicacao/noticias/inacio-loiola-destaca-realizacao-de-festival-de-inverno-em-agua-branca>. Acesso em 11/04/2022.

Morte e Vida Severina. *In: Memória Globo*. Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/especiais/morte-e-vida-severina/noticia/morte-e-vida-severina.ghtml> Acesso em 10 de junho de 2021.

Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm Acesso em 13 de abril de 2018.

“As promessas de Dona Pedrina e Dona Enedida”. Voz imagem da resistência indígena no Nordeste. Florianópolis: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j8Q7d3uunO0> Acesso em 30 de junho de 2018.

“A Promessa de seu Pedro Katokinn”. Voz imagem da resistência indígena no Nordeste. Florianópolis: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GqWZrU1f67o&t=122s>.

“A força do Ajucá”. Voz imagem da resistência indígena no Nordeste. Florianópolis: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9TIBGfaNPc8> Acesso em 29 de março de 2020.

Documentário Povo Kalankó. Maceió: Aproveídeo, 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AoX12EG9hhk&t=2s> Acesso em 17 de maio de 2020.

Porantim. *In:* CIMI. Disponível em: <https://cimi.org.br/jornal-porantim/#:~:text=O%20Porantim%20%C3%A9%20o%20jornal,significa%20remo%2C%20arma%2C%20mem%C3%B3ria.&text=Sob%20o%20olhar%20conivente%20do,vio%C3%Ancia%20e%20ofensiva%20contra%20direitos>. Acesso de 01 de outubro de 2022.

A participação popular nos 25 anos da Constituição Cidadã. *In:* Senado Federal. Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/especiais/constituicao25anos/exposicao-senado-galeria/participacao-popular.htm> Acesso em 16 de março de 2021.

Conselho existente em cada Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), fiscaliza e debate as políticas públicas de fortalecimento da saúde indígena nas diferentes localidades. 50% dos representantes são eleitos pelas comunidades. O restante é formado por trabalhadores do Distrito e representantes das esferas de governo. Controle Social. *In:* Ministério da Saúde. Brasília, 2021. Disponível em: [https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/estrutura/Participacao-Social-na-Saude-Indigena-CGPSI#:~:text=%E2%80%8B-,Conselhos%20Distritais%20de%20Sa%C3%BAde%20Ind%C3%ADgena%20\(CONDISI\),da%20sa%C3%BAde%20em%20suas%20regi%C3%B5es](https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/estrutura/Participacao-Social-na-Saude-Indigena-CGPSI#:~:text=%E2%80%8B-,Conselhos%20Distritais%20de%20Sa%C3%BAde%20Ind%C3%ADgena%20(CONDISI),da%20sa%C3%BAde%20em%20suas%20regi%C3%B5es).

Fontes orais

CONCEIÇÃO, Helena Santana da. [50 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 13 de janeiro de 2023.

JUREMA. [40 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 17 de janeiro de 2023.

MOREIRA, Antonieta Conceição. [57 anos]. [fevereiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 12 de janeiro de 2023.

SANTOS, Aluísio da Silva. [28 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 15 de janeiro de 2023.

SANTOS, Antônio Francisco dos. [68 anos]. [abril 2016]. Entrevistador: José Moisés de Oliveira Silva. Água Branca, AL, 03 de abril de 2016.

SANTOS, Antônio Francisco dos. [68 anos]. [maio 2021]. Entrevistador: Rodrigo Santos da Silva. Água Branca, AL, 19 de maio de 2021.

SANTOS, Antônio Francisco dos. [68 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 13 de janeiro de 2023.

SILVA, Antônio da. [40 anos]. [fevereiro 2020]. Entrevistador: Ericles Silva dos Santos. Água Branca, AL, 10 de fevereiro de 2020.

SILVA, Antônio da. [40 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 14 de janeiro de 2023a.

SILVA, Antônio da. [40 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 16 de janeiro de 2023b.

SANTOS, Mariano dos. [36 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 17 de janeiro de 2023.

SANTOS, Quitéria Santana dos. [34 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 13 de janeiro de 2023.

SILVA, Edmilson José da. [69 anos]. [maio 2021]. Entrevistador: Rodrigo Santos da Silva. Água Branca, AL, 19 de maio de 2021.

SILVA, Edmilson José da. [69 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 14 de janeiro de 2023.

SILVA, Eronildes Pereira. [abril 2016]. Entrevistador: José Moisés de Oliveira Silva. Água Branca, AL, 03 de abril de 2016.

SILVA, Elias Bernardo da. [junho 2017]. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Pariconha, AL, junho de 2017.

SILVA, Jardilina Maria da. [68 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 14 de janeiro de 2023.

SILVA, Mariano da. [30 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 17 de janeiro de 2023.

SILVA, Rodrigo Santos da. [27 anos]. [janeiro 2023]. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Água Branca, AL, 15 de janeiro de 2023.