

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS (UFAL)
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (ICS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

CÍCERO PEREIRA DOS SANTOS

**O TRONCO, A RAMA E A SEMENTE:
TERRAS E TERRITORIALIDADES JIRIPANKÓ**

Maceió-AL

2023

CÍCERO PEREIRA DOS SANTOS

**O TRONCO, A RAMA E A SEMENTE:
TERRAS E TERRITORIALIDADES JIRIPANKÓ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva

Maceió-AL

2023

FOLHA DE APROVAÇÃO

CÍCERO PEREIRA DOS SANTOS


A SEMENTE, O TRONCO E A RAMA: TERRAS E TERRITORIALIDADES JIRIPANKÓ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.


Aprovada em:

Maceió, julho de 2023.


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 EVALDO MENDES DA SILVA
Data: 07/07/2023 23:21:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)
Unidade Educacional de Santana do Ipanema – Campus do Sertão
Universidade Federal de Alagoas (Ufal)

Documento assinado digitalmente
 RACHEL ROCHA DE ALMEIDA BARROS
Data: 31/07/2023 10:07:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Rachel Rocha de Almeida Barros (Examinadora Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)
Instituto de Ciências Sociais (ICS)
Universidade Federal de Alagoas (Ufal)

Documento assinado digitalmente
 ELIZABETH DE PAULA PISSOLATO
Data: 04/08/2023 00:18:20-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Elizabeth de Paula Pissolato (Examinadora Externa)
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO)
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Maceió-AL
2023

“A grande diferença que existe do pensamento dos índios e do pensamento dos brancos é que os brancos acham que o ambiente é ‘recurso natural’, como se fosse um almoxarifado onde você vai e tira as coisas, tira as coisas, tira as coisas. Pro pensamento do índio, se é que existe algum lugar onde você pode transitar por ele, é um lugar que você tem que pisar nele suavemente, andar com cuidado nele, porque ele está cheio de outras presenças”.

(Ailton Krenak)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por meio de Jesus Cristo, pela presença constante em minha vida; à força dos meus ancestrais, presentes na natureza sagrada; ao Ejuká e, de maneira muito especial, ao Reino da Jurema; aos meus conselheiros espirituais, guardiões que me foram dados pelo Criador a serviço do meu povo amado.

De maneira muito especial, ao meu amado povo Jiripankó, que se cria e se recria como a passagem das estações do ano: gratidão.

Aos Senhores do Tempo: Arapy, Penaxy, Pit'nió, Mutxiá, Janyò e a toda a cosmologia ancestral que guarda as ramificações Pankararu e Jiripankó mundo afora.

Aos meus amados pais: Dona Cilene Maria de Jesus dos Santos, amor único nesta vida, e meu grande mestre, amigo de aprendizagens da nossa cultura, meu companheiro de tantas jornadas, Senhor Juvino Pereira dos Santos. Aos meus irmãos Edjane – pelo amor incondicional, pela força nos estudos quando o desânimo, muitas vezes, tentou me abater –, Sílvio e Mariana. A Jocélia Lima, uma filha que a vida me deu e Deus abençoou. A Caciane, pelo cuidado e zelo para comigo. Gratidão a todos/as. Bênçãos e proteção dos Santos Ejuká, nossas divindades sagradas.

À equipe gestora da Escola Indígena José Carapina; a Domingos Sávio, pela compreensão das minhas ausências para pesquisa de campo; a Marcia, Marina, Elisiane Barbosa, Vagner, Ediane. A todos/as os/as colegas, pela força, principalmente no manuseio das novas tecnologias de informação, de que ainda não tenho completo domínio.

Aos meus colaboradores na pesquisa de campo: Tia Bizunga, Dona Trindade, compadre Batista, meu padrinho Mané de Chico, Lia de Hozano, comadre Sonia, Cleide, Selma Bezerra, Valmir Vieira, Dona Enestrina, Seu Luís Emídio, Seu José Miranda, Domingos Sávio, João Domingos, Dona Maria Luiza, meu pajé Elias Bernardo. Aos professores Cristiano e Aparecida, por terem sido os meus olhos, voz e sentimento para que esta pesquisa acontecesse.

Aos Zeladores, Zeladoras e Moços de Praiá que, mesmo sabendo que eu estava escrevendo para além das nossas fronteiras, me permitiram adentrar os espaços que só a eles são permitidos; por isso, minha gratidão.

Aos meus colegas fotógrafos colaboradores, fundamentais para o diálogo ilustrado deste trabalho, pessoas que, gentilmente, cederam suas imagens para que pudéssemos, por meio visual, ajudar a compreender o mundo Jiripankó. A Rosivan Santana, Gracilene Gomes, Lucilene Nascimento, Selma Bezerra, Adelson Lopes, Yuri Franklin, Gilberto Geraldo,

Daniela Oliveira, Israel Santos, Mariza Santos, Flávio Moraes, Yasmim Ferreira e Ismael Kaluanã Jiripankó.

Ao professor José Adelson Lopes Peixoto, a quem devo a minha inclusão na vida acadêmica, com quem tenho aprendido a ter perseverança, zelo pela pesquisa e respeito pelos diferentes modos de pensar. Gratidão.

Aos meus amigos Yuri Franklin, de maneira muito especial, pelas inúmeras vezes em que a ele recorri para tirar dúvidas nos estudos. A Vinícius Mendonça e Aduino Rocha, meus irmãos de jornada, por quem tenho profunda admiração e respeito pela luta nas pesquisas para que os povos indígenas retomem seus espaços. Gratidão.

Ao meu orientador, professor Dr. Evaldo Mendes da Silva, pela compreensão das minhas limitações de tempo e pelas minhas dificuldades de inserção e interlocução com o mundo acadêmico, espaço ainda a ser conquistado pelos povos indígenas. Agradeço pela sua disposição incondicional em me orientar, que me possibilitou concluir este trabalho. Ao senhor, professor, gratidão, em nome do meu povo.

A toda a equipe do PPGAS, por abrir as portas de acesso ao curso de Mestrado em Antropologia Social às minorias sociais que, por séculos, fomos injustamente excluídas do aprendizado e da produção do conhecimento acadêmico. A todos/as, o meu muito obrigado.

Obrigado ao meu sempre saudoso cacique Genésio Miranda da Silva (*in memoriam*), cuja vida, renúncias, lutas e conquistas foram, são e serão sempre lembradas pelo povo Jiripankó. Esta dissertação é, também, um registro de sua força e amor ao nosso povo.

Finalmente, agradeço ao tempo, tempo, tempo – tempo com quem lutamos contra, mas queremos ter como aliado para termos mais tempo.

RESUMO

O povo indígena Jiripankó vive no Sertão do Estado de Alagoas, numa pequena área de 215 hectares, identificada em 1992, vizinha aos municípios de Pariconha (Alagoas), Jatobá e Tacaratu (Pernambuco). De acordo com o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Siasi) e a Secretaria de Saúde Indígena (Sesai) (2014), a população é estimada em 1.757 habitantes. Os Jiripankó constituíram sua distintividade étnica e territorial a partir de meados do século 19, quando se intensificaram os movimentos migratórios de grupos familiares Pankararu em direção ao Semiárido alagoano. Atualmente, os Jiripankó lutam para ampliar a demarcação de suas terras, que se encontram ocupadas por posseiros e grileiros. O foco deste trabalho é compreender as noções Jiripankó de terra e territorialidades, bem como as formas particulares de vivenciar e dar sentido aos conflitos e limites territoriais arbitrariamente impostos, gerenciar e ressignificar as dimensões socioterritoriais.

Palavras-chave: Terras Indígenas. Territorialidades. Indígenas Jiripankó. Alagoas.

ABSTRACT

The Jiripankó indigenous people live in the Sertão region of the state of Alagoas, in a small area of 215 hectares, identified in 1992, neighbouring the municipalities of Pariconha (Alagoas), Jatobá and Tacaratu (Pernambuco). According to the Indigenous Health Care Information System (Siasi) and the Secretariat of Indigenous Health (Sesai) (2014), the population is estimated at 1,757 inhabitants. The Jiripankó established their ethnic and territorial distinctiveness in the mid-19th century, when migratory movements of Pankararu family groups towards the semi-arid region of Alagoas intensified. Currently, the Jiripankó are fighting to expand the demarcation of their lands, which are occupied by squatters and land grabbers. The focus of this paper is to understand the Jiripankó notions of land and territoriality, as well as the particular ways in which they experience and make sense of conflicts and arbitrarily imposed territorial limits, managing and re-signifying socio-territorial dimensions.

Keywords: Indigenous lands. Territorialities. Jiripankó Indians. Alagoas.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Dança do Praiá – aldeia Lageiro do Couro (Povo Kalankó).....	47
Imagem 2 - Crianças Kalankó em atividade recreativa	47
Imagem 3 - Cantadores e Praiás Karuazu.....	49
Imagem 4 - Povo Koiupanká nos 6ºs Jogos Indígenas na Aldeia Roçado	50
Imagem 5 - Terreiro Katokinn.....	51
Imagem 6 - Terreiro Katokinn com Praiás	51
Imagem 7 - Povo Pankararu de Delmiro Gouveia.....	52
Imagem 8 - Grupo Pankaru dançando Toré (Bahia).....	54
Imagem 9 - Povo Pankararu (aldeia Cinta Vermelha).....	56
Imagem 10 - Dança dos Praiás na Favela Real Parque (São Paulo), em frente ao bloco de apartamentos da comunidade.....	58
Imagem 11 - Grupo Jiripankó durante processo de reconhecimento étnico, na década de 1990	77
Imagem 12 - Vista panorâmica da Aldeia Ouricuri.....	85
Imagem 13 - Vista de conjuntos residenciais na Aldeia Ouricuri	85
Imagem 14 - Vista das residências da aldeia Figueiredo.....	90
Imagem 15 - Vista panorâmica da aldeia Figueiredo	91
Imagem 16 - Vista panorâmica da aldeia Pinhancol	94
Imagem 17 - Vista panorâmica da Serra do Cruzeiro (Pinhancol).....	96
Imagem 18 - Aldeia da Serra do Engenho.....	97
Imagem 19 - Aldeia da Serra do Engenho (Alto da Chapada)	97
Imagem 20 - Vista panorâmica da aldeia do Araticum	101
Imagem 21 - Vista panorâmica da aldeia do Tabuleiro.....	103
Imagem 22 - Vista panorâmica da aldeia do Poço d’Areia	105
Imagem 23 - Mata da Catinga do Poço de Areia.....	106
Imagem 24 - Lagoa do Aldeia do Poço d’Areia.....	106
Imagem 25 - Residências na aldeia do Capim.....	107
Imagem 26 - Área central da aldeia do Capim	108
Imagem 27 - Área residencial do aldeamento Caraiibeiras dos Teodósios	109
Imagem 28 - Vista do aldeamento Caraiibeiras dos Teodósios.....	109
Imagem 29 - Aldeamento da Volta do Moxotó, em Jatobá/PE.....	112
Imagem 30 - Prédio do Banco Comunitário de Sementes.....	123

Imagem 31 - Placa de inauguração do Banco Comunitário de Sementes	123
Imagem 32 - Roçado de milho, coco e banana na roça (Figueiredo)	124
Imagem 33 - Roçado de milho na roça (Figueiredo).....	124
Imagem 34 - Roçado de macaxeira na roça da Serra do Engenho	125
Imagem 35 - Plantação de cana-de-açúcar na Serra do Pajeú	126
Imagem 36 - Criação de ovinos e caprinos no aldeamento de Poço d'Areia	126
Imagem 37 - Roçado de mandioca na Serra do Pajeú	127
Imagem 38 - Roçado de batata na Serra do Pajeú	128
Imagem 39 - Roçado de feijão e milho no aldeamento do Ouricuri.....	129
Imagem 40 - Plantação de coco, banana e outras frutas no aldeamento do Ouricuri	130
Imagem 41 - Pastagem no aldeamento Figueiredo.....	130
Imagem 42 - Roçado de milho, feijão e macaxeira no aldeamento Figueiredo	130
Imagem 43 - Árvore do ouricurizeiro.....	131
Imagem 44 - Fruto do ouricuri	131
Imagem 45 - Galhada de imbu	132
Imagem 46 - Árvore do umbuzeiro	132
Imagem 47 - Planta do caroá	137
Imagem 48 - Homens coletando e carregando feixe de caroá.....	137
Imagem 49 - Mutirão para retirada do caroá	138
Imagem 50 - Lavagem e desfibramento do caroá.....	138
Imagem 51 - Homem torcendo o caroá para transformar em fibra	139
Imagem 52 - Secagem das fibras de caroá	140
Imagem 53 - Casaco de Praiá	140
Imagem 54 - Saia do Praiá.....	141
Imagem 55 - Homens pintando casaco de Praiá.....	141
Imagem 56 - Fruto do imbuzeiro	143
Imagem 57 - Praiás e pajé Elias Bernardo no Flechamento do Imbu.....	149
Imagem 58 - Cantadores entoando os cânticos ao ancestrais para a consagração do imbu ...	150
Imagem 59 - Mulheres carregando cestos de imbu na consagração.....	150
Imagem 60 - Praiás na Puxada do Cipó.....	151
Imagem 61 - Terreiro com madrinhas e padrinhos de cestos	151
Imagem 62 - Terreiro de dançadores na Festa do Cansanção	152
Imagem 63 - Festa do Cansanção	152
Imagem 64 - Mulheres preparando comidas rituais (carne de boi e carneiro) para a “Queima	

do Cansanção” (Terreiro da Laranjeira/aldeamento do Ouricuri)	152
Imagem 65 - Matança de animais e corte de carne para as festas rituais do Imbu e do Cansanção.....	153
Imagem 66 - Toré do Cansanção dançado em círculos: os ciclos de transformação de todas as formas de vida humanas e não humanas	153
Imagem 67 - Praiás com pratos de pirão, arroz e carne de carneiro.....	154
Imagem 68 - Praiás na Pereia	154
Imagem 69 - Vestimenta do Praiá com destaque para as cruzeiras estampadas.....	155
Imagem 70 - Cantores do Batalhão dos Praiás	156
Imagem 71 - Mulher preparando a comida para ritual	157
Imagem 72 - Mulher preparando a comida para ritual	157
Imagem 73 - Madrinha de cestos.....	159
Imagem 74 - Padrinhos de cestos	159
Imagem 75 - Menino do Rancho ao lado de seu padrinho	160
Imagem 76 - Poró	163
Imagem 77 - Terreiro cerimonial.....	168

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Território da antiga Missão Religiosa de Brejo dos Padres (atualmente, dividida nas Terras Indígenas Pankararu e Entre Serras)	43
Mapa 2 - Municípios de Tacarutu (Pernambuco) e Pariconha (Alagoas)	44
Mapa 3 - Rota principal da diáspora Pankararu em direção ao Sertão alagoano	45
Mapa 4 - Povos indígenas em Alagoas (no círculo vermelho, os povos do Sertão)	53
Mapa 5 - Diáspora Pankararu	59
Mapa 6 - Mapa cartográfico do território demarcado.....	79
Mapa 7 - Terra Indígena Jiripankó (território demarcado em 1992).....	79
Mapa 8 - Localização da Terra Indígena Jiripankó	80
Mapa 9 - Área territorial reivindicada pelo povo Jiripankó	119

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Calendário agrícola: período de chuvas (inverno)	133
Quadro 2 - Calendário agrícola: período de estiagem	133

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Anai	Associação Nacional de Ação Indigenista
Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
Apoimne	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
Casal	Companhia de Saneamento e Abastecimento de Alagoas
Cedefes	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CELVF	Centro Educacional Luiz Viana Filho
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
Cesmac	Centro de Estudos Superiores de Maceió
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
Clind	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena
Conep	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
DAF	Departamento de Assuntos Fundiários da Funai
Dsei	Distrito Sanitário Especial Indígena (Alagoas e Sergipe)
Ejam	Educação de Jovens e Adultos Modular
Enei	Encontro Nacional de estudantes Indígenas
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas (antiga Fundação Nacional do Índio)
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Socioambiental
MPF/AL	Ministério Público Federal em Alagoas
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PSS	Processo Seletivo Simplificado
Seduc	Secretaria de Estado da Educação de Alagoas
Sesai	Secretaria Especial de Saúde Indígena
Siasi	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SEE/AL	Secretaria Estadual de Educação de Alagoas
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso

TI	Terra Indígena
Ufal	Universidade Federal de Alagoas
Uneal	Universidade Estadual de Alagoas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
1.1 A Persistência da Tutela	24
1.2 Os Outros e Nós: sobre a Pesquisa de Campo.....	25
1.3 Da Pesquisa de Campo	25
1.4 De Objeto a Sujeito: o Indígena Jiripankó e o Antropólogo	34
2 ESPALHANDO AS SEMENTES.....	42
2.1 Pontos e Redes.....	46
3 O TERRITÓRIO DA SANTA CRUZ	61
3.1 Cantando e Tocando Baixo.....	69
3.2 “Somos Índios de Verdade?” A Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial	74
4 “PARA MANTER, É PRECISO OCUPAR. SE A GENTE NÃO ESTIVER LÁ, QUEM VAI CUIDAR?”	83
4.1 Aldeamento do Ouricuri	84
4.2 Aldeamento do Figueiredo	89
4.3 Pinhancol	94
4.4 Serra do Engenho.....	96
4.5 Araticum	101
4.6 Tabuleiro.....	102
4.7 Poço d’Areia	104
4.8 Capim.....	106
4.9 Caraibeiras dos Teodósios (ou Craibeiras).....	108
4.10 Volta do Moxotó.....	111
5 O BEM VIVER	113
5.1 A Terra Viva e os Viventes	122
5.2 Territorialidades Cosmológicas e Seus Donos	134
5.3 Festas, Rituais e Cerimônias Religiosas	147
5.4 Terreiros e Porós	167
5.5 Nós e os Brancos	167
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	173
REFERÊNCIAS.....	178

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa etnográfica que realizei entre meados de 2022 e 2023 na Terra Indígena (TI) Jiripankó, grupo étnico ao qual pertenço, local onde nasci e vivo ainda hoje. A área identificada pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 1992 é de 215 hectares e, de acordo com o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Siasi) e a Secretaria de Saúde Indígena (Sesai) (2014), os dados oficiais mais recentes sobre a nossa população indicam 1.757 moradores na região.

Sabemos que, quando se trata de populações indígenas, os dados censitários são bem díspares, pouco confiáveis e dependentes de critérios questionáveis. Com os Jiripankó, não é diferente: de acordo com o Censo do IBGE de 2010, a população era estimada em 632 pessoas. Já a Coordenação Regional Nordeste I da Funai em Alagoas estimava, em 2011, uma população total de 2.270 pessoas. As variações na contagem são particularmente problemáticas porque os órgãos estatais consideram apenas as populações que vivem nas áreas delimitadas em 1992, deixando de fora áreas ocupadas por nossos parentes que são compartilhadas com famílias de posseiros.

Nossas lideranças argumentam que a população Jiripankó pode ultrapassar 3 mil pessoas. De fato, se considerarmos que uma parte da população foi obrigada a migrar para áreas urbanas ou rurais para fugir dos conflitos de terras e a migração pendular em busca de trabalho, nos períodos de seca e escassez alimentar, a população total seria bem maior.

Quanto à nossa organização e morfologia sociais, vivemos num espaço geográfico descontínuo, formado por aldeamentos habitados por grandes grupos familiares. Cada aldeamento tem uma liderança local (em geral, um homem mais velho), rezadores/as, curadores/as e pajés locais. São dez aldeamentos: Ouricuri, Figueiredo, Pinhancol, Poço d'Areia, Serra do Engenho, Araticum, Capim, Tabuleiro, Caraibeiras dos Teodósios e Volta do Moxotó. No entanto, apenas três aldeamentos (Ouricuri, Figueiredo e Pinhancol) encontram-se dentro da TI identificada em 1992. O cacique Genésio Miranda Filho, o pajé principal, Elias Bernardo, e as lideranças dos grupos familiares constituem o “Conselho Indígena”, que coordena as nossas ações de políticas externas junto ao mundo dos brancos e as ações internas à comunidade.

Quanto ao etnônimo Jiripankó, há registros de diversos na literatura etnológica, tais como: Geripancó, Jiripankó, Jeripancó, Jeripankó. De acordo com Estevão Pinto, citado por Silva (2003, p.183): “[...] o termo Jeripankó tem provável origem numa antiga aldeia chamada Geritacó, onde foi erigida a Capela Geritacó, mencionada por Frei Vital de

Frescarollo em carta de 1802, situada na Ribeira do Moxotó, onde viviam os índios Pipipães ou Pipipões, também chamados ‘Geritacós’”.

Segundo Arruti (1999); Herbetta (2006); Vieira (2010) e Amorim (2010), o termo “Jeripankó” se refere a um dos diversos grupos indígenas que foram reunidos na Missão do Brejo dos Padres e que, séculos mais tarde, comporia um dos grupos étnicos que formaria a pan-etnia Pankararu. Os autores destacam outros grupos que estão na base de formação dos Pankararu, tais como: Pankaru, Jeritacó, Calancó, Cancalacó, Umã, Canabrava, Tatuxi e Fulô, dentre outros. Optei pela grafia “Jiripankó” neste trabalho, por ser a variante mais utilizada entre nós.

O nome “Jiripankó” tem relações históricas e políticas com as lutas pelo nosso reconhecimento étnico e territorial. Numa conversa que transcrevo abaixo, o cacique Genésio Miranda recorda, com emoção, uma de suas viagens a Brasília, em 1982. Era uma reunião na Funai, para discutirmos o reconhecimento étnico Jiripankó e de outros povos indígenas do Nordeste. Nessa conversa, fica bem clara a importância das alianças com outros povos indígenas como forma de reforçar a nossa luta e o modo como o nome “Jiripankó”, que já reconhecíamos como nosso, passou a ser “oficialmente” reconhecido.

Em entrevista concedida em 2022, o cacique Genésio Miranda deixa evidente a desconexão, o desconhecimento ou desinteresse dos órgãos oficiais, como a Funai, diante das demandas e dos direitos constitucionais dos povos indígenas. Por outro lado, evidencia a importância do reconhecimento oficial para adentrarmos a arena de lutas por direitos e garantias constitucionais. Constituímos, assim, nossa distintividade e particularidade étnico-cultural indígenas ao negar nossos laços de parentesco ancestral com os Pankararu de Brejo dos Padres. Afirma o cacique:

[...] quando levamos ao conhecimento das autoridades a existência da nossa aldeia só sabiam [referindo-se aos agentes da Funai] que nós tínhamos vindo do Brejo dos Padres, lá de Pankararu. Não sabiam que eram seis nomes [etnias] que formavam aquela nação [...]. Em 1982, quem nos convidou foi o pessoal de Palmeira dos Índios [Xucuru-Kariri]. Foi eu e o pajé Elias Bernardo, Miguel Celestino, Xucuru-Kariri que já era velho de luta, Íbis Menino, lá de Wassu-Cocal [assassinado por fazendeiros pouco tempo depois], Jeová, liderança Wassu-Cocal, Cícero de Aruanda [Kariri-Xokó de Porto Real de Colégio], Juarez [da etnia Karapotó]. Quando chegamos lá, tivemos a sorte de encontrar João Tomás, da Serrinha dos Caboclos Pankararu, Antônio Moreno, João Binga, junto Quitéria Binga e Comadre Maria Berto [...]. Foi uma alegria, aí não faltou mais nada, encontrou nós de Alagoas e eles lá de Pernambuco, todos já sabiam que Elias e eu estávamos em busca do reconhecimento étnico do nosso povo, que nem era reconhecido como índio. [...] então, quando chegou a hora, o pessoal de Alagoas chamou o pajé Elias, eu e o outro pessoal de Pankararu e pediram a eles que ajudasse a nós: oxente! Foi na hora até que João Tomás fez duas perguntas: quem eram os responsáveis pela tradição e a luta do nosso povo e eu me apresentei como cacique e o Elias como pajé. Pediram

uma prova se o pajé Elias sabia da tradição, veja que coisa besta? Elias foi criado no piseiro do terreiro da velha Maria Chulé, não ia saber da tradição? Deu no ponto! Oxente, até uns índios de outras áreas que estavam no local dançaram mais nós. Aí, o pessoal aprovou. E a outra pergunta foi de qual era o nome escolhido para nossa etnia apresentar as autoridades, aí eu cocei a cabeça. Quitéria Binga disse: “não pode registrar como Pankararu, eu não aceito”. Aí, o João Tomás tomou a palavra e disse: “tem uma solução para vocês e ninguém pode proibir, é um direito de vocês”. E explicou: “veja, o nome original Pankararu é: Pankaru Geritacó Kalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulô”. Aí, todo mundo botou as mãos na cabeça [ao se recordarem desse detalhe] e disseram: “eita, rapaz, é mesmo! Então, está tudo bom, vocês mesmos podem escolher um nome”, e decidimos que Jeripankó ou Jiripankó seria o nome de nossa etnia, porque estão ligados a uma raiz antiga dos índios livres do Brejo dos Padres. E assim ficou Jiripankó da Samambaia ou Jiripankó, que se tornou mais conhecido. (Entrevista com cacique Genésio Miranda em 02/04/2022).

A distintividade étnica que nos particulariza como povo e a existência de um espaço territorial exíguo onde podemos vivenciar, em parte, o nosso “modo de ser” são elementos fundamentais para a compreensão de nossa organização e morfologia sociais. Os estudos sobre terras e territorialidades indígenas deixam evidente que, para as diversas etnias indígenas no Brasil, essas noções ou conceitos podem ser bastante variados e particulares para cada povo. Nesse sentido, esta pesquisa é uma tentativa de compreender como o meu povo dá sentidos, gerencia e vivencia a terra e os espaços territoriais; como nos relacionamos com o Outro (os brancos, posseiros) com os quais compartilhamos parte de nossas terras; as relações que mantemos com os moradores das cidades e povoações vizinhas – algumas delas podem ser alcançados a pé, locais por onde andamos, trabalhamos, estudamos, compramos e vendemos produtos – e onde vivem parte de nossos parentes.

Meu interesse principal, neste trabalho, é descrever como nos relacionamos com a terra e as territorialidades (no plural, porque a noção de território tem, para nós, sentidos diversos e distintos da população regional). Ao descrever, nos capítulos iniciais, nossas particularidades históricas e culturais, minha intenção é realçar a nossa distinção em relação aos nossos vizinhos, que se autodenominam “sertanejos” e insistem em nos incluir nessa coletividade com a qual não nos identificamos. Internamente, nós os chamamos de “brancos”, por não os considerarmos como parentes. Temos um modo singular, próprio dos Jiripankó, de conceber e lidar com a terra, de organizar social e territorialmente os espaços, de nos relacionar com as pessoas, os seres sobrenaturais e os elementos da paisagem natural: as plantas da Mata da Caatinga, os animais, a água, a seca, os riachos temporários, que passam a maior parte do ano secos, o curto período de chuvas (que chamamos de “inverno”), as serras e as planícies onde praticamos nossos rituais sagrados.

Todas essas particularidades e outras mais têm, para nós, um sentido que, claramente, nos distingue do mundo dos brancos. Temos modo próprios de preparo da terra, de cultivo das

roças, de fazer a semeadura, de cuidar do roçado, colher, armazenar e distribuir a produção alimentar entre os nossos parentes. Diferentemente dos brancos, para nós, a terra não é apenas fornecedora de alimentos para o nosso sustento e para a comercialização da produção. É na terra que cultivamos diversas plantas utilizadas em cerimônias rituais e de cura, tinturas e adornos corporais, cobertura de casas e terreiros, preparação de comidas para festas e cerimônias religiosas. Diferentemente dos brancos, temos práticas tradicionais de manejo, criação, abate e preparação da carne dos animais que envolvem relações com as dimensões do sagrado. Meu esforço, neste trabalho, é uma tentativa de marcar essas diferenças e revelar a dinâmica do nosso sistema social e de concepção do mundo, rompendo com a ideia generalizada, no Brasil, de que “não existem mais índios no Brasil”. Ou, como diziam certos órgãos governamentais (no governo anterior) e a população regional, que não somos “índios de verdade”.

Uma particularidade dos Jiripankó (e de diversos outros grupos indígenas no Nordeste brasileiro) é que, por circunstâncias históricas que adiante irei detalhar, tivemos que produzir um novo território, diferente do local de origem dos nossos antepassados. Somos originários da diáspora Pankararu da Missão Religiosa de Brejo dos Padres, em Pernambuco. Em meados do século 19, devido à intensificação da violência e das invasões de terras por parte de fazendeiros e posseiros, muitos grupos familiares Pankararu migraram de Brejo dos Padres em direção a diversas regiões do País. Nós somos um ramo da diáspora Pankararu que migrou, a partir daquele período, para o Sertão alagoano, razão pela qual nos consideramos originários do “Tronco Pankararu”, a quem reconhecemos como nossos parentes. Mas foi aqui, no Semiárido alagoano, que a nossa identidade étnica e territorial começou a se constituir, quando as primeiras famílias Pankararu estabeleceram-se na Mata da Caatinga, em colinas e serras elevadas, com clima, solo, vegetação e regime de chuvas distintos das terras do Brejo dos Padres. Por serem terras altas, as temperaturas são menos elevadas que nas planícies secas da Mata da Caatinga e o regime de chuvas, ainda que escassas, conserva a umidade e a fertilidade do solo. Esta foi e ainda é uma das razões para que os invasores cobicem e reivindiquem a propriedade de nossas terras (Oliveira, 2017).

Antes da chegada dos invasores portugueses, toda a área do Sertão nordestino já era ocupada por diversos grupos indígenas denominados, genericamente, pelos colonizadores de “Cariri”, “Kariri”, “Kairiri” ou “Kiriri”, mas que, na verdade, formavam grupos com etnias, línguas e tradições culturais bem diversas (Siqueira, 1978). Entre os séculos 16 e 17, com o avanço das frentes colonizadoras do Litoral em direção ao Sertão, os grupos foram dispersos, confinados em Missões Religiosas e assassinados em conflitos, sendo o mais conhecido na

historiografia a “Guerra dos Bárbaros” (1651-1720) ou “Confederação dos Cariris” (Dantas, 1992; Puntoni, 2002).

No artigo de Pacheco de Oliveira, *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais* (1998), são descritos os múltiplos processos de territorialização e transferência forçada de grupos indígenas antes e após o período colonial no Nordeste brasileiro. A convivência forçada de grupos étnicos, linguísticos e culturalmente diversos nas Missões Religiosas ou em áreas ainda livres do assédio dos colonizadores fez nascer o que muitos antropólogos denominam “etnogênese” (Pacheco de Oliveira, 1994), “ressurgimento” (Silva, 2003), “emergência étnica” (Arruti, 1995). É nesse contexto histórico de “mistura” que aparecem os primeiros registros sobre os Pankararu do Brejo dos Padres, no Sertão de Pernambuco.

No século 18, nesta área, ficava localizada a Missão da Ordem Religiosa de São Felipe Néry, para onde teriam sido levados grupos indígenas de etnias diversas que habitavam o vale do Rio São Francisco, área de terras férteis e de interesse comercial dos colonizadores (Arruti, 2017). Pacheco de Oliveira (2016) sugere que os atuais Pankararu seriam resultado de processos de “mistura” de grupos indígenas que foram expulsos do Litoral e do interior nordestino à medida que os colonizadores ocupavam aquelas terras para o cultivo de cana-de-açúcar e a criação de gado.

As histórias dos Pankararu de Brejo dos Padres e dos Jiripankó do Sertão de Alagoas estão intimamente relacionadas. A diáspora de famílias Pankararu em direção ao Sertão alagoano tem relação direta com a desestruturação territorial da antiga doação imperial de Brejo dos Padres. Aquelas terras foram doadas aos Pankararu no governo de D. Pedro II (1831-1889) e delimitadas em 14.294 hectares (o equivalente a “quatro léguas em quadra”). Ao longo dos séculos 18 e 19, enquanto diversas etnias indígenas, grupos de populações afrodescendentes fugidas ou alforriadas e pequenos agricultores brancos viviam nas terras das missões já ocorriam ataques e invasões de posseiros, grileiros e agricultores vizinhos à área. O agravamento das invasões se tornou ainda mais crítico após a publicação do “Ato Imperial de 1878”, extinguindo o que ainda restava daquele antigo território. A área foi loteada e entregue para algumas poucas famílias indígenas, jagunços, fazendeiros, políticos locais e negros escravizados libertos. Sobre as consequências do ato de extinção do aldeamento Pankararu de Brejo dos Padres, Arruti (1996, p.32) comenta:

[...] no momento da extinção de seu aldeamento, suas terras foram repartidas em lotes distribuídos não só entre os índios, mas também entre “jagunços” – clientela política dos fazendeiros locais – e, o mais importante, entre os ex-escravos que estavam sendo libertados durante aqueles mesmos anos e ameaçavam se dispersar pelo território nacional.

Entre os diversos eventos que marcaram a usurpação das terras indígenas no Brasil e afetaram diretamente a vida dos Pankararu, em Pernambuco, e dos Jiripankó, no Sertão de Alagoas, está a conhecida “Lei de Terras”, promulgada em decreto imperial por Dom Pedro II, em 18 de setembro de 1850. O regulamento dispunha sobre as chamadas “terras devolutas”, isto é, aquelas terras que não possuíam títulos de propriedade. O que ocorreu após a promulgação dessa lei é que muitos proprietários rurais, preocupados em regularizar ou aumentar seus domínios sobre terras ilegalmente ocupadas, conseguiram, por influência política, os registros de terras e, por meio de coação, ameaça e violência, expulsavam seus ocupantes. Foi o que aconteceu com os Pankararu em Brejo dos Padres, que tiveram suas terras invadidas e loteadas, em muitos casos, com o “respaldo da lei”: por serem consideradas “terras devolutas” ou por, supostamente, ocuparem áreas cujos “donos” alegavam terem títulos públicos de propriedade.

A Lei de Terras previa que as terras indígenas deveriam ser demarcadas, no entanto, no caso dos povos indígenas do Nordeste, a grande maioria dessas populações não era reconhecida pelo Estado como indígena: éramos considerados “caboclos”, “sertanejos”, isto é, pequenos agricultores sem título de propriedade. Aliás, foi logo após a promulgação da Lei de Terras que a diáspora de grupos familiares Pankararu ganhou mais força, tendo em vista o agravamento no cenário de disputas e violências naquele território. Foi nesse período que se iniciaram os primeiros deslocamentos de famílias Pankararu rumo ao Sertão alagoano (Oliveira, 2017; Silva, 2021).

Na década de 1940, durante o governo de Getúlio Vargas, por pressão de ruralistas e políticos locais, a área Pankararu de Brejo do Padres foi reduzida de 14.294 hectares originais para 8.100 hectares, e foi instalado um Posto Indígena do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Ainda assim, os conflitos, as invasões e as intervenções judiciais prosseguiram, porque, apesar de demarcadas, as terras não foram homologadas.

Em 1941, quando teve início o processo demarcatório, o SPI não considerou o direito dos Pankararu às suas “quatro léguas em quadra”, delimitadas e documentadas pelo imperador. Em 1949, um grupo de posseiros contestou a demarcação, gerando uma longa disputa judicial que se estendeu até 1955, quando a Justiça emitiu parecer favorável aos Pankararu. Durante a década de 1960, novos processos foram abertos, contestando aquela

decisão judicial: ora favoreciam aos posseiros, ora aos Pankararu, deixando a área ainda mais vulnerável às invasões.

Em 1987, um Grupo de Trabalho (GT) da Funai, após realizar um novo levantamento fundiário, reafirmou a legalidade da demarcação dos 14.294 hectares originais. No entanto, após intensa pressão e mobilização de fazendeiros, posseiros, grileiros, políticos locais e sindicatos rurais, as lideranças Pankararu aceitaram a homologação da antiga proposta de 8.100 hectares, com a promessa de retirada de 12 famílias de posseiros de uma área próxima que seria incorporada à área total. No entanto, ainda em 1987, quando ocorreu a homologação, a promessa de desintrusão dos posseiros não foi cumprida pelos órgãos estatais.

Em 1993, a Procuradoria da República moveu uma ação civil pública contra a União, a Funai e o Incra, e a Justiça decidiu pela retirada das 12 famílias de posseiros. Os posseiros, no entanto, recorreram e ganharam a suspensão da decisão, voltando a situação à mesma indefinição anterior. Em 1999, a área reivindicada pelos posseiros foi submetida a um novo processo de identificação e, em 2007, foi homologada sob o nome de “Terra Indígena Entre Serras”. De fato, é uma extensão das terras Pankararu de Brejo dos Padres (Rocha *et al.*, 2013; Oliveira, 2017). Somente em 1984, ou seja, 40 anos após a sua demarcação, a Funai intervém para a homologação.

Em meados do século 19, a fuga de grupos familiares Pankararu para o Sertão de Alagoas ocorre num momento especialmente dramático para todos os povos indígenas no Estado de Alagoas. Em 1872, o então presidente da província, Luís Rômulo (1872-1874), baixou um decreto extinguindo 20 grupos indígenas existentes no Estado, confiscando suas terras e as entregando a grandes proprietários rurais (Vieira, 2014). Neste contexto, quando as primeiras famílias Pankararu chegaram ao Sertão alagoano, já encontraram um cenário jurídico-político que não reconhecia a existência de grupos indígenas no Estado. Além disso, antes mesmo da chegada das primeiras famílias Pankararu no Sertão, já existiam disputas por terras, tensões e conflitos envolvendo as elites locais dos “coronéis do Sertão”. É nesse contexto social e político que as primeiras famílias Pankararu se instalam na região, inicialmente identificadas como “sertanejos”, trabalhadores rurais empregados nas fazendas de criação de ovinos e caprinos.

No capítulo final desta dissertação, me detenho na tentativa de compreender os sentidos de terra e das territorialidades Jiripankó como um sistema total: nossas relações com essas dimensões espaciais em sentidos morfológico, socio-organizacional e cosmológico; como um meio de produção e de subsistência; como uma unidade biológica (o bioma da Mata da Caatinga); como espaço e palco de luta contra os invasores, a demarcação e sua ampliação;

como espaço de convivialidade, interações e conflitos entre coletividades diversas (grupos familiares, posseiros e grileiros); como lugar de festas, rituais e cerimônias religiosas, regiões cosmológicas por onde transitam divindades e seres espirituais.

1.1 A Persistência da Tutela

Inicialmente, o desenvolvimento da pesquisa etnográfica não apresentou muitas dificuldades. Conversei com o cacique e outras lideranças que, prontamente, se colocaram à disposição para colaborar. Conversei também com meus interlocutores, parentes de diversos aldeamentos, e fui gentilmente recebido por todos em suas casas ou em locais que eles definiam ou que eram de interesse para minha pesquisa. Minha dificuldade maior foi em relação às exigências de submissão do meu projeto de pesquisa à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) e ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), por meio da Plataforma Brasil, uma plataforma digital que reúne uma base de dados criada em 2012 pelo Governo Federal para receber e avaliar projetos de pesquisadores. Os projetos de pesquisa são avaliados pelo CEP, órgão colegiado sediado nas Universidades e responsável por avaliar as questões éticas que envolvem a pesquisa, no meu caso, minha pesquisa com o povo Jiripankó.

Ainda que compreenda e apoie a preocupação dos Conselhos de Ética com as pesquisas que envolvem seres humanos, em especial as populações indígenas, causaram-me estranheza e indignação algumas exigências que, a meu ver, deveriam ser problematizadas e revistas. A lógica que rege a tramitação dos projetos na área de etnologia indígena parece se pautar, ainda, por uma visão tutelar dos povos indígenas. Um dos requisitos para a submissão do projeto na Plataforma Brasil é a necessidade de um documento de autorização da Funai para minha entrada na área indígena onde vivo. Ou seja, para que eu faça a pesquisa entre meu próprio povo, é preciso a mediação e a autorização de um órgão indigenista do Estado brasileiro. A exigência dos membros do Conselho de Ética baseia-se na Normativa nº 1, de 29 de novembro de 1995, que trata do ingresso de pesquisadores em terras indígenas com a finalidade de pesquisas. Desse modo, na interpretação do Conselho, como pesquisador, eu deveria me submeter à autorização da Funai para realizar a pesquisa entre o meu próprio povo e na terra onde vivo.

Compreendo essas exigências quando se tratam de pesquisadores externos à comunidade indígena. Fica claro, naquela portaria normativa, a ideia da tutela e a normatização dos povos indígenas como objetos, e não sujeitos de pesquisa. Os tempos eram outros, eu sei; o ingresso de indígenas nas Universidades era uma barreira intransponível e a

portaria, ainda em vigor, reflete a visão da sociedade brasileira sobre os povos indígenas. Essas questões vêm sendo problematizadas por diversos pesquisadores indígenas que têm mantido diálogos, reuniões e debates internos e externos às comunidades para buscar uma solução que dê autonomia ao pesquisador indígena sem que sua liberdade de ação dependa de autorizações de agentes e agências do Estado.

Com esse objetivo, foi criado, em 2017, o Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (Enei), um espaço aberto de comunicação, troca de experiências e proposições para ganharmos maior autonomia como pesquisadores¹. Como a Plataforma Brasil permite que o pesquisador apresente uma carta de autorização do cacique para a realização da pesquisa até que o pedido da Funai seja avaliado, pude ter meu projeto de pesquisa aprovado. O que gostaria de reforçar, mais uma vez, é que nós, indígenas, não somos contrários à existência de um código de ética em pesquisa, seja com povos indígenas ou com outros grupos. O que quero destacar é a atitude paternalista e a noção de que somos intelectualmente incapazes de gerir nossas próprias vidas e tomar nossas próprias decisões, necessitando da mediação de agentes e agências do Estado. Essa situação percorre há séculos nossas relações com os brancos, da chegada dos invasores portugueses aos dias de hoje, e precisa mudar. Estamos lutando para ter voz e participação nas decisões que nos afetam diretamente ou à população brasileira como um todo.

1.2 Os Outros e Nós: sobre a Pesquisa de Campo

Entre o final do século 19 e o início do 20, a Antropologia se consolidou como um campo disciplinar produzido a partir da relação do “eu” (no caso, o antropólogo branco) com o “Outro”, os povos nativos, cultural e geograficamente distantes dos centros de produção de conhecimentos. Nessa “aventura antropológica”, nós, os indígenas, fomos (e ainda somos) os “Outros” da Antropologia.

Nos últimos anos, o ingresso de estudantes indígenas em cursos de graduação e de pós-graduação nas Universidades tem mudado esse cenário e, aos poucos, estamos formando nossos próprios quadros profissionais. Com isso, estamos alterando nossas posições na hierarquia da produção do conhecimento científico, passando de “objetos” – vistos, muitas vezes como “exóticos” – para sujeitos das pesquisas. Ainda é raro encontrar indígenas com graduação, mestrado ou doutorado; quando acontece, vira manchete de jornais e da mídia em

¹ Sobre essa questão, sugiro a leitura de Cruz (2017), citado nas Referências deste trabalho.

geral – e deveria causar reflexão na sociedade brasileira. Muitas vezes, a tendência da mídia e da opinião pública é de “deslegitimar”, duvidar ou negar a nossa identidade indígena porque estamos na escola, somos alunos, mestres, doutores, professores, médicos, advogados, engenheiros. Isso não ocorre apenas em casos de profissões de “prestígio social”, mas mesmo naquelas profissões que exigem pouca escolaridade e qualificação profissional, a presença de indígenas nesses espaços costuma causar estranheza em pessoas de todas as camadas socioeconômicas da população brasileira. A ideia ainda vigente na sociedade brasileira é de que “índio” deve viver no mato; as populações indígenas que vivem na cidade e estudaram “não são mais índios”.

No artigo intitulado *Por uma crítica indígena da razão antropológica*, Alcida Rita Ramos (2016) levanta uma série de questionamentos que têm vindo à tona no meio acadêmico a partir do ingresso de estudantes indígenas nas Universidades brasileiras pelo sistema de cotas étnico-raciais. De acordo com a autora, “a entrada em cena de intelectuais indígenas leva-nos a questionar algumas práticas antropológicas centenárias” (Ramos, 2016, p.09). Ela conclui: “É de se esperar que os indígenas estudiosos da Antropologia provoquem o surgimento de uma antropologia ecumênica, de modo a renovar e resgatar a disciplina de sua atual letargia” (idem, ibidem).

A primeira questão levantada pela autora diz respeito à mudança de posição do antropólogo branco como o “principal produtor de conhecimento” e o novo papel dos intelectuais indígenas, que, até então, eram os “nossos tradicionais outros” (Ramos, 2016, p.09). Como resultado dessa mudança de posição, ainda muito lenta, mas em marcha, a autora pondera que a Academia e, mais especificamente, a Antropologia, poderiam “injetar sangue novo”, trazendo para o seu campo de conhecimento novos olhares e novas formas de abordar e analisar os fenômenos sociais (idem, p.13).

No artigo *Indígenas antropólogos: desafios e perspectivas*, Gersem Baniwa (2015) levanta a questão da necessidade da “descolonização” da Antropologia pelos antropólogos indígenas, lembrando que os métodos e as teorias antropológicas, em suas origens, são eurocêntricos, racistas, colonialistas, totalitários e hierarquizadores das relações humanas (Baniwa, 2015, p.236). Nesse sentido, o autor afirma que nós, indígenas antropólogos, temos à frente o desafio de elaborar um “processo de construção do fazer antropológico próprio”, seja questionando, rompendo ou desconstruindo ideias, princípios e práticas da Antropologia no “mundo acadêmico dos brancos”. Na análise de Baniwa, um dos principais desafios é enfrentar a “supremacia absoluta do conhecimento científico” que está bem fundamentada numa relação de “saber/poder” em que nós, indígenas, ocupamos um lugar específico na

ordem social, mesmo dentro do ambiente acadêmico. O autor descreve com propriedade um certo sentimento de incômodo que, muitas vezes, eu mesmo experimentei dentro da Universidade:

Percebe-se que os primeiros antropólogos indígenas ensaiam uma apropriação cautelosa dos instrumentos metodológicos e conceituais da disciplina, mas percebe-se também um desencontro de perspectivas epistemológicas entre a racionalidade dos saberes indígenas e a racionalidade dos conhecimentos ditos científicos da antropologia. (Baniwa, 2015, p.242).

Gersem Baniwa toca também numa questão que, a meu ver, é fundamental e na qual encontrei muita identificação como indígena e futuro antropólogo: a “missão política e cultural junto à sua comunidade [...] e a [...] militância antropológica e epistemológica junto ao mundo acadêmico” (Baniwa, 2015, p.242). Boa parte dos estudantes indígenas que ingressam na Universidade trazem consigo uma “missão”: regressar à sua comunidade após a formação e dar sua contribuição à coletividade, através dos conhecimentos adquiridos no mundo dos brancos. Em algumas comunidades indígenas, inclusive na minha própria comunidade, as lideranças debatem sobre a importância de termos advogados, professores, médicos, dentistas e outros profissionais indígenas para que, cada vez mais, sejamos menos dependentes dos conhecimentos e da tutela dos brancos. Em muitos casos, os estudantes são “enviados” à Universidade com essa “missão”: um esforço coletivo para ganharmos maior autonomia para resolver nossas próprias demandas, adquirindo os conhecimentos dos brancos e nos libertando da sua dependência. Isso possibilitará que cada povo indígena, respeitando sua especificidade étnica, histórica e cultural, faça suas próprias escolhas sobre como querem viver e se relacionar – ou não – com o mundo dos brancos.

Em que pesem as particularidades de cada etnia indígena, o projeto de formação de intelectuais indígenas Jiripankó nas escolas e Universidades é parte de uma ação coletiva de que toda a comunidade participa, apoia e incentiva. Não foi à toa a escolha deste tema para a minha dissertação de mestrado; veio também do desejo e da esperança do meu povo de viver num espaço territorial que nos ofereça condições mínimas de sobrevivência física e cultural, direitos que estão consagrados na Constituição Federal Brasileira promulgada em 1988.

No livro *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*, o antropólogo guarani Tônico Benites (2012, p.15) destaca que os estudos realizados pelos próprios indígenas são de grande importância

por fortalecerem a luta pela demarcação de terras e a efetivação dos direitos indígenas, [...] por ampliar o reconhecimento do direito dos indígenas à diferença, sobretudo de ser o próprio indígena capaz de narrar a sua história e compreender a sua cultura [...] e por ser [...] um indicador de soluções possíveis para problemas atuais, colocado assim em uma posição de muita responsabilidade.

Nesse aspecto, o desenvolvimento deste trabalho vai muito além de um desejo pessoal: é produto do apoio e da expectativa dos meus parentes, que não pouparam esforços para me ajudar e me incentivar a seguir em frente. Em diversos momentos em que pensei em desistir, foi pensando nos meus parentes, no futuro do meu povo e na ampliação da demarcação de nossa terra que encontrei forças para dar continuidade.

Ao eleger este tema, quero expressar claramente meu engajamento contra as políticas voltadas aos povos indígenas no Brasil entre 2018 e 2022. No momento em que estou pesquisando e escrevendo este trabalho, estamos vivendo um período da política brasileira extremamente cruel e desumano para com os povos indígenas. Um período marcado por perseguições, ameaças e assassinatos de lideranças indígenas e de seus apoiadores. Com a conivência da Presidência da República², da Funai, do Ministério do Meio Ambiente e da Bancada Ruralista no Congresso Nacional, tem aumentado o número de invasões de terras indígenas em todo o País, inclusive com propostas de mineração em Terras Indígenas. É muito claro o apoio destes órgãos governamentais aos madeireiros, garimpeiros e à implantação de grandes projetos agropecuários, desestabilizando o equilíbrio ambiental de biomas como as Florestas Tropicais, Subtropicais, a Mata Atlântica, o Cerrado, o Pantanal mato-grossense, a Caatinga, entre outros. Nesse sentido, abordar o tema das terras e territorialidades indígenas me parece desafiador, pertinente e relevante num momento histórico particularmente preocupante que estamos vivendo³.

1.3 Da Pesquisa de Campo

A pesquisa de campo me trouxe a possibilidade de olhar meu próprio mundo por outra perspectiva. Às vezes, me perdia na linha-limite entre pesquisador e pesquisado. Em alguns momentos, a pesquisa me machucou – como quando, entrevistando minha mãe, nos abraçamos e choramos juntos, lembrando o passado, ou quando um “interlocutor”, como

² O presidente da República Jair Messias Bolsonaro declarou em campanha, em 2018, que não demarcaria “nem um centímetro a mais para terras indígenas”. Notícia veiculada na página do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) em 22 de abril de 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/nao-negociaremos-um-milimetro-nossas-terras-afirma-cir>. Acesso em: 27 abr. 2022.

³ Quando escrevi as primeiras páginas deste trabalho, estávamos próximos das eleições presidenciais de 2022. Apesar da derrota do presidente Jair Bolsonaro, decidi manter o texto, escrito antes do pleito.

dizem vocês, brancos, confiando nos laços que nos unia como parentes, me revelava detalhes íntimos de sua história de vida. Às vezes, gravando as entrevistas, eu me sentia como um traidor da confiança de quem me via como um parente, mas que eu “deveria ver como interlocutor”, afinal, ali eu “deveria atuar como pesquisador”.

Meu papel como pesquisador-antropólogo em minha própria comunidade foi uma experiência bem distinta dos papéis sociais que exerço cotidianamente como professor, coordenador da escola indígena e religioso que participa ativamente em nossas cerimônias religiosas. É evidente que, sendo da comunidade, tive alguma facilidade de acesso às informações e às pessoas que eu sabia que poderiam contribuir para elucidar questões que me interessavam na pesquisa.

Diferentemente de meus colegas antropólogos brancos, que precisam de “um tempo de adaptação”, que registram em seus diários de campo as suas “aventuras na selva”, as “comidas e bebidas exóticas” que experimentam, a falta de jeito para acompanhar nossas danças rituais e os acessos de tosse no uso do campião, o nosso cachimbo ritual... Nada disso para mim foi “exótico”, porque tudo isso é parte do meu cotidiano. E foi exatamente por ser “familiar” que encontrei algumas dificuldades durante a pesquisa.

Nesses momentos, me lembrava da leitura do capítulo “Observando o familiar”, do livro *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, de Gilberto Velho (1999), no qual o autor discute a questão do distanciamento e da proximidade física e social entre pesquisador e pesquisados. Como recordava ele, a Antropologia se constituiu como um campo específico do conhecimento, por transformar o “exótico” (no caso, nós, os indígenas, outros povos não europeus e grupos sociais minoritários) em “familiares” aos olhos ocidentais (ou branco, ou do mundo acadêmico).

Para isso, descreviam, os brancos, em suas etnografias, os nossos costumes – que, por mais estranhos que pudessem parecer aos olhos deles, possuíam uma “lógica”, “princípios e mecanismos” que organizavam nossas culturas (Velho, 1999, p.128). De algum modo, me vejo no papel inverso desta situação retratada por Gilberto Velho ao tentar tornar “familiar” aos brancos o que representam para nós a terra, os espaços e as territorialidades.

Como argumenta o antropólogo indígena Tuxá Felipe Sotto Maior Cruz (2017), a Antropologia surgiu como disciplina “para produzir interpretações sobre o Outro [e isso] só foi possível graças ao fato de este não ter a sua fala reconhecida como a de alguém que pudesse refletir sobre si mesmo”. E conclui o pesquisador:

Uma dessas mudanças é que hoje nós, que fomos outrora somente objetos de pesquisas, estamos também lendo o que tem sido produzido sobre nós, estamos interessados em acompanhar esse processo e queremos falar sobre nós mesmos, inclusive de dentro da antropologia. (Cruz, 2017, p.100).

Mudando de assunto, gostaria de abordar uma questão específica da etnia Jiripankó e que ocorre entre outros grupos ameríndios: em nossos territórios, possuímos diversos espaços físicos, sociais e simbólicos marcados por fronteiras, exclusões, interdições e segredos. Riachos, cachoeiras, matas, colinas, serras e terreiros são alguns exemplos. Os “segredos”, termo que utilizamos aos nos referir às cerimônias rituais e às entidades sobrenaturais que estão relacionadas a estes locais, jamais podem ser revelados aos brancos. Por princípio ético e respeito às nossas tradições, não revelarei aqui determinados “segredos”.

Lidar com essa particularidade da nossa cultura foi um dos principais desafios para a realização desta pesquisa. Se, por um lado, como membro da comunidade, tenho acesso irrestrito aos espaços rituais e a determinados conhecimentos secretos da esfera do sagrado, por outro lado, como pesquisador, nem tudo o que sei, observo e participo devo revelar. Os limites entre o que pode ser dito, escrito e tornado público são muito tênues. O que é considerado “segredo” para um interlocutor pesquisado pode não ser para outro. Para sair desse impasse, em alguns casos, “filtrei” as informações a partir de minhas próprias convicções do que pode ser revelado.

Durante as entrevistas, os interlocutores assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e deixei claro que o que estava sendo dito estava sendo gravado e seria publicado. Desse modo, creio que consegui me equilibrar bem no limite entre o que pode e não pode ser dito, sem desrespeitar princípios éticos e religiosos que, para mim, são fundamentais.

Como convivemos com brancos nos aldeamentos, com frequência, somos inquiridos sobre “que segredos são esses”. Se revelados, é certa a reprovação social de toda a comunidade, principalmente das autoridades políticas e religiosas, como o cacique, os pajés, os zeladores dos terreiros, curadores e rezadores. Desagrada também às divindades dos Encantados e o mal pode sobrevir em forma de doença ou morte sobre quem revelou o segredo e quem o desvendou.

Devido às limitações éticas que ocorrem em qualquer pesquisa científica, algumas questões que poderiam contribuir para uma compreensão de determinadas temáticas, principalmente no campo da cosmologia e do sagrado e as relações com os conceitos de terra e territorialidades foram tratadas no limite do possível. De qualquer modo, não é minha

intenção relevar “segredos” e não acredito que essa particularidade prejudique ou diminua a importância deste trabalho. Ao contrário, o “segredo”, no contexto da pesquisa, pode ser um elemento a mais no esforço de compreensão da complexidade sociocultural do meu povo.

Nas observações participantes e entrevistas que realizei com parentes do meu núcleo familiar doméstico e do aldeamento Ouricuri, onde vivo, as pessoas demonstravam certa surpresa com as questões que eu lhes propunha durante a pesquisa. Para elas, era evidente que, sendo eu parte da comunidade, seria desnecessário e até mesmo risível ou ridículo terem de me responder perguntas ou contar determinados fatos que eles sabiam ser do meu conhecimento. Expliquei-lhes que, como pesquisador, me interessava o ponto de vista deles sobre tais fatos e acontecimentos; a partir disso, nosso diálogo fluía com tranquilidade. Nessas conversas, surpreendeu-me o fato de que, mesmo fazendo parte de meu próprio povo e grupo familiar, ocupo uma posição social que me permite ter conhecimentos em perspectiva, por ser homem, professor e de uma geração mais jovem. Obviamente, não tenho os conhecimentos dos/as Juncaias, também chamados de mestres e mestras da religião, que são pajés, rezadores/as e curadores/as. Do mesmo modo, não possuo a autoridade política do cacique e das lideranças dos grandes grupos familiares e me interessava conhecer o ponto de vista deles sobre os temas desta pesquisa.

Durante a pesquisa de campo, posso dizer que senti, em algumas situações, um certo “estranhamento” de parte a parte. Embora pertencendo a um mesmo grupo étnico, fui recebido, em alguns aldeamentos, com certa estranheza e desconfiança, enquanto em outros tive melhor acolhimento. Essas observações são importantes de serem registradas aqui, porque desmistificam a ideia, muito presente no senso comum dos brancos, de que formamos uma unidade indistinta e homogênea: “é tudo índio” é uma das expressões que ainda ouvimos por aí. Mesmo dentro de um mesmo grupo étnico, como é o caso dos Jiripankó, temos distintividades internas que são visíveis na própria organização do espaço socioterritorial, na formação e constituição dos aldeamentos e dos agrupamentos familiares, nos usos e sentidos da terra e do território, nas múltiplas formas de nos relacionarmos com o universo exterior não indígena e até mesmo nas diferenças quanto a sistemas de valores, atitudes, comportamentos e práticas cerimoniais. Os aldeamentos formam núcleos com composições étnicas diversas, alguns com maior número de intercassamentos (com brancos e outras etnias indígenas) e outros onde prevalece a endogamia. Não é incomum que surjam divergências entre os aldeamentos e seus grupos familiares, evidenciando que somos múltiplos numa unidade que é dinâmica e em permanente transformação. Como isso, não estou pondo em dúvidas a nossa unidade como povo indígena Jiripankó, apenas pretendo destacar que não

estamos todos submersos num caldo cultural homogêneo. Assim como o Brasil forma uma nação internamente diversa, formamos uma unidade interna na diversidade, produzindo a alteridade que nos distingue dos Outros.

O próprio uso do termo “ponta de rama”, que estudiosos como Arruti (2004), Andrade (2004) e Carvalho e Reesink (2018) nos atribuem para indicar nossas relações históricas e culturais com o “tronco Pankararu” de Brejo dos Padres, não é bem aceito por uma parcela da população. Boa parte dos Jiripankó preferem o termo “semente” ou “rama”, por considerar “ponta de rama” uma denominação pejorativa. Numa conversa com o pajé Elias Bernardo, no aldeamento Ouricuri, em 25 de março de 2022, ele explica que “ponta de rama” é como um “galho” que se “tira e joga fora”. É que, nos rituais de cura, a ponta da rama de uma planta passada no corpo do paciente é descartada, “jogada fora com o mal, as doenças que aquela pessoa tinha”. Sobre o processo de cura com a ponta da rama, diz o pajé Elias Bernardo:

[...] sendo pajé, cuido de muita gente do meu povo, de outro povo e até de branco que me procura. Então, vou a um pé de pinheira, catingueira, pinhão roxo ou aroeira e tiro um galho, uma rama, né? Aquela rama é jogada fora com o mal, as doenças que aquela pessoa tinha. Aquela ponta de rama nunca mais vai se ligar ao seu tronco. Já a semente é diferente, uma semente tem valor, cura, alimenta, não morre fácil. E se for bem cuidada, tira a gente da miséria. Ponta de rama e sementes são diferentes, mesmo se for da mesma planta. Então, não podemos nos sustentar numa ponta de rama, tem que confiar na semente.

No Relatório Antropológico elaborado pela antropóloga Fátima Brito, em 1992, o desconforto em relação ao uso do termo “ponta de rama” ou até mesmo “rama” foi tematizado numa conversa com o cacique Genésio Miranda e o pajé Elias Bernardo. Naquele contexto, eles explicaram que os Jiripankó não são uma “ramificação” dos Pankararu: “seríamos irmãos e não filhos” (Brito, 1992, p.23). No documento, Fátima Brito explica que a recusa em aceitar o termo “ponta de rama” estaria relacionada à cosmologia ou, melhor dizendo, à constituição de um panteão de divindades, os Encantados, exclusivos dos Jiripankó. A antropóloga registra que o cacique Genésio e o pajé Elias contaram que, certa vez, perto de uma cachoeira, no Rio São Francisco (na divisa dos Estados da Bahia e Pernambuco, encoberta em 1988, após a construção da barragem de Itaparica)⁴, os Encantados teriam se revelado aos pajés Jiripankó, anunciando-lhes que seriam “filhos” dos Encantados Pankararu. Assim, tendo os seus próprios Encantados, Genésio e Elias não mais se identificavam como “ramas” Pankararu, embora não negassem a “paternidade” Pankararu de seus Encantados. Sobre essa questão, o

⁴ Na década de 1990, a usina hidrelétrica foi renomeada em homenagem a Luiz Gonzaga, cantor e compositor brasileiro conhecido como o “Rei do Baião” (1912-1989).

falecido cacique Genésio explicou, em entrevista concedida em 13 de setembro de 2020, no aldeamento Ouricuri:

[...] todo mundo sabe que as famílias mais velhas vieram de Pankararu, das bandas de lá, uns do Brejo, outros da Tapera. A família de Elias mesmo é da Tapera, já meu avô Quintino era do Espinheiro ali perto da Serrinha, então o centro da aldeia é o Brejo. Mas são muitas malocas, são um povo só, igual a nós aqui, um povo só, mas em muitas aldeias espalhadas, tudo bem. Mas o que muita gente não sabe é que, quando viemos para cá, recebemos todo o apoio deles, mas nunca pudemos dizer que era uma aldeia com o mesmo nome deles, e isso foi sustentado até em Brasília. Quando [o pajé] Elias e eu fomos lá para reconhecer a comunidade [os Pankararu], disseram que apoiavam a nossa luta, mas não podíamos usar o nome do povo deles no registro. Então, fizemos uma busca no nome original dos povos antigos que viveram lá e encontramos Geritacó, e eles não puderam dizer e nem fazer nada, é nosso de direito, assim como Jiripankó. E a prova está aí, nas atitudes deles em querer mandar no que é nosso, interferir no nosso ritual, na nossa comunidade. Olhe, os cabeças mais velhos [chefes/líderes] de Pankararu que apoiaram os Jiripankó já se acabaram e eu daqui a pouco também estou indo. E eles, sim, tinham consciência que Pankararu é um ajuntamento num povo só, e não o pai ou mãe de ninguém, por isso que eu digo que não sou rama, sou semente; essa, sim, tem resistência. Os meus antigos vierem de lá, mas você acha que, se eles não tivessem guardado os segredos que só uma semente tem, nós estávamos aqui? Acredito que não.

Sentir-se “semente”, sob essa perspectiva, é conceber a pessoa e a coletividade Jiripankó como a guardiã dos saberes do meu povo. A semente guarda dentro de si toda a potência de ser árvore, dar frutos e gerar novas sementes que se multiplicarão; diferentemente da rama ou da ramificação, que denota, simbolicamente, um vínculo, um prolongamento dos Pankararu como se fôssemos uma “extensão” deles no Sertão alagoano. E não é assim que nós nos reconhecemos.

Ainda que consideremos nossa distintividade étnica em relação aos nossos parentes, os grupos familiares que aqui se fixaram são como a “semente crioula” (termo que utilizamos para as sementes das plantas nativas) que foram transplantadas e readaptadas às condições socioterritoriais no bioma Caatinga do Sertão alagoano. Com a mesma força das “sementes crioulas” que crescem forte na aridez do Sertão, gerando frutos e novas árvores, o meu povo foi resistindo aos conflitos com posseiros e “coronéis” e se espalhando pelas serras e planícies da Caatinga. Aqui é o nosso lugar.

Para tornar mais assertiva a minha presença na pesquisa como indígena e pesquisador, apresento, abaixo, uma pequena biografia, menos com o intuito de me apresentar ao leitor e contar minha vida e mais para evidenciar de onde vem essa voz que vos fala. É uma voz que vem de um membro do povo Jiripankó que, junto com outras vozes, tenta trazer alguma compreensão possível de um ponto de vista de quem sempre foi objeto e que agora quer seu lugar de sujeito.

1.4 De Objeto a Sujeito: o Indígena Jiripankó e o Antropólogo

Falar sobre o meu lugar nesta pesquisa é uma tarefa bastante desafiadora, uma vez que sou parte diretamente interessada e sujeito desse processo. Assim, para tornar mais transparente a minha posição de pesquisador indígena em sua própria comunidade, se faz necessária uma contextualização. Penso que é importante começar situando e expondo a minha trajetória, no esforço de desconstruir a visão assimétrica (e, muitas vezes, preconceituosa) de quando éramos chamados de “selvagens” e “primitivos” pelos “pais fundadores da Antropologia”. Neste trabalho, vejo a possibilidade de apresentar, sob nossa própria perspectiva, a nossa visão de mundo na condição de sujeito, não de objeto de pesquisa.

Meu nome, no registro de nascimento, é Cícero Pereira dos Santos, Cicinho para os meus parentes e amigos e Cícero Jiripankó no mundo dos brancos, na lida com agentes e agências aliadas ou refratárias à nossa luta pela ampliação de nossa terra. Nasci em 21 de janeiro de 1979, no aldeamento Ouricuri, ponto central do nosso território. Sou o filho mais velho de três irmãos do terceiro casamento do meu pai e o segundo neto mais velho dos meus avós maternos. Tive mais três irmãos por parte de pai, com mulheres não indígenas que não residem no aldeamento, com os quais não mantenho contato. A minha mãe, Cilene, pertence ao grupo familiar dos Cristove, originário da Tapera, em Brejo dos Padres. Foi com sua mãe, minha avó, Alice, falecida, que aprendi, ainda menino, os primeiros passos do Toré, a Puxada do Cipó, a Flechada do Imbu, a Queima do Cansação e tantos outros rituais que ainda hoje celebramos.

Meu pai, Jovino, nasceu na Serrinha dos Caboclos, no Brejo dos Padres, e pertence ao grupo familiar dos Pebas, fundado pela minha bisavó, Virginia Peba, e minha avó, Maria Peba. Ainda criança, a família de meu pai migrou para o aldeamento do Ouricuri, onde formamos nosso grupo familiar. Mesmo distantes, mantemos, ainda hoje, relações com nossos parentes no Brejo dos Padres, por meio de visitas, convites para festas e cerimônias rituais, pagar promessas ou participar dos mutirões de plantio da mandioca, cata da manga e castanha de caju.

Fui criado, desde menino, nas Matas da Caatinga e nos caminhos das serras, brincando e aprendendo nas caçadas de aratacas para pegar preá (*Cavia aperea*); nas pescarias no Rio Moxotó e nos riachos temporários que secam no verão e enchem no inverno (chuva); nas coletas de umbu (*Spondias tuberosa*), quixaba (*Sideroxylon obtusifolium*) e pitomba (*Talisia esculenta*); nos jogos de bola de saco na chuva. Nos terreiros do Ouricuri, aprendi, desde

muito pequeno, quando mal conseguia andar sozinho, os primeiros passos do Toré. Cresci nos “porós” (casas de taipa nos terreiros), onde as crianças se iniciam no “retiro” para aprender com os mais velhos os segredos dos Encantados. Sob o luar, no entorno de uma fogueira, ríamos e nos assustávamos, ouvindo as estórias de assombração nas rodas de conversa com os mais velhos.

Comecei a estudar aos sete anos, mesmo sendo desaconselhado pelas minhas avós, que diziam que escola era coisa de branco, “só prestava para acabar com os índios, ensinando coisa contra a gente, contra a nossa cultura”, e argumentavam com veemência: “escola não enche bucho”. Elas tinham razão; naquele tempo, as escolas eram, de fato, “coisa de branco”, ensinavam “a cultura do branco” e estimulavam preconceitos e estereótipos sobre os povos indígenas. Essa memória da escola como “espaço inimigo” a ser evitado ainda está viva entre os mais velhos. Não sem razão, porque eles próprios vivenciaram essas experiências e desistiam de estudar por não encontrarem um ambiente acolhedor e identificado com suas realidades. Hoje, com escolas e professores indígenas nos aldeamentos, esse cenário vem, aos poucos, se modificando. No entanto, ainda estamos muito longe de termos todas as garantias constitucionais pelas quais arduamente lutamos na promulgação da Constituição de 1988.

Ainda hoje, quando estudamos nas escolas de ensinos Fundamental e Médio na cidade, somos chacota quando revelamos nossa identidade étnica, motivo por que alguns alunos preferem não a revelar publicamente e outros desistem da escola. Por essas razões, foi um desafio para mim ser professor na escola indígena e, mais ainda, fazer mestrado numa “Universidade de brancos”. No meu caso particular, sou liderança local e, como tal, devo servir de exemplo em minha comunidade. Aos poucos, nós, professores indígenas, vimos desconstruindo a ideia de escola como “lugar de branco”. É uma tarefa difícil, ao mesmo tempo prazerosa, quando percebemos que os estudantes e seus pais entendem que a nossa escola é “diferenciada”, é um ambiente acolhedor com a que se identificam. Confesso que, mesmo sendo professor indígena e reconhecendo a importância da escola em nossa vida, hoje, sempre reflito sobre o meu papel e o papel da escola indígena. Mas este é um tema que não cabe aqui e merece ser aprofundado em outra oportunidade.

Voltando à minha história de vida: cresci na década de 1980, período marcante de luta pela terra, de acirramento dos conflitos com posseiros, ameaças e violências. Foi nessa época que nossas lideranças se organizaram para reivindicar a demarcação e o nosso reconhecimento como povo indígena. A aliança com outros povos indígenas e o apoio de organizações não governamentais de defesa dos povos indígenas, como o Cimi, e de pesquisadores ligados à Universidades foram importantes para as nossas conquistas. Cresci

numa terra invadida, grilada, num ambiente de medo e insegurança. O perigo nos rondava nos aldeamentos, sob ameaça de morte e invasão, e, quando andávamos na cidade, lembro-me dos olhares e comentários dos brancos, que nos chamavam de “tomadores de terra”, argumentando que “não éramos índios de verdade”. Meus pais e outros adultos evitavam andar na cidade com colares ou outros adereços que pudessem identificá-los como indígenas, pois havia o perigo de agressões e xingamentos.

Desde os sete anos de idade, eu já trabalhava com minha família e outros parentes nas fazendas da região. Conduzíamos manadas de ovinos e caprinos para as regiões de serra de terras mais úmidas, cobertas de pastagens, ou cortávamos palma (*Opuntia cochenillifera*), uma espécie de cactácea espinhosa, para alimentar os animais nos períodos de seca. Os espinhos da palma deixavam nossas mãos sangrando e, ao final da tarde, conduzíamos os animais aos currais. Trabalhávamos para os próprios invasores de nossas terras, os fazendeiros e os posseiros, em sistemas de exploração da força de trabalho análogos à escravidão: como boias-frias, diaristas, por empreitada (ou impeleitada, com é regionalmente denominado)⁵ ou por arrendamento, quando “alugávamos” nossas terras aos invasores.

Alternando escola e trabalho, aos sete anos, meus pais me matricularam na Escola Municipal Padre Epifânio Moura (atual Escola Municipal de Ouricuri), localizada no aldeamento do Ouricuri, a pouco mais de 500 metros da casa deles. Como nossas terras ainda não eram demarcadas e vivíamos tensões e conflitos com posseiros, a escola era uma “escola de brancos” dentro de uma área indígena. Os professores, brancos, eram indicados pelo poder político dos coronéis da região e uma parcela dos alunos eram os filhos dos invasores. Por esse motivo, enfrentei preconceitos, desdém e diversas formas de exclusão nas atividades da escola, por me identificar como indígena.

Em 1992, aos 13 anos, houve um período prolongado de seca na região e parte do meu grupo familiar teve que se mudar para a Volta do Moxotó, próximo ao município de Jatobá (Pernambuco), às margens da represa de Itaparica. Como as terras eram úmidas, ofereciam melhores condições de sobrevivência às famílias que estavam passando dificuldades para se alimentar e obter água.

No depoimento da minha mãe, a seguir, ficam evidentes a importância do grupo familiar e das relações de parentesco como suporte nos momentos de dificuldade e, ao mesmo tempo, sua tristeza em deixar seus parentes próximos, como sua mãe e irmãs. As dificuldades de viver no Semiárido tornam os grupos familiares fundamentais na manutenção de laços de

⁵ Empreitada ou “impeleitada” é um sistema de trabalho em que o proprietário da terra contrata temporariamente o trabalhador, negocia o valor do pagamento e o paga na finalização do trabalho.

solidariedade e de reciprocidade. Nos períodos prolongados de seca, são as trocas e partilhas de alimento e água que fazem com que consigamos nos manter todos alimentados. As trocas alimentares circulam no interior dos grupos familiares, de modo que temos uma distribuição que permite que todos os membros do grupo tenham acesso à alimentação básica.

[...] seu pai teve a ideia de ir para a Volta do Moxotó, eu não queria muito ir. Não queria sair de perto de mãe, nem das minhas irmãs. Mas compadre Donile [já falecido] e comadre Vanda foram. Outros primos nossos já estavam lá. Era Damião, Severa, compadre Zé e comadre Maria de madrinha Antônia. Aí, Du, um amigo nosso, comprou uma casa lá com um pedacinho de terra na beira do rio, inventaram de fazer uma canoa, pronto! [risos]. Seu pai endoidou. Sabe como ele é por pescaria. E também lá mora uma filha dele de outros “rolos” [risos], aí eu fui, desconfiada, mas fui. Mas não gostei muito, não. Demorei a me acostumar e, às vezes, eu chorava.

Casa dos outros é ruim. Me dava bem com a filha do seu pai, mas não parava de pensar na minha mãe e nos meus irmãos, a Volta do Moxotó nem é longe daqui, mas para mim era o fim do mundo. Aquele povo [brancos] que vivia do rio, pescava camarão, peixe [para comercialização], mas não era para nós. Seu pai ia pescar, mas só dava para comer. A gente passou necessidade e, muitas vezes, pedi ajuda à minha mãe. Aumentava ainda mais a vontade de voltar para casa com vocês [chora]. [...] lembro que um irmão do genro do teu pai, eles têm umas terras lá com rede de luz, longe da Volta do Moxotó, aí choveu, deu uma trovoadá forte, ficou tudo verdinho. Eu morava na casa de Du, vizinha, meia parede com a dele de Zé Anum e Cida, eram pessoas boas. Um dia, vi eles saírem cedinho para a roça, tomei coragem e pedi um pedacinho de terra para plantar feijão de corda. Eles ficaram foi assustado [risos], as mulheres daquele lugar eram poucas que queriam trabalhar. Oxente! Plantei a rocinha pertinho dos pés de muricizeiro, deu foi boa. Tirei meus filhos [da pesca] do rio. Não gostava de pescar, pegar camarão... Essas coisas, meu negócio é a roça. [...] eu morria de vergonha quando meu povo ia visitar a gente e só tinha farinha, peixe e camarão [risos], mas tava todo mundo ruim de condições, eles já iam lá buscar o que não tinha aqui no Ouricuri, a gente trocava. Depois da roça, oxente, acabou tempo ruim [risos], o rio era só para uma ocasião ou outra. A gente vendia um feijão de corda, um andu, e ia se virando, mas eu queria mesmo era voltar para casa. Melhorou para todo mundo. Até quem mora na beira da água, não sabendo viver, passa fome. Vi muita gente nessa situação, mas era porque tinha preguiça. Mas Deus e os fio da Mãe de Deus mandaram chuva para cuidar de vocês, de nós tudo. (Cilene Maria Jesus dos Santos, 65 anos, 2023).

Aquele período vivido na Volta do Moxotó é visto por minha mãe como difícil, devido ao distanciamento de seu grupo familiar de origem. No entanto, ela reconhece que foi entre os parentes do grupo familiar de meu pai que pudemos encontrar abrigo e condições de pescar peixe e camarão no rio para nos alimentar, e até uma roça de feijão ela própria cultivou, para complementar nossa alimentação. No entanto, assim que as chuvas de inverno chegaram, ela insistiu com meu pai para voltar com nossa família ao Ouricuri. Embora estando entre parentes, minha mãe se sentia “estranha”, porque não era o seu grupo familiar de origem. Apesar de encontrar acolhimento no grupo familiar de meu pai, na Volta do Moxotó, minha mãe sentia falta do seu grupo familiar de origem, que ficou no Ouricuri. Mesmo considerando

“todos parentes”, os grupos familiares formam unidades quase independentes umas das outras, razão pela qual existem aldeamentos diferentes para cada grupo familiar⁶.

Após retornarmos ao Ouricuri, em 1996, soube, por uma amiga de infância, da existência de um curso presencial de aceleração do Telecurso 2000, Educação de Jovens e Adultos Modular (Ejam), oferecido pela Fundação Roberto Marinho em regime presencial, na cidade de Pariconha (AL), em parceria com a prefeitura. Em 1999, concluí o Ensino Fundamental e, em seguida, me inscrevi no programa Ejamd/BA Educação de Jovens e Adultos de Ensino Médio da Bahia, na cidade de Paulo Afonso, no Centro Educacional Luiz Viana Filho (CELVF). Concluí o Ensino Médio em 2001.

A conclusão dos estudos me auxiliou a tomar consciência do meu lugar no mundo e na minha comunidade, da minha identidade indígena e da importância de termos nossos direitos constitucionais respeitados, prioritariamente, o direito à nossa terra⁷. Quando eu tinha 17 anos, o saudoso cacique Genésio Miranda da Silva reuniu um grupo de jovens e nos convocou para participar do Curso de Capacitação de Novas Lideranças que ele próprio organizou. Sua intenção era a formação política de novas lideranças indígenas e preparar as gerações futuras para os novos desafios, uma preocupação que lhe acompanhou até sua morte.

No planejamento do curso, ficou acordado que cada aldeia enviaria dois jovens para participar de cursos de formação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que já desenvolvia um trabalho de conscientização política em nossas aldeias. Inicialmente, meus

⁶ Entre nós, não existem regras rígidas de casamento entre grupos locais. Podem ocorrer casamentos dentro do mesmo grande grupo familiar ou casamentos entre pessoas de grupos familiares diferentes. Quanto ao local de residência dos cônjuges, a uxorilocalidade ou virilocalidade depende do arranjo entre os cônjuges e seus grupos familiares. É comum que esposas que vivem no grupo familiar de seu esposo façam visita frequentes ao seu grupo familiar de origem, e o mesmo ocorre com o marido. Tanto a esposa como o marido podem “botar roça” nas terras de seu grupo familiar de origem ou na terra de seus sogros. Esse modelo matrimonial permite que os grupos familiares mantenham entre si relações de ajuda mútua de tal modo que, em caso de morte ou separação conjugal, as esposas, os maridos e os filhos terão a proteção e o cuidado dos parentes dos dois grupos familiares. Ao deixar seu grupo de origem para se unir, pelo casamento, a outro grupo, a esposa ou o marido passam a colaborar com os parentes do grupo familiar onde fixaram residência. Assim, o marido passa a colaborar com seus sogros e cunhados em diversas atividades de trabalho: construção de casas, cercados e currais e cuidados com os animais de criação, como ovinos e caprinos. As mulheres Jiripankó assumem muitas responsabilidades na vida cotidiana. Além de cuidar dos membros de sua família nuclear (marido e filhos), colaboram também em tarefas domésticas na casa de seus pais ou sogros, principalmente quando estão idosos ou doentes. Nos períodos de seca ou para aumentar o nível de renda da família, os maridos buscam empregos nas fazendas da região ou são recrutados pelos “gatos”, agenciadores que levam trabalhadores para o trabalho na lavoura em outros Estados do Brasil. Sem os maridos por longos meses do ano, as esposas ficam responsáveis, junto com seus filhos e filhas mais velhos/as, pelo cuidado da roça e dos animais.

⁷ A Constituição Federal promulgada em 1988 define as terras indígenas para além do seu potencial de produção econômica, conforme previsto no art. 231, § 1º: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. [...] § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (Brasil, 1988).

pais não gostaram muito da ideia, porque temiam pela minha vida, em decorrência da perseguição e das ameaças que sofríamos por parte de políticos, fazendeiros, posseiros e grileiros.

A participação nesses cursos me inseriu numa rede de articulação política e me colocou em contato com diversos parentes de outras etnias que viviam situações semelhantes e piores que a nossa em termos de violação de direitos. A partir dessas discussões, foi criada, em 1995, a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime). Foi assim que tive contato com lideranças históricas, como a saudosa Maninha Xukuru-Kariri, de Palmeira dos Índios/Alagoas; Gileno Xokó/Porto da Folha/Sergipe; José Bonifácio (Facôa)/Kariri-Xokó/Porto Real do Colégio/Alagoas e meus parentes: o cacique Genésio Miranda, o pajé Elias Bernardo e meu amigo Agamenon Nascimento.

Apesar das ameaças que eu e outras lideranças sofremos naquele período e ainda nos dias de hoje, permaneço como liderança há 28 anos e não desistirei da promessa que fizemos ao cacique Genésio, de que iríamos lutar para ampliar a demarcação de nossas terras e exigir nossos direitos constitucionais.

Entre 2003 e 2007, fui trabalhar como monitor contratado pela Secretaria de Estado de Educação (Seduc/AL) numa escola no aldeamento de Poço d'Areia, aproximadamente 12 km do Rio Moxotó. Ali, reside parte do grupo familiar dos Cristove, a quem pertence a minha mãe. A comunidade não tinha escola e funcionava na sala da casa de João Domingos, primo de minha mãe. Em 2009, depois de muitas reuniões na Secretaria de Educação do Estado, foi construída uma pequena escola, com uma sala de aula, dois banheiros, uma cozinha e uma sala da diretoria. Com apenas uma sala de aula, trabalhei como professor multissérie (junção de primeira a quarta séries do Ensino Fundamental na mesma sala, sob minha orientação).

De 2003 a 2009, cheguei a ficar até cinco meses sem receber salário. Para não deixar os alunos sem aulas, sem dinheiro para pagar transporte e alimentação, recebi o apoio de pessoas dos grupos familiares de meu pai e de minha mãe que residiam ali. João Domingos e Joana Gomes dos Prazeres, primos do meu pai, e João, primo da minha avó materna e outros membros da família Cristove foram, naquele período, a “minha família”, porque me deram abrigo e me alimentaram para que a escola continuasse em funcionamento. Mais uma mostra da força e da união dos grupos familiares para encontrar soluções em meio a tantas dificuldades⁸.

⁸ Até hoje, após 24 anos, o Governo do Estado de Alagoas não cumpriu a Resolução nº 3/99 do Conselho Nacional de Educação da (publicada no *Diário Oficial da União* em 17/11/1999), que garante a formação específica para professores indígenas, bem como a regularização da situação profissional desses professores,

Em 2017, a escola foi, repentinamente, fechada e seu nome foi alterado, recebendo o nome do conhecido posseiro e grileiro João Correia de Souza. As terras do Poço d'Areia são parte da área que reivindicamos e o grileiro João Correia de Souza e seus filhos, com o apoio de sindicatos de produtores rurais da região, invadiram, lotearam e venderam boa parte daquelas terras. Sabemos que o fechamento da escola e a mudança de nome, sem que fôssemos consultados, é parte de uma estratégia das elites de proprietários rurais locais para garantir sua posse e amedrontar os grupos familiares que ali residem.

Os problemas com a efetivação da educação escolar indígena em nossa comunidade têm se agravado nos últimos anos. Desde o início do ano de 2023, a Secretaria de Educação do Estado de Alagoas e a Secretaria de Educação do Município de Pariconha deixaram de contratar professores. Para contornar o problema, buscamos parceria com os parentes Pankararu e estamos enviando nossos alunos para as escolas Apinajé e Princesa Isabel, localizadas no aldeamento da Carrapateira, em área Pankararu. Apesar das dificuldades, de atrasos salariais, baixa remuneração e contratos temporários, consegui, com meu trabalho de professor/monitor escolar, contribuir financeiramente com minha família e tirar meus pais do trabalho de diarista nas fazendas da região e do corte da cana na Zona Sul do Estado de Alagoas. Assim, eles puderam se dedicar mais aos trabalhos na nossa pequena roça.

Em 2006, iniciei o curso de Letras/Português numa faculdade particular na cidade de Água Branca, Alagoas. Mas acabei abandonando o curso no 5º período (eram seis períodos ao todo), pois não tinha condições de continuar pagando as mensalidades e, ao mesmo tempo, ajudar financeiramente meus pais. Seria muito decepcionante para mim vê-los trabalhando outra vez nas fazendas dos nossos invasores.

Em 2009, fui aprovado como professor de Língua Portuguesa no Processo Seletivo Simplificado (PSS) de Educação Escolar Indígena da Seduc/AL. Em 2010, a Universidade Estadual de Alagoas (Uneal) implantou o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (Clind) gratuito, em convênio com a Secadi/MEC. Por meio de vestibular específico, consegui ingressar no Curso para a Formação de Professores Indígenas, para trabalhar exclusivamente nas escolas indígenas. Inicialmente, me inscrevi para o curso de Pedagogia; posteriormente, optei pelo curso de História, concluído em 2015.

criando uma carreira própria para o magistério indígena e realizando concurso público diferenciado para ingresso nessa carreira. Sem a aplicação da Resolução, nós, professores indígenas de Alagoas, dependemos de contratos temporários de trabalho. Em muitos municípios, as contratações se tornaram moeda de troca no jogo político das campanhas eleitorais.

Como professor de História, trabalhei por quatro anos com contrato temporário na Escola Indígena José Carapina. Em 2019, fui remanejado para a coordenação da escola, onde atuo até o momento.

No ano 2018, me inscrevi para as provas de mestrado no Programa de Pós- Graduação em Antropologia (PPGAS/Ufal), mas não fui aprovado. Naquele momento, eu não me sentia bem preparado para a realização das provas, devido às minhas atividades de coordenação na escola, que tomavam boa parte do meu tempo. Além disso, foi um período intenso de participação política em diversas reuniões na luta pela ampliação de nossa demarcação. Por fim, dias antes das provas fui acometido por problemas cardiovasculares, exigindo intervenção médica. Em 2020, através do sistema de cotas implantadas para estudantes indígenas no PPGAS, consegui ser aprovado. Feliz com a aprovação, não imaginei os tantos desafios que me aguardavam para chegar até aqui.

Fui vivendo momentos de intenso prazer e alegria intercalados de insegurança quanto à conclusão desta tarefa que, finalmente, pude concluir. A força que me fez persistir nesta tarefa é a mesma que chamou a minha mãe de volta para casa quando, fugindo da seca, fomos viver às margens do Rio Moxotó; a mesma que me fez persistir como professor na escola do Poço d'Areia, sem salário, mas carinhosamente abraçado pelos meus parentes; a mesma que me encheu de insubordinação para lutar junto com as lideranças, correndo risco de ser assassinado, como tantos outros o foram; a mesma força potente dos Encantados, a quem recorri e que vieram ao meu socorro quando o desespero e o desânimo tomavam conta de mim. Lidar com os “prazos de defesa da dissertação” foi um peso que me acompanhou dia após dia. E, quando eu olhava lá fora e via meus parentes assando milho na fogueira, sob um céu coberto de estrelas, eu me sentia entre duas dimensões temporais: o tempo dos brancos e o tempo do meu povo. Foi nesses entretempos que escrevi esta dissertação.

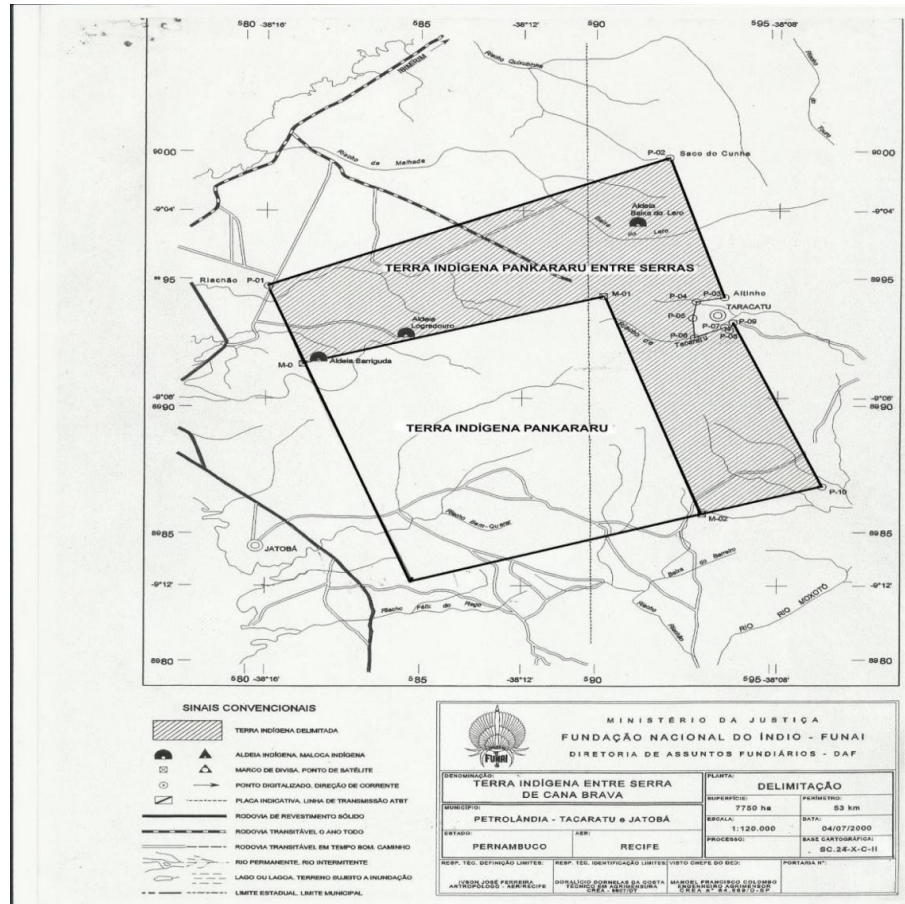
2 ESPALHANDO AS SEMENTES

Ao me referir, aqui, ao território Jiripankó, ou seja, à área onde vivemos, gostaria de deixar claro que este é apenas um pequeno recorte socioespacial específico, inserido numa extensa rede de aldeamentos espalhados por diversas regiões do País. Em outras palavras, o que estou querendo dizer é que a nossa noção de território é muito mais ampla do que a área que ocupamos aqui na TI. Como recordou o pajé Elias Bernardo, se referindo à falecida Mestra Maria Chulé, uma importante líder espiritual Pankararu que o iniciou na “ciência” ou “conhecimento” de nossas tradições religiosas: “a nossa casa, a nossa terra, é onde tem os nossos parentes”. Essa noção nos remete ao argumento de Viveiros de Castro (2007, p.47): “a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo, ao contrário, ser dispersa e descontínua”. Ou seja, a territorialidade e o parentesco são dimensões indissociáveis, independentemente das distâncias geográficas que nos separam.

O Brejo dos Padres sempre foi, desde sua fundação, no século 18, um território artificialmente criado pelos colonizadores e religiosos para abrigar etnias diversas deslocadas de suas áreas de origem. Foi a partir do início do século 19, com a intensificação das invasões de posseiros e fazendeiros em Brejo dos Padres, que surgiram as primeiras “ramas” ou “sementes” do “Tronco Pankararu” – que, forçadas pela violência das invasões, se deslocaram em busca de novos espaços de assentamento. Deste modo, constituíram suas próprias identidades étnico-territoriais, formando uma extensa rede socioterritorial espalhada em diferentes Estados do Brasil.

Como foi dito na Introdução, os deslocamentos, a dispersão e a constituição de grupos familiares ameríndios são parte da nossa própria organização social e do modo como vivenciamos e concebemos a terra e o território. Evidentemente, com a conquista dos colonizadores portugueses no século 16, os deslocamentos espaciais passaram a ter uma outra dinâmica: desta vez, foram movimentos forçados, as chamadas “correrias”, invasões e desterritorializações que nos obrigavam a buscar refúgio longe dos conquistadores e a desenvolver políticas de contato com os brancos. Neste contexto, o surgimento do termo “Tronco Pankararu” e suas diversas “ramas” ou “sementes” é um exemplo emblemático de como nossos parentes conseguem se reestruturar e ressignificar seus espaços físicos, sociais e simbólicos em situações sociais complexas de violência e usurpação.

Mapa 1 - Território da antiga Missão Religiosa de Brejo dos Padres (atualmente, dividida nas Terras Indígenas Pankararu e Entre Serras)



Fonte: Fundação Nacional dos Povos Indígenas, 2000.

Carlos Estevão de Oliveira (1942), já na década de 1930, descrevia os circuitos de trocas materiais e simbólicas entre as diversas ramas Pankararu e grupos que se localizam às margens do Rio São Francisco, entre os Estados de Alagoas, Pernambuco e Bahia. Nestes circuitos, são citados os “índios de Rodela” (atuais Tuxá), na Bahia; os Fulniô e Kambiwá, de Pernambuco, e grupos Pankararu. Autores como Batalha (2017) ponderaram que a construção de diversas barragens hidrelétricas no Rio São Francisco, nas últimas décadas, tem causado grande impacto ambiental na região, atingindo diretamente as terras indígenas próximas aos municípios de Petrolândia, Itacuruba, Floresta e Belém do São Francisco, no Estado de Pernambuco, e Rodelas, Glória e Chorrochó, no Estado da Bahia. Para o autor, a inundação de grandes porções de terras para a construção das hidrelétricas é um fator importante na dispersão de diversos grupos indígenas para outras áreas, além de dificultar os contatos sociais que eles mantinham no passado.

Mapa 2 - Municípios de Tacarutu (Pernambuco) e Pariconha (Alagoas)

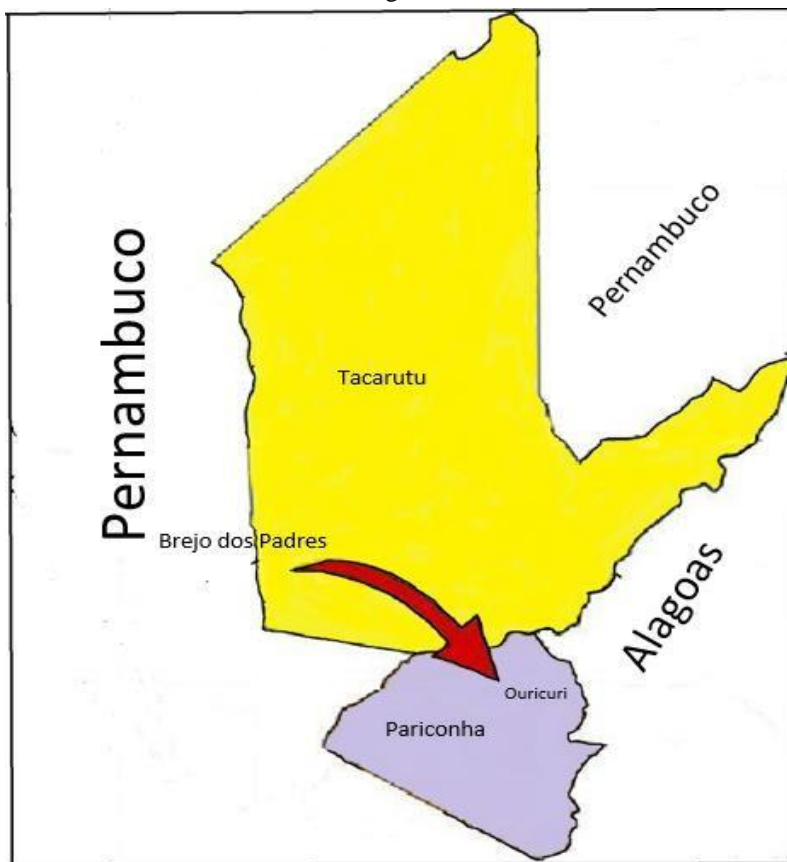


Fonte: Elaboração de Claudemir Cândido da Silva, 2022.

Apesar da dispersão física e espacial que vivenciamos hoje em relação aos nossos parentes de tronco e de ramas, com muita frequência, nos deslocamos para diversas regiões do País: são viagens para visitar os parentes, participar de festas e rituais sagrados, convites para festas de casamento, batizados, para cuidar de um parente doente, auxiliar uma parente que acabou de ter um filho ou participar dos rituais funerários de um parente falecido. Organizamos torneios de futebol e mutirões para a construção de casas, plantações e colheitas; ajudamos e abrigamos um parente que vem de longe e que esteja passando por alguma dificuldade. Em tempo de fartura ou em tempo de escassez, o tronco e as ramas constituem uma extensa rede de solidariedade e de reciprocidade onde circulam pessoas, alimentos, objetos, rituais, artesanatos, afetos e, como diz o pajé Elias Bernardo, circulam também “a força e a bênção dos Encantados”, que nos mantêm unidos como o tronco e as ramas de uma árvore.

Hoje, com a internet, as redes sociais e os aplicativos de mensagens, nossa comunicação se tornou mais simples e frequente, facilitando trocas de informações, notícias de parentes, divulgação de convites para festas e rituais e maior agilidade nas articulações políticas, principalmente no que diz respeito às reivindicações territoriais de nossos parentes de outras etnias.

Mapa 3 - Rota principal da diáspora Pankararu em direção ao Sertão alagoano



Fonte: Elaboração de Claudemir Cândido da Silva, 2023.

Criamos, inclusive uma “espaço territorial virtual” por meio de diversas páginas em redes sociais como Facebook, Instagram e Twiter. A mais conhecida é a “Comunidade Povo Pankararu” com mais de 18 mil seguidores onde frequentemente trocamos informações e notícias de parentes em diversas partes do País.

Os pesquisadores ainda não deram a atenção devida a esses deslocamentos espaciais, às dinâmicas de mobilidade e movimento, ao modo como esses grupos ou ramas se constituem e criam suas próprias identidades étnicas sem romper com seu tronco de origem. Pouco se sabe como esses grupos se estabelecem nesses novos contextos e espaços socioterritoriais e como mantêm-se unidos numa rede por se movimentarem.

2.1 Pontos e Redes

Apresento, a seguir, uma espécie de retrato atual dos aldeamentos das ramas ou sementes de origem Pankararu no Brasil e descrevo, de forma breve, cada um dos pontos dessa extensa rede. Esses aldeamentos (ou ramas) se mantêm em fluxos e dinâmicas socioterritoriais em movimento constante, seja por conflitos de terra com posseiros, seja pela própria dinâmica da organização social interna em que se organizam, em grandes grupos de famílias extensas. Tal como ocorre com outros grupos ameríndios, a formação dos grupos familiares tem como suporte material um espaço territorial. Ali, os grupos familiares se juntam, se separam e se reestruturam, formando novos grupos, podendo reivindicar seu próprio espaço territorial e, como no nosso caso, sua distintividade étnica. Em razão dessa fluidez, pode ser que algumas ramas recentemente constituídas não estejam aqui descritas.

Começarei descrevendo as ramas que se constituíram no Sertão alagoano, em local geograficamente mais próximo ao Brejo do Padres, em uma região bem conhecida pelos Pankararu que, em momentos de estiagem prolongada e escassez de alimentos, vinham em busca de trabalho nas fazendas da região. Como foi dito acima, somente no início do século 19, quando a tensão aumentou no Brejo dos Padres, os grupos familiares Pankararu passaram a perambular por aqui em busca de um local para o assentamento de suas famílias.

- a) **Sertão de Alagoas:** as ramas ou sementes do Tronco Pankararu são os Jiripankó, os Kalankó, os Karuazu, os Koiupanká, os Katokinn e, mais recentemente, os Pankararu de Delmiro Gouveia. Todos esses grupos foram formados a partir do deslocamento de grupos familiares Pankararu de Brejo dos Padres, que vieram para trabalhar como empregados na derrubada da Mata da Caatinga para a formação de fazendas de criação de gado, ovinos e caprinos (Vieira, 2010).

É interessante observar que os etnônimos desses grupos têm vínculos com as denominações das diversas etnias que habitavam as terras da antiga missão de Brejo dos Padres. O povo Kalankó, por exemplo, tem seu etnônimo relacionado aos antigos Cacalancó, uma das etnias indígenas que habitavam aquela missão religiosa (Herbetta, 2006). Os aldeamentos Kalankó foram se constituindo à medida que grupos de trabalhadores de Brejo do Padres eram recrutados para o trabalho nas fazendas de ovinos e caprinos de grandes proprietários rurais que os abrigavam, em condições análogas às da escravidão, em galpões ou casebres de taipa. À medida que os trabalhadores foram chegando com suas famílias, se

estabeleceram a, aproximadamente, 15km do município de Água Branca, no Alto Sertão de Alagoas, numa área de serra pouco povoada. Atualmente, possuem uma população estimada em 390 pessoas (cerca de 77 famílias), distribuídas nos aldeamentos de Lajeiro do Couro, Januária, Gregório, Gangorra, Quixabeira e Santa Cruz do Deserto, que, juntos, somam aproximadamente 300 hectares (ISA, 2014). Os Kalankó, assim como os outros povos do Sertão alagoano, obtiveram seu reconhecimento étnico e territorial a partir da década de 1980 e, ainda hoje, aguardam a regularização de suas terras (Herbetta, 2015).

Imagem 1 - Dança do Praiá – aldeia Lajeiro do Couro (Povo Kalankó)



Fonte: Rodrigo Santos Kalankó, 2022.

Imagem 2 - Crianças Kalankó em atividade recreativa



Fonte: Cesmac, 2018. Disponível em: <https://cesmac.edu.br/noticias/gerais/estudantes-de-direito-do-cesmac-participam-de-atividade-com-povo-kalanko>. Acesso em: 03 dez. 2022.

O povo Karuazu vive próximo ao município de Pariconha, no Sertão de Alagoas. A população é de, aproximadamente, 955 pessoas (IBGE, 2010), distribuídas em dois aldeamentos principais: Campinho e Tanque. De acordo com o *Relatório Antropológico de Identificação Étnica do Grupo Karuazu*, produzido pelo antropólogo Ugo Maia Andrade

(2003), as primeiras famílias Pankararu que deram origem aos Karuazu vieram para trabalhar nas fazendas de criação animal da família conhecida como “Panta”, no final do século 19. Segundo o autor, o fazendeiro Pantaleão de Araújo Andrade, conhecido como “Panta”, era um negro que, no século 19, herdou de seu pai, Joaquim José de Andrade, vulgo “Velho Andrade”, parte das terras que este havia adquirido nos arredores da cidade de Água Branca (Andrade, 2003, p.67). Com a expansão das áreas de criação de gado dos “Panta” na região, houve um aumento no recrutamento de trabalhadores “caboclos”, como eram chamados, pelos regionais, os Pankararu que vinham de Brejo dos Padres. Andrade (2003) informa que novas famílias Pankararu foram chegando e se empregando nas fazendas e que o fazendeiro Pantaleão Araújo mantinha boas relações com os grupos familiares recém-chegados. É importante lembrar que o Brejo do Padres era uma missão religiosa que abrigava etnias indígenas diversas e africanos e seus descendentes escravizados fugidos ou libertos que coabitavam dentro de um mesmo espaço territorial (Arruti, 1996, p.32).

Como informa o autor, alguns dos filhos e filhas de Pantaleão teriam se casado com indígenas Pankararu, prática que já ocorria em Brejo dos Padres. Como já havia laços de casamento interétnico entre a família Panta e famílias Pankararu, a formação de um “território Karuazu” foi facilitada pelas uniões conjugais entre os “caboclos dos Brejo dos Padres” e os membros da família Panta,

[...] tecendo uma territorialidade pautada, parcialmente, em recursos e emblemas emprestados dos Pantas, tradicional família de Campinhos, que doaram às famílias caboclas migradas de Brejo dos Padres referências para a construção de uma história local calcada na ocupação de sua nova terra. [...] Mediante as trocas matrimoniais entre os Pantas e os caboclos originários de Brejo dos Padres que chegavam aos arredores de Pariconha, a memória deste segmento negro pôde posteriormente ser absorvida e incorporada àquelas das famílias que viriam a compor o conjunto Karuazu. (Andrade, 2003, p.102).

Imagem 3 - Cantadores e Praiás Karuazu

Fonte: Daniela Oliveira, 2023.

A história dos Karuazu nos mostra que, embora tendo uma mesma origem étnica e territorial, os grupos familiares Pankararu que migraram para o Sertão alagoano constituíram trajetórias históricas e sociais particulares. No caso específico dos Karuazu, as relações matrimoniais mantidas com famílias afrodescendentes foram fundamentais na construção de sua identidade étnica e territorial. Os Karuazu, de algum modo, fizeram um movimento inverso ao que a antropologia clássica chama de “aculturação”, constituindo sua identidade indígena num processo de assimilação de não índios que, com o tempo, passaram a se reconhecer como indígenas.

A Terra Indígena do povo Koiupanká se localiza próximo ao município de Inhapi e conta com, aproximadamente, 700 pessoas (cerca de 200 famílias) organizadas em grandes grupos familiares nos aldeamentos Baixa Fresca, Baixa do Galo e aldeia Roçado. Há, ainda, 309 famílias (IBGE, 2010) vivendo na área urbana de Inhapi e cidades vizinhas.

A história da diáspora das primeiras famílias Pankararu para essa região teria se iniciado em 1883, com a chegada do grupo familiar de Anselmo Bispo de Souza numa área que, naquela época, pertencia ao município de Mata Grande (Oliveira, 2015). Tal como ocorreu com muitas famílias Pankararu que chegaram ao Sertão de Alagoas, os Koiupanká vieram para trabalhar em fazendas de criação de gado bovino, ovino e caprino. Aos poucos, foram trazendo parentes, constituindo grupos familiares e construindo pequenos aglomerados de casas, formando os primeiros aldeamentos dentro das próprias áreas dos fazendeiros. Ao

perceberem o surgimento destes aldeamentos, os coronéis proprietários das fazendas começaram a proibir as práticas rituais e a ameaçar os índios de expulsão. Por essa razão, uma parte da população Koiupanká, expulsa das fazendas, vive, até hoje, na periferia da cidade de Inhapi e em áreas de serras próximas (Lima *et al.*, 2020).

Anselmo Bispo de Souza é reconhecido pelos Koiupanká como a liderança fundadora do primeiro aldeamento, conhecido como aldeia Roçado, e foi a partir desse núcleo inicial que surgiram os outros aldeamentos. Em sua homenagem, a única escola do aldeamento recebe o seu nome.

Imagem 4 - Povo Koiupanká nos 6^{os} Jogos Indígenas na Aldeia Roçado



Fonte: Acervo do povo Koiupanká, 2022.

Jorge Vieira (2010) argumenta, a partir de suas observações e pesquisas de campo, que pode haver “uma relação de identidade cosmológica dos Koiupanká, o ‘dono do terreiro’ (Encantado) com o povo Pankararé, do município de Nova Glória, sertão da Bahia” (Vieira, 2010, p.42). Afirmções como esta indicam a complexidade e as particularidades históricas e culturais nas formações étnica e territorial de cada um dos povos indígenas no Sertão Alagoano. Deixam evidente, também, a existência, no passado (e ainda no presente), de uma extensa rede de relações interétnicas envolvendo povos indígenas do Sertão de Alagoas com povos indígenas de outras regiões do País.

O povo Katokinn vive na cidade de Pariconha. São cerca de 200 famílias numa área periférica do bairro conhecido como Alto de Pariconha. Num estudo realizado por Oliveira e Lima (2018), os autores afirmaram que o principal problema vivenciado pela comunidade é a falta de um espaço territorial adequado para suas práticas rituais e para o plantio de roças que pudessem garantir a sobrevivência física e cultural da população. Por isso, dizem os autores,

as famílias Katokinn “vendem sua força de trabalho no próprio município ou nas regiões circunvizinhas, em alguns casos muitos exercem atividade laboral através do corte da cana na zona da mata alagoana” (Oliveira; Lima, 2018, p.06).

Imagem 5 - Terreiro Katokinn



Fonte: Letícia Valentim, 2023.

Imagem 6 - Terreiro Katokinn com Praiás



Fonte: Letícia Valentim, 2023.

De acordo com Vieira (2010, p.41), a luta pela identificação étnica dos Katokinn teve início em setembro de 2002, liderada por Jovino Henrique da Silva, primeiro cacique Katokinn, pela cacica Nina (Maria das Graças, falecida em 04 de março de 2022) e pelos pajés Avelino e Adelino Aprígio dos Santos, também falecidos. A luta é pelo direito de ocupar um espaço territorial, já que, como são considerados “índios urbanos”, não recebem apoio da Funai, nem dos órgãos responsáveis pela saúde e a educação indígena. Nós, os Jiripankó, temos fortes laços sociais com os Katokinn, principalmente no apoio de suas lutas pelo reconhecimento étnico e territorial.

Sobre o etnônimo Katokinn, Amorim (2003, p.55-56) afirma que foi através de etapas em sonhos que a cacica Nina o recebeu dos Encantados:

[...] Na primeira [etapa], apareceu parte do nome em tábua pintada de branco; na segunda, pedindo orientação aos seus Encantados, Nina solicita confirmação do nome da aldeia que aparece completo noutro sonho; nos sonhos seguintes, recebe a aprovação do “rei” dos índios como a cacica e recebe orientação para fazer seu arco e flecha. E conclui: “índio que é índio carrega seu arco”.

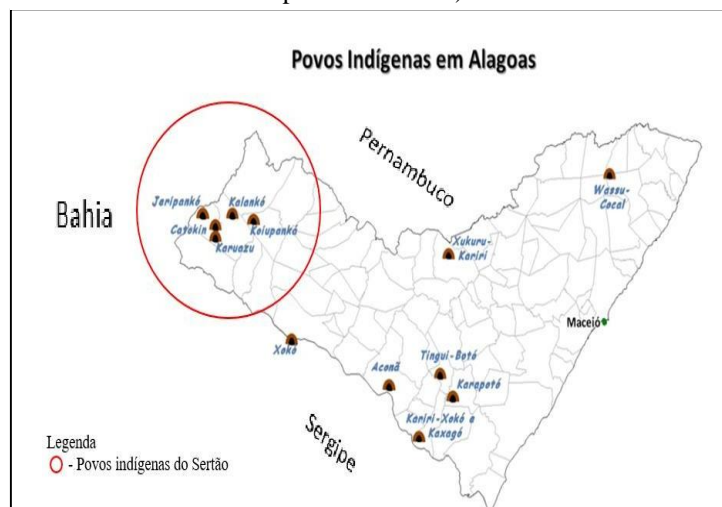
A rama ou semente mais recente que brotou do Tronco Pankararu foi a de um grupo de famílias que, em 2012, se instalou num terreno no bairro Pedra Velha, na periferia do município de Delmiro Gouveia. São originários de Brejo do Padres e se autoidentificam como Pankararu de Delmiro. Constituem um grupo familiar de, aproximadamente, 400 pessoas e estão lutando, com o apoio dos nossos parentes, para ter sua identidade étnica e seu espaço territorial reconhecidos. De acordo com o *Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2014*, publicado pelo Cimi, os Pankararu de Delmiro Gouveia reclamam que a Coordenação Regional Nordeste I da Funai em Alagoas não os reconhece como indígenas Pankararu e, por viverem em área urbana, não lhes presta assistência ou desenvolve políticas públicas de apoio ao grupo. Situações como essa demonstram, mais uma vez, que o conceito de território dos órgãos oficiais é bem diferente do nosso. Mesmo vivendo na cidade, consideramos aquelas famílias como nossos parentes e sua área ocupada como parte do nosso território.

Imagem 7 - Povo Pankararu de Delmiro Gouveia



Fonte: Acervo do povo Pankararu de Delmiro Gouveia, 2014.

Mapa 4 - Povos indígenas em Alagoas (no círculo vermelho, os povos do Sertão)



Fonte: Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).
Arte: Claudemir Cândido da Silva, 2022.

- b) **Estado da Bahia:** as margens do Rio São Francisco (nas divisas dos atuais Estados da Bahia, Alagoas e Pernambuco), a partir da metade do século 17, foram um importante reduto de missões religiosas. De acordo com Oliveira (2016), foram transferidos para os territórios das missões grupos “tapuias” e “cariris”, denominações genéricas dadas pelos colonizadores aos diversos grupos indígenas que ali viviam (Ferraz, 1995). As terras às margens do rio despertaram o interesse dos colonizadores por possuírem áreas férteis e águas perenes em pleno Semiárido. No entanto, na medida em que os missionários e os colonizadores expandiram seus domínios, os antigos territórios indígenas foram se desestruturando e as populações sobreviventes foram reunidas, como trabalhadores agrícolas, nas diversas missões religiosas às margens do rio e em áreas próximas.

As razões para a chegada das primeiras famílias Pankararu de Brejo dos Padres a esta região da Bahia são as mesmas que levaram outras famílias a empreender fuga: a usurpação de suas terras e a violência das invasões. De acordo com Estrela (2001), no início da década de 1920, a família extensa liderada pelo Sr. Apolônio Kinane fundou o aldeamento da Vargem Alegre, um pequeno assentamento em terras devolutas na Serra do Ramalho, numa área de 981 hectares próxima ao município de Muquém do São Francisco.

Em 1948, com a construção da barragem da Hidrelétrica de Paulo Afonso e a inundação de grandes porções de terras, grupos familiares Pankararu desalojados na região de Paulo Afonso, na divisa com Alagoas, se juntaram aos Pankararu e aos Tuxá de Rodelas. Ali,

ficaram conhecidos como Pankararu-Salambaia até o final da década de 1980, passando a se autodenominar Pankaru,

[...] para diferenciar-se do tronco Pankararu de Brejo dos Padres. Segundo o cacique Alfredo José da Silva Pankaru, a mudança se fez necessária porque os órgãos governamentais confundiam as duas comunidades. (Sampaio, 1993, p.07).

A população total está estimada em 108 habitantes, aproximadamente 14 famílias que vivem da agricultura, cultivando milho, mandioca e feijão (Siasi/Funasa, 2010). Suas terras foram demarcadas e homologadas no início dos anos 1990, mas os conflitos fundiários com grileiros e posseiros são frequentes. Segundo Estrela (2001), com a descoberta de minério na Serra do Ramalho, na década de 1950, tiveram início as invasões de empresas mineradoras e alguns grupos familiares, sentindo-se ameaçados, partiram em direção a Goiás (atual Tocantins).

Imagem 8 - Grupo Pankaru dançando Toré (Bahia)



Fonte: Maria Marques. Disponível em: <http://mariamarquesbio.blogspot.com/2013/04/comemorando-o-do-indio-na-aldeia.html>. Acesso em: 03 dez. 2022.

De acordo com informações do Projeto Integrado do Estado da Bahia: Pobreza Rural – Projeto de Combate à Pobreza Rural no Interior da Bahia – Produzir III (2008), parte das 14 famílias vivem na aldeia da Vargem Alegre, na Serra do Ramalho, e outras vivem na Agrovila 19, Projeto de Colonização Serra do Ramalho desenvolvido pelo Incra, onde plantam algodão em forma de cooperativa para indústrias têxteis.

Ainda de acordo com o Projeto Integrado, antes de sua implantação pelo Incra, a

região era de mata, terra fértil para a lavoura e pastos para o gado e atraía populações indígenas e regionais nos períodos prolongados de secas. Após a implantação do projeto do Incra, a vegetação foi derrubada, para dar lugar às agrovilas, incluindo uma área da aldeia da Vargem Alegre. A intenção do Incra era reassentar as populações atingidas pela construção da barragem de Sobradinho e, por essa razão, parte da população Pankaru foi transferida para as agrovilas.

- c) **Norte do Estado de Minas Gerais:** existem poucos documentos sobre a presença de ramos Pankararu em Minas Gerais. As únicas fontes de informação a que pude ter acesso foram o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes), o documentário *A mão do pajé*, produzido Cleonice Pankararu e Geralda Soares na aldeia Pankararu Cinta Vermelha-Jundiba, no município de Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, Norte de Minas Gerais, e o *Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil* (2013), que apresentam informações pouco precisas sobre a história da chegada dos primeiros grupos familiares Pankararu no Norte de Minas. Estima-se que a população atual seja de, aproximadamente, 258 pessoas vivendo na Terra Indígena Pankararu de Araçuaí, próxima à cidade de Corinto. De acordo com as informações do *Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil*, o primeiro grupo familiar vindo de Brejo do Padres foi liderado pelo casal Eugênio Cardoso da Silva e Benvinda Vieira, em 1994. Sem terras para ocupar, eles teriam sido acolhidos pelos Krahô, Xerente, Karajá e Pataxó. Com o crescimento da família de Eugênio e Benvinda e a chegada de novos parentes, o grupo buscou constituir seus próprios aldeamentos em duas áreas no Médio Jequitinhonha: a aldeia Apukaré, em Coronel Murta, e a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, em Araçuaí – esta última, compartilhada com os Pataxó. Ainda de acordo com as informações do *Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil*, essas comunidades estão sendo ameaçadas de expulsão por madeireiros plantadores da monocultura de eucalipto, provocando desmatamento e ameaças de expulsão por pretensos proprietários que teriam comprado a área.

Imagem 9 - Povo Pankararu (aldeia Cinta Vermelha)



Fonte: Jô Pinto, 2018. Disponível em: <https://www.ifnmg.edu.br/noticias-ara/noticias-2018/19025-neabi-do-campus-aracuai-visita-aldeia-cinta-vermelha-em-ciclo-de-formacao>. Acesso em: 20 jan. 2023.

- d) **Estado do Tocantins:** as fontes históricas sobre a chegada das primeiras famílias Pankararu no Tocantins são muito escassas. De acordo com Marques e Demarchi (2020), as primeiras famílias chegaram em 1945, quando o Estado era parte de Goiás. Nas palavras do cacique Genildo, interlocutor dos autores, os Pankararu teriam saído de Pernambuco “[...] expulsos por fazendeiros, que invadiam nossas terras. Tinha muita fome também, por causa da seca, e não tinha emprego, as aldeias estavam passando necessidades” (Marques; Demarchi, 2020, p.315).

Segundo os autores, o primeiro grupo familiar a chegar foi o de Manoel Marcelino Barros, conhecido como Manoel Pankararu, que veio para trabalhar na derrubada da Mata do Cerrado para dar lugar às fazendas de criação de rebanhos bovinos. Manoel Marcelino e seu grupo trabalharam em diversas fazendas e, após décadas de exploração do trabalho em condições semelhantes à escravidão, algumas famílias Pankararu migraram para áreas urbanas na capital Palmas e em pequenas cidades, como Araguaçu, Gurupi, Cariri e Figueirópolis, onde Manoel Marcelino faleceu em 2011. Os autores argumentam que, apesar deste movimento de dispersão, a rama Pankararu de Tocantins nunca perdeu o contato com seus parentes em Brejo do Padres, em Pernambuco. Fazem visitas frequentes em períodos de festas e cerimônias rituais e trazem peças artesanais de Pernambuco para vender nas cidades do Tocantins. Como vivem na cidade e estão à espera da demarcação de suas terras, o cacique

Genildo descreve os sentimentos de saudade, emoção e tristeza por não poderem praticar seus rituais sagrados junto aos seus parentes. Como vivem na cidade, não recebem apoio da Funai, que os considera “índios desaldeados”.

Apesar de viverem em diferentes cidades do Tocantins, os parentes permanecem unidos na luta pela demarcação de suas terras. De acordo com o jornal *Gazeta do Cerrado* de 11 fev. 2020, desde 2001, as lideranças locais vêm se reunindo com a Procuradoria da República e a Funai para agilizar o processo de demarcação numa área próxima aos municípios de Gurupi e Dueré.

- e) **Cidade de São Paulo (SP):** os primeiros grupos familiares Pankararu teriam chegado à cidade de São Paulo no início da década de 1940. De acordo com Estanislau (2014) e Lovo (2017), eles teriam seguido o fluxo migratório de parte da população nordestina em direção à capital. Os autores informam que estas primeiras famílias foram empregadas nas obras de construção do Estádio do Morumbi e se fixaram em um terreno próximo, dando origem à Favela Real Parque, onde vivem até hoje. Segundo Albuquerque (2017), a comunidade é composta por, aproximadamente, 2 mil pessoas, sem contar as famílias que vivem em outras regiões da cidade. Muitos trabalham como motoristas de ônibus, porteiros de edifícios e faxineiros de empresas, empregadas domésticas, vendedores ambulantes, etc. O autor destaca que, mesmo vivendo no espaço urbano, os rituais como a dança dos Praiás são realizados nas ruas onde se concentra a maior parte das famílias Pankararu. Thiago Borges (2014), no artigo *Resistência dos pankararus na Favela Real Parque: à margem da margem*, disponível no *site* Periferia em Movimento, informa que, em 2010, a Prefeitura de São Paulo derrubou os barracos de madeira da favela e construiu blocos de apartamentos. Mesmo vivendo em apartamentos, diz o autor, os moradores mantêm seus rituais, que devem terminar antes da meia-noite, respeitando a Lei do Silêncio imposta aos condôminos. Em entrevista, Maria Lídia da Silva, 45 anos, moradora de um dos apartamentos, explica: “Os não indígenas não gostam dos nossos rituais por causa do barulho e da fumaça do cachimbo que fumamos [...]. Uma vez por mês, tem pajelança na favela, quando homens, mulheres e crianças se reúnem para rezar, dançar e cantar” (Borges, 2014).

Imagem 10 - Dança dos Praiás na Favela Real Parque (São Paulo), em frente ao bloco de apartamentos da comunidade



Fonte: Antônio Scarpinetti, 2017. Disponível: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2017/07/28/do-sertao-selva-paulistana-o-rito-de-passage-dos-pankararu> . Acesso em: 06 dez. 2022.

No mapa abaixo, apresento a extensão do território criado a partir do Tronco Pankaru através dos caminhos abertos pelas ramas ou sementes espalhadas em boa parte do território brasileiro. Minha intenção é demonstrar que a nossa noção de território não se define como um espaço contínuo, fixo, estático e bem delimitado. Os fluxos migratórios das ramas, os deslocamentos dos grupos entre os parentes, vão produzindo uma forma territorial que está sempre em movimento, de tal modo que o território nunca está pronto e acabado. Talvez seja essa lógica relacional com o espaço territorial uma das questões os agentes do Estado não conseguem ou não querem compreender quando o assunto é a demarcação de terras.

Mapa 5 - Diáspora Pankararu



Fonte: Infoescola – Navegando e Aprendendo. Disponível em: <https://www.infoescola.com/geografia/mapa-do-brasil>. Acesso em: 28 abr. 2022. Arte: Claudemir Cândido da Silva, 2022.

No próximo capítulo, me detenho à história de formação de nosso próprio espaço físico e social. Como vimos acima, temos um Tronco de origem e fato é que cada rama ou semente conquistou, constituiu, organizou e ressignificou seus espaços territoriais e sistemas sociocsmológicos. Deste modo, se, por um lado, reconhecemos nossos parentes Pankararu de Brejo do Padres como nossos legítimos ancestrais, por outro lado, cada rama ou semente, ao destacar-se do Tronco, constituiu suas próprias formas culturais. Como nos lembra João Pacheco de Oliveira (1988, p.60), cada rama produziu seus “sinais diacríticos de indianidade”, partindo de suas vivências em contextos históricos e espaços socioterritoriais distintos, constituindo relações interétnicas com indígenas e populações regionais e desenvolvendo políticas próprias de enfrentamento de conflitos de terras com posseiros, grileiros, fazendeiros, agentes e agências governamentais. O que descrevo, a partir de agora, é o caso específico do meu povo, os Jiripankó.

Como veremos adiante, uma das dificuldades que nos impede de receber apoio em nossas reivindicações territoriais é que boa parte da população regional não nos reconhece como indígenas e nos identifica como “sertanejos”, “caboclos”, “matutos”. No entanto,

independentemente destes eventuais desacordos em relação a sermos uma “rama” dos Pankararu em sentido religioso, político ou genealógico, consideramo-nos todos parentes e reconhecemos os Pankararu como o Tronco Velho, ou seja, como os nossos antepassados, com os quais temos laços históricos e culturais importantes.

Apesar do espalhamento dos grupos familiares Pankararu por diversas regiões do Brasil, o Brejo dos Padres continua sendo um referencial histórico, sociocultural e religioso que nos une numa ampla rede de relações de parentesco. Para nós, Jiripankó, assim como para os parentes de outras ramas da diáspora Pankararu, o Brejo dos Padres é a mais antiga morada dos Encantados e o local para onde nos deslocamos com frequência para participar de festividades e rituais religiosos. O terreiro Mestre, uma área próxima a uma nascente conhecida como Fonte Grande, é uma espécie de espaço de peregrinação religiosa onde se reúnem parentes vindos de diversas partes do Brasil. Ali, nos reunimos para receber as bênçãos dos Encantados, nos fortalecer e manter nosso espírito coletivo de lutas e conquistas, principalmente pelo direito de vivermos em nossas terras.

Ainda que levemos em conta as particularidades de cada situação de contato interétnico, em todos os locais por onde nossas ramas se espalharam, encontramos resistências à nossa presença e vivenciamos situações cotidianas de violência, invasões e ameaças por parte de posseiros e agricultores não indígenas. Se, no passado, o processo de regularização fundiária já era lento e difícil, na conjuntura política do governo Jair Bolsonaro esteve ainda pior.

Descrevo, a seguir, os aldeamentos Jiripankó que foram se formando desde meados do século 19 e que, ainda hoje, continuam em plena dinâmica de formação, estruturação e formação de novos núcleos.

3 O TERRITÓRIO DA SANTA CRUZ

Para os Jiripankó, o marco inicial de nosso assentamento nesta região foi a chegada da família de Zé Carapina e sua esposa, Izabel, em 1852. É, ao mesmo tempo, um marco histórico do ponto de vista cronológico porque temos, pela primeira vez, o despontar de uma primeira rama ou semente Pankararu no Sertão alagoano, criando o assentamento de um grupo familiar nestas terras. E, por outro lado, é quando a semente Jiripankó começa a germinar, crescer e se ramificar por estas Matas de Caatinga de solo semiárido.

Pela proximidade geográfica de Brejo dos Padres, é muito provável que o Sertão alagoano fosse uma área já bem conhecida como extensão de território de caça, pesca e coleta, principalmente em períodos de estiagem. Passei a minha infância ouvindo histórias de mais velhos contando que seus pais, avós e bisavós faziam incursões por estas bandas em busca de fontes de água e de alimentação para suas famílias e seus animais. Contavam também que já havia, naquela época, disputa de terras entre fazendeiros, políticos influentes e posseiros que viviam da criação de gado, caprinos, ovinos em currais ou soltos na Mata da Caatinga. Contam também que, antes mesmo da instalação da família de Zé Carapina, já era costume contratar grupos de trabalhadores de Brejo dos Padres para cuidar das criações e dos roçados nas fazendas.

Foi assim que a família de José Monteiro do Nascimento, conhecido como Zé Carapina, se instalou na região da Serra do Pajeú, na Mata da Caatinga. A família trabalhou, inicialmente, como empregados em diversas fazendas de criação de rebanho de cabras, ovelhas, jumentos, cavalos e gado. Nos relatos dos mais velhos, é dito que Zé Carapina e sua família trabalharam por muitos anos na fazenda do major Izidoro, um político influente e grande proprietário rural da região. Essa fazenda se localizaria ao Norte do atual aldeamento do Ouricuri.

Tempos depois, Zé Carapina e sua família teriam migrado para o sopé da Serra do Pajeú e do Simão, instalando-se próximo a uma fonte de água salobra que não servia para o consumo humano, mas que poderia saciar a sede de animais de criação. Nessa localidade, a família passou a trabalhar como cuidadora dos animais de um fazendeiro local e, em troca, pelos serviços prestados, teria recebido um pedaço de terra para plantar o necessário à sua subsistência. Ali, Zé Carapina construiu uma pequena casa de taipa e sua esposa, Izabel, plantou um roçado no entorno. Sob os cuidados de Zé Carapina, ovelhas, cabras, gado, cavalos e jumentos do fazendeiro eram criados soltos na Caatinga. Com a prosperidade do empreendimento, o fazendeiro propôs uma parceria a Zé Carapina, permitindo que parte da

criação que nascia sob seus cuidados passasse a lhe pertencer. Com isso, Zé Carapina passou a criar seus próprios animais, ao mesmo tempo em que cuidava dos animais do fazendeiro. A prosperidade dos roçados e o aumento do rebanho de Zé Carapina despertaram a cobiça do fazendeiro, que pediu que a família abandonasse aquela área para que toda aquela porção fosse exclusivamente usada como pastagens dos seus animais.

O fato é que aquela área, que pertencia ao município de Água Branca, era, na verdade, de propriedade da fazendeira Rosa Maria de Sá. Ou seja, o fazendeiro estava usando irregularmente uma área de pastagens que não era sua. Na tentativa de expulsar a família de Zé Carapina, o fazendeiro acionou Joaquim Antônio de Siqueira Torres, mais conhecido como Barão de Água Branca (1808-1888), um grande latifundiário e político influente em toda a região⁹. Como árbitro da questão, o Barão de Água Branca pediu ao fazendeiro que, antes de retirar a família de Zé Carapina, fosse paga uma quantia em dinheiro à família, em compensação pelos seus anos de trabalho. É bem provável que, nessa época, Zé Carapina tenha sido identificado pelo Barão como um “caboclo”, um “matuto”, um trabalhador rural (e não como indígena), razão pela qual arbitrou em fazer seu ressarcimento pelos anos de serviços prestados ao fazendeiro.

Alguns anos depois, com o dinheiro pago pelo fazendeiro e a venda de suas criações, Zé Carapina conseguiu comprar uma área de 2.100 hectares de terras no entorno da Serra do Pajeú e registrá-la em cartório em 15 de novembro de 1894. Essa compra é respaldada pela emissão de uma certidão atualizada, datada de 15 de fevereiro de 1943, constando como herdeira e proprietária a filha de Zé Carapina, Ana Vieira do Nascimento (avó do cacique Genésio Miranda, bisneto de Zé Carapina)¹⁰.

⁹ Apesar de ser uma figura com grande poder jurídico e político na região, o Barão de Água Branca nunca exerceu mandato eletivo. Essa tarefa foi desempenhada por seus filhos, netos e descendentes. Seu filho Luiz Vieira de Siqueira Torres, engenheiro, nasceu em Água Branca no dia 15 de maio de 1864, foi eleito deputado estadual em quatro legislaturas (1897-1898; 1899-1900; 1915-1916 e 1917-20) e eleito senador estadual e vice-governador de Alagoas entre 1921 e 1922. Seu filho Antônio Vieira de Siqueira Torres foi eleito senador (1929 a 1930). O neto do Barão, José Fernandes Torres, foi vereador na cidade de Água Branca na década de 1940 e boa parte dos seus dez filhos ingressaram na política local. Roberto Vilar Torres, filho de José Fernandes, foi prefeito da cidade de Água Branca entre 1961 e 1967. Em 1978, foi eleito, pela Arena, deputado estadual e reeleito nas eleições de 1982. Em 1990, com apoio do então presidente da República Fernando Collor (1990-1992), foi eleito deputado federal. Nas eleições de 1994, foi novamente eleito deputado estadual. Em 1996, renunciou ao mandato de deputado estadual para assumir o cargo de conselheiro do Tribunal de Contas. Outros descendentes do Barão de Água Branca seguiram na política, como José Humberto Vilar Torres (conhecido como Zeca Torres), eleito deputado estadual nas eleições de 1986 e reeleito nas eleições de 1990; Wilson Torres foi prefeito da cidade de Água Branca entre 1988 e 1992 e Mário Augusto Vilar Torres foi prefeito da cidade de Rio Largo (região metropolitana de Maceió) entre 1989 e 1992. Seu sucessor, Rafael Torres, foi prefeito do mesmo município entre 1993 e 1996. Fonte: <https://www.historiadealagoas.com.br/politica-alagoana-torres.html>. Acesso em: 01 mai. 2022.

¹⁰ No *Relatório Antropológico* realizado pela antropóloga Fátima Brito (1992, p.10), com relação à compra de terras por Zé Carapina, aparecem as seguintes informações: “Na certidão de 15.02.1943 aparece referência ao documento original de compra do José Carapina como sendo escritura particular de 15 de novembro de 1894”.

Quando José Carapina e Izabel faleceram, já havia se constituído, no local, um extenso grupo familiar, formado pelos casamentos de seus filhos e agregados. As famílias Gomes, Quintino, Alexandre e Miranda tornaram-se as lideranças principais desses grupos e novas famílias foram se juntando, como Gabão, Cristóvão, Peba e Caipira, entre outras. A ocupação desse local e o assentamento de aldeamentos foram estratégicos e fundamentais para assegurar a posse da área, que sofria frequentes ameaças e ataques de invasão por parte de fazendeiros, posseiros e grileiros.

Nesse contexto de tensões e conflitos de terras, Ana Vieira, filha de Zé Carapina e Izabel, conhecida como Aninha, tornou-se uma importante liderança política e religiosa aliada a outras lideranças familiares. Ganhou maior projeção política quando seu marido, Quintino, faleceu e quando as rezadeiras irmãs Gonçala decidiram retornar ao Brejo dos Padres. Numa entrevista que realizei com o cacique Genésio, em 2015, para o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) (Santos, 2015), ele enfatizou o papel de sua avó Aninha e de sua tia-avó Maria como figuras importantes nas lutas de resistência contra as invasões de posseiros e nas políticas de aliança entre as famílias, enfrentando, no *front* de batalha, e expulsando os invasores. Disse-me também do apoio espiritual das irmãs Gonçala que, mesmo geograficamente distantes, realizavam rituais sagrados destinados a proteger os grupos contra os invasores.

Os grupos familiares assentavam aldeamentos em locais estratégicos, para não permitir a entrada de invasores. O grupo familiar dos Cristóvão ficou na região do Rio Moxotó, na localidade denominada de Poço d'Areia, garantindo que as matas e as terras férteis às margens rio não fossem usurpadas. Era um local bem conhecido pelos Pankararu e muito cobiçado por invasores. Anos mais tarde, em 1893, o grupo familiar de Cristóvão foi viver na Serra do Pajeú, na Serrinha, de terrenos elevados e temperatura mais amena. Por se tratar de uma área adquirida por compra, os herdeiros de Zé Carapina vendiam porções de terras, mas somente para quem fosse parente Pankararu, uma forma de impedir a entrada de não índios que, mais tarde, poderiam reivindicar a divisão da área. A ideia dos grupos familiares era manter o território íntegro, sem divisões ou limites.

No entanto, a posse legal dessas terras nas mãos dos grupos Jiripankó não impediu as invasões de fazendeiros, posseiros e grileiros. Como descrevo no meu Trabalho de Conclusão de Curso (Santos, 2015), os mais velhos relatam que as famílias abastadas da região conseguiam, nos cartórios, títulos de propriedade de terras mesmo sem as assinaturas dos vendedores. Nessa tarefa, a figura de autoridade de grupos políticos, boa parte deles filhos, netos e bisnetos do Barão de Água Branca, foi fundamental para fragmentar nosso território e

abrir as portas para a entrada dos invasores.

Em meados do século 20, dos 2.100 hectares de terras contínuas comprados por Zé Carapina, restavam apenas áreas do Pinhancol e do Ouricuri sem posseiros. As outras porções de terra se encontravam retalhadas em lotes registrados em cartório ou usurpados por posseiros. Em 1992, quando das negociações para demarcação de nossas terras, a fim de acelerar o processo demarcatório, que se já arrastava por décadas na Justiça, e para distensionar os conflitos com os regionais, abrimos mão de 1.000 hectares de terras. Como foi dito, 891 hectares se encontram invadidos por famílias de posseiros.

Por se tratar de um local de serras, o clima era mais ameno e a vegetação, mais densa. O Sr. João Batista, 72 anos, em entrevista concedida em abril de 2023, relembrou com saudade o tempo em que, ainda menino, perambulava com seu pai pelas matas das serras, em busca de caça:

[...] eu tinha 14 para 15 anos e ia com meu pai para o mato, era um frio danado. Naquele tempo, tinha muita caça, e quando era tempo de lua clara, a gente ia caçar para pegar tatu, peba, tamanduá, gambirra, essas caças que gostam da noite. Já tem a região certa, nas serras do Cardoso, Cruzeiro, Lagartixo e Minador, mas também a gente vai pelo Alto da Imburana, Caldeira do Gato e Morro Vermelho. Já aqui nas serras perto da aldeia, a gente usa mais para caçar mocó. Naquele tempo, o raso não era muito cheio de cerca e a gente daqui tudinho podia ir caçar. Mas, hoje, tem gente que até ameaça de prisão ou de morte. Eu ainda caço, já sou de idade, mas não é por necessidade, é mais por lembrança de onde andei muito mais o meu pai e os meus tios. Os tempos estão mudando.

Por ser um local de serras e matas, de difícil acesso e distante das fazendas da região, foi construído ao pé do monte, na década de 1970, por Manoel Joaquim de Souza (bisneto de Zé Carapina) e por seu filho, Damião Manoel de Souza, o terreiro do Pinhancol. Numa conversa, Genésio Miranda, em setembro de 2019, pouco antes do seu falecimento, contou-me da atuação das mulheres na manutenção do terreiro do Pinhancol e da sua avó Aninha, que, junto às irmãs Gonçala, caminhava nas trilhas de mata nas serras para chegar ao terreiro. O assentamento do terreiro era um segredo mantido pela comunidade, que só organizava cerimônias aos domingos, quando os fazendeiros iam à feira na cidade de Pariconha.

[...] meu avô Quintino era da família dos Pebas, ali da Serrinha dos Cabocos, no Brejo, e era cuidador das tradições junto com as irmãs Gonçala. Ele só acompanhava, mas eram elas que tinham o poder, junto com a minha avó Aninha Miranda. Essas mulheres começaram a reafirmar a cultura Jiripankó e, como não podiam fazer as celebrações abertas, iam sempre a um local escolhido. O mais de costume era o Pinhancol, para as bandas das serras, lá perto de casa. Mas só dançavam dia de domingo, quando os brancos iam para a feira na vila, que hoje é a cidade de Pariconha.

Hoje, o terreiro está sob os cuidados de Jovino Pereira e Maria Sônia do Nascimento (conhecida como Lia de Hozano), que são zeladores de vários Praiás (cuidam e fazem reparos nas vestimentas), são cantadores, rezadores e puxadores de toantes, como são conhecidas nossas músicas sagradas. O monte é também um local de peregrinação, procissões e rituais religiosos que se iniciam na Igreja de Santa Cruz e terminam com uma procissão em que os homens levam uma cruz até o cume. Não é permitida a presença de brancos nesses rituais, nem nos é permitido revelar publicamente seus detalhes.

Sucintamente, conversei com dois importantes detentores dos saberes da nossa tradição. Na cosmovisão do nosso povo, homens e mulheres podem desempenhar papéis indispensáveis na nossa religião. O zelador ou zeladora desempenha o papel de sacerdote entre os Encantados (ancestrais) e o povo, como canal de comunicação e conduta que guia as relações sociais e étnicas. Assim, as pessoas que desempenham essas tarefas, geralmente, não se envolvem em questões políticas como as dos caciques e conselhos e, se são chamadas à palavra, é o desfecho da questão em si.

Os locais sagrados, como montanhas, rios, nascentes, terreiros dos rituais, poró (casa de guardar); retiros; celebrações da cultura e vestes dos Praiás são patrimônios intocáveis do nosso povo. As organizações políticas de condução da comunidade sempre são resolvidas fora desses espaços, a fim de, segundo o meu povo, não contaminar a essência da nossa semente; pessoas são treinadas por anos para receber essa patente e também se tornam patrimônio intocados da nossa gente, ou seja, um Juncaia.

Meu pai, Jovino Peba, 69 anos, é um homem pacato, que não gosta de falar muito, e, em se tratando dessa temática, se reserva bastante. Eu, particularmente, fiquei feliz ao conversar com ele, que me fez prometer não mais perturbá-lo com essas coisas.

A seguir, trago os depoimentos de Maria Sônia, 53 anos, conhecida por Lia de Hozano, mestra e zeladora da nossa cultura, colhidos em janeiro de 2023.

[...] eu comecei nas nossas obrigações como moço, eu cuidava de uma Praiá de um tio da gente, Mané Badu [já falecido]. Fiquei, acho, uns 3 anos, só depois eu comecei a ir para os Pinhancol junto com mais outros primos meus. Meu filho ainda era um barrigudinho de moço aqui no Ouricuri. Fui para aprendiz de zelador com Damião para o Pinhancol, ele é quem foi meu mestre, já falecido. Ser um zelador já diz, aquele ou aquela que cuida, que zela pelas coisas da nossa ciência; é para poucos, não é todo mundo que quer ter preocupação. Se uma comunidade indígena descuida da sua ciência, ela morre; se o terreiro não está com o batalhão funcionando, nada tem futuro. Podem até tentar, mas a nossa força está lá, nesse “lugar”.

As aprendizagens com as quais meu povo se relaciona obedecem a uma hierarquia que não é pessoal. Entre os Jiripankó, um zelador recebe da natureza e dos ancestrais o dom

necessário para conduzir o povo – não é de pai para filho, como em muitos povos; na verdade, essa questão da hierarquia familiar não é bem vista nas comunidades, considerando que o povo foi formado por junção compartilhada, e não de clã familiar fechado.

Os assuntos da religiosidade são sagrados e as pessoas que detêm essa responsabilidade também estão quase que nesse patamar, porque recebem cuidado e respeito incondicional das comunidades, ou seja: uma vez zelador ou zeladora responsável nos seus afazeres, dificilmente um indígena de qualquer família derruba o seu prestígio na comunidade, e sua palavra, em muitos assuntos, deve ser respeitada. No posto, ele perde o poder de falar em público; mesmo assim, sua autoridade nos espaços sagrados é lei.

[...] tem pai e mãe de Praiá que vai dar opinião onde não cabe, nas reuniões; um “acaso”, eu tenho meu dever, eu tenho a minha orientação, eu tenho pessoas que me enxergam com confiança, eu num vou trocar essa confiança à toa. Terreiro é terreiro, comunidade é comunidade, e eu entendo que o terreiro domina a comunidade, mas tem que ser grande sendo pequeno. O que recebi, se fosse do povo, todo mundo tinha. É para uso do povo, mas não assim, sem regra. (Maria Sônia, 2023).

Para melhor entender, um Juncaia não é eleito pelo povo: ele é descoberto nas suas habilidades espirituais e acompanhado, cautelosamente, por todos os mais velhos, que guardam os ensinamentos. Assim, essa criança, sem sofrer qualquer tipo de pressão, seja dos pais ou da comunidade, é inserida, aos poucos, nas atividades culturais condizentes à sua idade. Essa imersão religiosa se dá pelo processo da participação: determinadas tarefas são dadas a essas pessoas, sob a supervisão da família, e a cada uma realizada são dadas outras. A superação dos níveis de maior aptidão dirá em que esse aprendiz pode ser um detentor dentro das atividades culturais do nosso povo, ou seja, se tornar um zelador.

Para ser mais exato nessa explanação da estrutura social e cultural do meu povo, gostaria de poder falar dos comportamentos sociais dessas pessoas dentro e fora do nosso território, mas, nesse sentido, o que gostaria de falar não me foi permitido. Como um zelador e mestre para iniciantes na tradição, sou subordinado ao meu pai e ao meu pajé Elias; eles também passaram por todos os processos descritos acima e, antes que eu pudesse expor essas informações, mandei outra pessoa ler para eles. Em nosso povo, algo que está escrito só tem valor na boca de outro com testemunhas. Até para mim.

As aprendizagens são as mesmas para homens e mulheres e não têm especificidades como “homens só podem ser mestres de homens” ou vice e versa. Na cultura Pankararu, as mulheres são, em sua maioria, as responsáveis pelos batalhões sagrados e desempenham papéis muito importantes nas comunidades, sendo verdadeiras colunas de resistência da

identidade indígena. A seguir, o depoimento de Maria Sônia, também zeladora.

[...] eu nunca quis saber dessas coisas [risos], mas a minha família quase toda tem esse dom. Eu sou dos Cristove, Gomes, Carapina, Monteiro, Capucho, Badu, uma mistura danada [risos], e meus tios mais velhos tinham essas obrigações, e em casa era o meu pai. Aí, acho que me baleou [risos]. A minha avó materna, Mãe Santa, era parteira muito experiente e me dizia para eu tomar jeito, ela dizia que eu só queria saber de vaidade, coisa de mocinha, sabe? Mas nunca me explicava. E meu pai só vivia no mundo, tinha as coisas dele, mas não ligava, então eu estava só e sofri foi muito. (Maria Sônia, 2023).

No depoimento de Lia de Hozano, como a conhecemos – um dos melhores que colhi e também um dos mais complicados, pela nossa relação familiar: ela é minha prima de família e a avó materna dela fez o parto da minha mãe quando nasci –, demorei muito a pegar a linha de raciocínio para compreender o papel dessa mulher dentro da cultura Jiripankó em relação a outras etnias solidificadas no comando dos homens. Ter uma mulher à frente de um terreiro que já foi dominado por homens por gerações leva a compreender a sociedade Jiripankó como um conjunto de saberes e fazeres não relacionados ao gênero, mas às habilidades naturais ou adquiridas.

A construção da identidade cultural é, necessariamente, familiar, seja de sangue ou de etnia. Pude ver que a expressão “sofri foi muito”, dita por Lia de Hozano, estava relacionada ao fato de o seu pai, mesmo tendo conhecimento de suas habilidades, não ter lhe dado a devida atenção. Não foi mencionado em seu depoimento, mas ela deixou transparecer que teve alguns problemas de saúde e que seu tio Mané Joaquim e sua avó Santina (Mãe Santa) tomaram as providências e ela ficou curada. Nesse momento, são direcionadas as suas habilidades como zeladora – contra a sua vontade –, que, mais tarde, foram alinhadas por sua sogra Djanira, de quem se tornou herdeira religiosa.

[...] eu tinha era medo pelo que eu via os mais velhos passarem, ainda mais sem ninguém para me ajudar [...], o povo de casa [...]. Aí, arrumei esse doido [risos] [se refere ao marido] e ganhei uma mãe, comadre Deja. Ela era mestra há muito tempo, então de pouquinho fui me ajeitando, mas ela morreu logo e eu mais meu marido ficamos com as responsabilidades, mas porque eu desenvolvi as minhas habilidades se não podia passar para qualquer um? Não sei de nada, mas o respeito à fé que eu tenho nos Encantados e o respeito pelo meu povo e dele por mim não tem dinheiro que pague, é a vida da nossa gente, as bênçãos dos nossos pais Encantados. (Maria Sônia, 2023).

As afirmativas de ter e pertencer nos depoimentos criam um sentido síncrono de um depender do outro. Meu pai, Seu Jovino, se entende como um detentor cauteloso, que não vê razão para a exposição de sua crença em todo lugar. Sua autoridade como líder é amplamente conhecida em todas as comunidades; mesmo assim, ele se autoidentifica como pequeno

dentro de seu conjunto. Maria Sônia se coloca como a agraciada impagável e incapaz de saber todas as coisas – e os dois como aprendizes, sempre. Como impressão do primeiro impacto, eu pedi aos dois que me vissem, no momento da entrevista, como um estranho. O objetivo era que pudessem falar com mais naturalidade possível.

Descobri que antropólogos podem sofrer de ataques de ansiedade por querer descobrir o que não sabem ou ter que selecionar excessos de informações de convívio, como no meu caso. Meu pai, naturalmente, seria o meu Juncaia mestre, mas essa tarefa, minha avó paterna não quis deixar por conta de ninguém, nem da minha outra avó; aos olhos dela, vó Peba, ou Mãe Velha, ninguém tinha condições de cuidar de mim. Depois, descobri na turma de 1985, ano em que fui incluso no círculo menor dos zeladores, que ninguém podia me olhar atravessado que ela ralhava logo, e eu nem merecia tanto – era genioso. Então, vi o meu pai como alguém bem diferente dos ensinamentos tradicionais: ele deveria ser o meu mestre, mas tive a sorte de ser a minha avó. Ele aprendeu de um terceiro a desenvolver suas habilidades de líder religioso, eu nasci pronto e fui cuidado por uma geração anterior, uma maravilhosa dádiva para os aprendizes indígenas, se não fosse a responsabilidade de também sustentar as habilidades daquele tempo.

Um zelador é, por natureza, alguém que não vive para si mesmo; a sociedade Jiripankó vê seus líderes, sejam políticos ou religiosos, como uma coluna de sustentação de que todos são donos e, por isso, cobrados. Meu pai abdicou de suas viagens pelo mundo, mesmo a trabalho, quando seu mestre Damião morreu, em 2017, e se tornou herdeiro de habilidades dele. O mesmo aconteceu com Maria Sônia: suas habilidades não foram desenvolvidas pela sua família de sangue, e, mesmo assim, ela se tornou herdeira de sua sogra pelas habilidades desenvolvidas.

As simbologias imateriais com as quais os povos indígenas lidam desde a antiguidade criam vínculos sociais muito significativos para lhes garantir a vivência e a convivência com as muitas maneiras de interagir. Assim, quando reterritorializam seus símbolos e determinam seus herdeiros, também perpetuam suas memórias e projeções. Se tornou uma frase de ordem entre os povos tradicionais, em se tratando de costumes, passados “de geração para geração”; no caso de Jiripankó, como sustentação das suas simbologias e cosmovisão, diz-se “de habilidades para habilidades”.

Falar da relação entre o simbolismo da cruz e a territorialidade pode parecer, à primeira vista, uma conexão estranha ao universo indígena. No entanto, é importante levarmos em consideração que boa parte da população indígena, no Brasil, viveu em missões religiosas entre os séculos 16 e 18. E vimos, no 1º capítulo, que muitos elementos, crenças e

rituais do cristianismo foram sincretizados e ressignificados em nossos rituais e na vida cotidiana.

3.1 Cantando e Tocando Baixo

No meu TCC, intitulado *Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripancó* (Santos, 2015), abordo a chegada de outras famílias Pankararu que seguiram o mesmo destino da família de Zé Carapina: o trabalho como empregados em fazendas de criação de animal. Em diversas entrevistas com os mais velhos, tentando recordar as lembranças mais antigas contadas por seus pais e avós, ouvi muitas histórias que marcaram a chegada destas primeiras famílias. Muitas lembranças estão associadas aos receios e às repreensões que os nossos antepassados sofreram para manter e praticar seus rituais, à fundação do primeiro terreiro do Ouricuri, pelas irmãs Gonçala (Chica e Vitalina), e às estratégias para manter o silêncio durante os rituais, para não despertar a ira dos patrões fazendeiros, que consideravam aqueles rituais como “macumba” ou “feitiçaria”.

Quando as Gonçala já tinham ido embora da comunidade, as vestes dos Praiás foram colocadas num local no Pedrão do Cruzeiro e ali se acabaram com o tempo. As condições de vida estavam muito difíceis e as invasões se intensificaram nas terras adquiridas por Zé Carapina. Frequentemente, algum parente era chamado à delegacia da cidade para provar que a terra por ele ocupada era registrada em cartório, porque os posseiros diziam que não havia pessoas morando ali ou que éramos nós os invasores. Os grileiros armados atuavam na intermediação de “compra” e “venda” ou ocupando a terra à força, através de ameaças. Nesse contexto, a sustentação da cultura e os enfrentamentos ganharam novas formas de celebração: nascem a cantoria de varetas – cânticos embalados por pedaços de madeira às escondidas – e o Toré queimado no Pinhancol, longe da vizinhança perseguidora.

No Pinhancol, meu povo podia celebrar duas das nossas tradições importantes: o Toré e a Penitência na Serra do Cruzeiro ou Sambambaia. Esta última é uma manifestação do catolicismo popular herdada dos Pankararu e das idas ao Juazeiro do Norte, no Estado do Ceará (Mura, 2013), costumes que se mantêm muito vivos, mas que são celebrados em tempos distintos. Se os Encantados são cultuados no dia a dia, por meio da crença do povo, os indígenas falecidos são celebrados no período da Quaresma, costume vindo dos Pankararu e da romarias do Juazeiro do Norte (CE). As idas ao monte sagrado são tidas como fundamentais para o fortalecimento de uma identidade mista na rememoração aos nossos

antepassados e aos Encantados.

A cosmovisão do povo Jiripankó pode ser considerada mista no sentido de que as principais festividades, como a Festa do Cansação, são contemporâneas com o tempo da Quaresma. No calendário católico, esse tempo é dedicado a penitências, confissão, orações e jejuns. Mesmo em locais distintos, as celebrações tradicionais também são observadas com o mesmo valor. Ao invés de celebrar a memória das mortes ou a purificação da alma, o povo celebra a presença contínua de suas divindades no cotidiano e agradecem, com oferendas dos cestos de comidas retiradas da terra, cânticos, danças e vigílias nos seus locais sagrados, que envolvem a abstinência alcoólica e sexual e o não consumo de certas comidas.

Os Encantados, na cosmovisão dos Jiripankó, são seres espirituais que não morreram e não precisam receber orações; ao invés disso, há a necessidade, por parte do povo, de estar constantemente celebrando, porque deles vêm todas as orientações seguras para que a comunidade continue firme como uma grande família. Seria uma representação visível da “Terra Sem Males”.

A penitência e a oração para os mortos, muito intensas em Pankararu, são pouco difundidas em Jiripankó, ainda que reservem todo o período da Quaresma para essas intenções. As estratégias adquiridas em sincronizar as celebrações católicas foram, na verdade, uma maneira de camuflar as verdadeiras razões para sustentar nossas raízes, situação lastimável a que os povos africanos ainda são submetidos ao sincretizar seus Orixás com santos católicos.

Embora exista uma certa “aceitação” velada do catolicismo em relação às tradições indígenas em meu povo, sentimos a rejeição pelas nossas formas próprias de ritualizar o nosso sagrado, visto que, em nossa cosmologia, os Encantados são tidos como divindades participantes da nossa vida cotidiana e social, sem que, para isso, assumam um lugar de deidade ou sejam substituíveis por outras divindades por nós desconhecidas. Não existe sincretismo entre os Encantados ritualizados entre nós, os Jiripankó, com santos católicos ou divindades de matriz africana. Percebi que existe, em nossa cosmologia, um uso partilhado dessas divindades distribuídas no panteão sagrado.

Para constatar essas vivências de influências africanas na imaterialidade Jiripankó, encontramos, em muitas casas, imagens e, principalmente, quadros do Orixá Iemanjá, ou Rainha das Águas, como comumente é conhecida. O curioso é que esse Orixá é divinizado entre os Jiripankó, mas nunca junto aos demais Encantados da comunidade, ou na mesma linha, e não ser na mesma linha significa que o Orixá, tanto quanto outras divindades, pode ser reverenciado, ainda que se dê preferência aos que se tenham conhecimento de sua história

com o povo. Grosso modo, podemos pensar que se trataria de uma espécie de recusa da comunidade em aceitar outras divindades que não as suas. No caso dos Orixás, é pouco provável, visto que Jiripankó é uma ramificação significada de Pankararu e o contato com os africanos se deu muito pouco tempo antes da ocupação, em 1850, e a vinda de Zé Carapina para a região do Ouricuri. Porém, o culto à Orixá Iemanjá se dá noutra vertente, em que a crença é de que a senhora das águas salgadas é guardiã dos oceanos e das nuvens das chuvas. Na crença do meu povo, as nuvens vêm do mar e é Iemanjá quem comanda essa formação.

Nesse sentido, a comunidade até conhece outros Orixás, tais como Xangô e Ogum, mas não dispensa importância para estes, nem a outras divindades do panteão afro-brasileiro, nem veem Iemanjá como uma deusa africana, tampouco mãe dos Orixás. Assim, a questão do sincretismo religioso em Jiripankó é inexistente e as culturas religiosas coexistem e são ritualizadas em separado e em seu tempo, como se soubéssemos quem é quem nos contextos e, ainda, sem a necessidade de ocultar evidências para manter sentidos. Encantados, Orixás, cruz e santos católicos são cultuados com a sua finalidade não fundida.

Nessas condições, contatos e mudanças com que a comunidade tem lidado, a principal frente de resistência contra essas afirmativas sempre foi a distinção sociocultural e cosmológica em relação ao sistema de crenças cristão do século 19, quando a Igreja se sentia ameaçada, principalmente pelo protestantismo, em vigência desde 1910. Com a criação do SPI, de certo modo, o Estado brasileiro se apresentava como “defensor” das culturas indígenas e, com isso, da liberdade dos povos em celebrar seus rituais. Embora o SPI rumasse para a integração forçada dos povos à comunidade nacional, o protestantismo se apresentava como uma resistência aos desmandes da Igreja Católica e o povo teve que refazer sua maneira de resistir sem ser visto, para não ser integrado à força e nem ter sua crença demonizada além do já sofrido.

O canto à calada ganhou uma força tão importante que, na atualidade, serve, de forma específica, para trabalhar as orientações de novos líderes e zeladores culturais na comunidade. Dizem de um silêncio necessário para observar as variadas tentativas de desmonte das origens culturais da comunidade.

Não aconteceu o sincretismo dos Encantados com os santos católicos; no entanto, alguns ritos foram incorporados aos costumes, como, por exemplo, o ato de encruzar comidas e bebidas à base de rapadura, caldo de cana ou açúcar como disfarce, quando o costume antigo era elevar algumas vezes, em direção ao sol, e defumar com o campião cheio de ervas aromáticas, como o alecrim, caatinga de cheiro, semente de umburana e junco. Mesmo assim, com as conquistas constitucionais, geralmente usamos o nosso modo tradicional. Um

silenciamento sofrido, mas que fortaleceu o povo e é conhecido como as obrigações de concentração, em que homens e mulheres devem ficar em seus espaços reservados, em separado.

Em 2015, numa entrevista que fiz com o cacique Genésio Miranda, ele conta que seu avô Quintino era zelador de Tonã (conjunto de peças que compõem a indumentária dos Praiás, incluindo vestes, máscaras e adereços feitos de fibra de caroá) e que, junto com sua avó Aninha Miranda, deram continuidade às tradições das irmãs Gonçalves. Contou-me ele que, aos sábados e domingos, quando os fazendeiros moradores iam à cidade, as famílias podiam praticar seus rituais com mais tranquilidade, sem medo de repreensões. No entanto, quando os patrões estavam nas fazendas, os rituais eram cantados baixo, com portas fechadas e, ao invés do maracá, os cânticos sagrados eram acompanhados por pequenas varetas de catingueira (*Cenostigma pyramidale*) batidas no chão. O ritual sagrado que denominamos “trabalho de chão” teria surgido nesse contexto de opressão e repressão das nossas práticas religiosas (Peixoto, 2018)¹¹. Não existia, naquele tempo, como é hoje, a prática do Toré em espaço aberto. Para o pagamento de promessas aos Encantados, era necessário se deslocar ao Brejo dos Padres, já que, nas terras das fazendas ou áreas próximas, não era permitida a realização de nossos rituais.

Do mesmo modo, os pajés, para serem iniciados nos saberes tradicionais, se dirigiam ao Ponta Mestre Pankararu, em Brejo dos Padres, onde poderiam, com maior liberdade, praticar seus rituais e ter acesso a certos espaços territoriais onde determinadas cerimônias eram realizadas, como terreiros, matas, serras, córregos e fontes de água, entre outros locais indicados pelos Ponta de Mestre, sob a orientação dos Encantados. Os deslocamentos até o Brejo dos Padres eram frequentes: pajés, rezadores/as, curadores/as e caciques caminhavam por vários dias, atravessando o raso da Caatinga a pé ou em lombo de animal.

O que os mais velhos nos dizem é que as ramas ou as sementes Jiripankó já haviam “brotado” no Brejo dos Padres antes mesmo da diáspora, sob a denominação Jeritakó (uma das várias etnias no Brejo dos Padres). Essas ramas ou sementes eram compostas por grupos familiares como os Carapina, Quintino, Monteiro, Miranda, Gomes, Alexandre, Gabão, Pebas, Cristove e Caipira, que, ao migrarem em direção ao Sertão alagoano, em meados do século 19, se tornaram os grupos fundadores originais da etnia Jiripankó. Junto com estas

¹¹ Essa prática tem sido observada também por adeptos dos rituais de candomblé durante o período da escravidão africana no Brasil, entre os séculos 16 e 19. Os tambores ou atabaques não eram bem vistos pela Igreja e pelos senhores de escravos, por não pertencerem à tradição cristã. Então, durante os rituais, eram substituídos por palmas. Sobre essa questão, sugiro a leitura da obra: RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República*. Aracaju: Edufs; Maceió: Edufal, 2013.

primeiras famílias, foram chegando outras que, por seus papéis político e religioso, são lembradas, ainda hoje, pelos mais velhos como repositórios da memória e da tradição, como o pajé Elias Bernardo, o cacique Genésio Miranda, Manoel Miranda, José Badu, Djanira, Manoel Joaquim, Damião Manoel de Souza, Manoel Henrique, Jovino Henrique, Adelino Aprígio, Neuza de Gindó, Santina Izabel, João Bernardo, Maria Berto, Maria José (Mãe Zé), Maria de Tereza Cristove, Hilda de Tereza Cristove, Tenorzinho, Danilo Pereira, Cícero Peba, Domingos Caipira, André e João de Chico, Cícero de Olinda, Maria Catarina (Dona Catú), Maria Chulé, Maria Pedro, Maria Calu, João e Antônio Tomaz.

Até a década de 1920, os deslocamentos destas e de outras lideranças políticas e religiosas Jiripankó para o Brejo dos Padres tinha uma motivação para além da iniciação e participação ritual. É que a escolha do cacique, do pajé e dos Juncias Jiripankó era definida pelas lideranças de Brejo dos Padres. No entanto, à medida que os grupos familiares Jiripankó se consolidavam, começava também um movimento em busca de autonomia em relação à escolha de seus líderes. As indicações feitas pelos Pankararu nem sempre eram bem aceitas por determinados grupos familiares, o que causava tensão entre algumas famílias.

Em 2019, numa conversa com o cacique Genésio Miranda, ele me explicou que o processo de escolha das lideranças Jiripankó pelas lideranças Pankararu envolviam a indicação dos Encantados e a hereditariedade, numa espécie de junção entre o sistema cosmológico e o de parentesco. Os nomes indicados eram submetidos a apreciação e debates em diversas reuniões e os laços de parentesco dos/as escolhidos/as era um critério relevante. O próprio Genésio Miranda admitiu que seu pertencimento ao grupo familiar de José Carapina foi importante para sua indicação como cacique, em 1982, papel que exerceu até sua morte, em 2019. No mesmo ano, ocorreu a escolha do pajé Elias Bernardo, aos 23 anos de idade. Além de ser publicamente reconhecido pelos Jiripankó como um grande “mestre da ciência”, ele possui laços de parentesco com as primeiras famílias que se estabeleceram no Sertão alagoano.

Nomes como os de Maria Antônia de Jesus, conhecida por Maria Chulé, e Maria Calu, “mestras da ciência e da tradição”, como nos referimos a elas, foram indicados, na década de 1920, pelos líderes Pankararu e tornaram-se referências importantes para o nosso povo. Elas viveram muitos anos entre nós e transmitiram a “ciência do conhecimento”, iniciando líderes religiosos locais de modo que passamos a não mais acatar as indicações das lideranças Pankararu. Desde então, temos realizado nossas próprias cerimônias religiosas, que, em alguns aspectos, diferem daquelas realizadas pelos Pankararu atuais.

A autonomia política e religiosa da rama Jiripankó em relação ao Tronco Pankararu não impediu que mantivéssemos contatos frequentes através de visitas e convites para festas, cerimônias religiosas, jogos de futebol, reuniões de lideranças políticas (caciques, líderes de grupos familiares e pajés). Às vezes, o fato de termos alcançado autonomia no que diz respeito à forma de administrar politicamente a área ou de organizar os rituais pode gerar situações pontuais de tensão entre os convidados Pankararu e os anfitriões Jiripankó.

Durante as celebrações, aqui e ali, se ouve um comentário de um convidado Pankararu, principalmente os mais velhos, sobre o modo como confeccionamos e adornamos as indumentárias dos Praiás, o ritmo da batida de nossos pés no chão ou o modo como realizamos as celebrações. Em resposta, aqui e ali, se ouve que somos Jiripankó e que temos a nossa própria “ciência”, nossos Encantados e nosso modo de ritualizar, dançar e vestir os Praiás. Essas situações, no entanto, não chegam a causar desavenças ou discussões públicas; são comentários privados que, em geral, se tornam o assunto do dia depois das celebrações. Destes encontros, podem surgir situações engraçadas em que pessoas imitam, de forma jocosa, o jeito de dançar de um convidado, comentários sobre o acabamento das roupas de um Praiá ou discordâncias quanto a uma determinada performance ritual.

Evidentemente, reconhecemos a importância do aprendizado que os antigos Ponta de Mestre Pankararu nos repassaram. Mas sabemos também que, com o passar do tempo, ao começarmos a constituir a nossa própria identidade étnica e territorial, acabamos por ressignificar diversos aspectos da religião e da cultura original Pankararu. Reconhecemos e nos orgulhamos de nossos laços históricos, culturais, genealógicos e de parentesco com os Pankararu; ao mesmo tempo, nos consideramos um povo indígena único, com nossas próprias marcas distintivas. Em outras palavras, como diz o pajé Elias: “somos as sementes de uma mesma árvore”.

3.2 “Somos Índios de Verdade?” A Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial

Nos movimentos e diáspora em direção ao Sertão alagoano, se juntaram a estes grupos originais grupos familiares de outras etnias de Brejo do Padres, inclusive grupos não indígenas de agricultores, descendentes de africanos e grupos indígenas da Bacia do São Francisco (na divisa entre Bahia, Pernambuco e Alagoas) que vinham para trabalhar nas fazendas.

Os descendentes diretos das “primeiras famílias”, boa parte deles vivendo no aldeamento do Ouricuri, fazem questão de demarcar seu lugar social como a “semente

original Jiripankó”, por isso, reivindicam para si e os seus as principais posições de poder político e religioso. O fato é que a coletividade Jiripankó atual é constituída por grupos familiares oriundos de lugares e origens étnicas diversas, seja pelo casamento interétnico, por alianças políticas ou por buscarem abrigo entre nós. Assim, ao serem incorporados aos grupos locais, passaram a ser nossos parentes, a se autoidentificar e ser identificados como Jiripankó.

Se, como rama ou semente, estávamos consolidando nossa própria instintividade étnica e nossa autonomia cosmopolítica em relação aos parentes Pankararu do Brejo dos Padres, o mesmo não se poderia dizer dos invasores de nossas terras. As tensões com fazendeiros e posseiros se acentuaram a partir de 1894, após a compra dos 2.100 hectares de terras por Zé Carapina. As terras recém-adquiridas começaram a atrair grupos familiares de Brejo do Padres, principalmente aqueles que tinham laços de parentesco com o grupo familiar de Zé Carapina e sua esposa, Izabel. Aquele espaço territorial de antigas fazendas e Matas de Caatinga começa a passar por uma profunda transformação na sua organização socioespacial.

À medida que aumenta o movimento da diáspora Pankararu, vão surgindo, naquele espaço, os aldeamentos indígenas compostos por grupos familiares e suas lideranças políticas e religiosas, assemelhando-se ao ordenamento socioespacial de Brejo dos Padres. As diferenças entre a organização socioespacial das fazendas e das terras dos posseiros se tornam mais evidentes e a população regional não indígena que, até então, nos identificava como “boias-frias”, “trabalhadores rurais” ou “sertanejos” passa a nos denominar “caboclos”, uma posição social que não nos colocava na condição de “brancos”, nem de “índios”, como diria Cardoso de Oliveira (1972) ao abordar o fenômeno da “caboclicização” indígena na Amazônia.

Muitos de nossos antepassados passaram a se autoidentificar como “caboclos” e, ainda hoje, há quem se autorrefira nesses termos. Do ponto de vista estratégico, adotar publicamente a denominação de “caboclo”, ao invés de “indígena”, pode ter sido um alibi que nos permitiu permanecer em nossas terras quando entraram em vigor a Lei de Terras, de 1850, e o Decreto de Extinção dos Aldeamentos Indígenas em Alagoas, de 1872, como já comentado.

Na década de 1980, quando a Ditadura Militar (1964-1985) começa a dar os primeiros sinais de arrefecimento, começamos a luta pelo nosso reconhecimento étnico como povo indígena. Nesse período, nosso antigo território de 2.100 hectares já se encontrava totalmente retalhado em lotes invadidos por fazendeiros, posseiros e grileiros. Com o fim da Ditadura e a promulgação da Constituição de 1988, tínhamos um ambiente público, em nível nacional, de reivindicação de direitos. No entanto, em nível regional, as tensões e os conflitos foram se intensificando em torno das disputas por terras, sob a alegação de que, tradicionalmente, aquele território nunca foi de ocupação indígena.

É nesse contexto que, na década de 1980, começamos a levantar terreiros, como o terreiro do Pinhancol, como uma forma de unir nossa comunidade em torno da luta pelo reconhecimento étnico e territorial e também para encontrarmos forças junto aos Encantados para as demandas e tensões que estávamos vivendo frente às frequentes invasões de posseiros. Participaram da fundação desse terreiro diversos grupos familiares do Pinhancol e de outros aldeamentos, como Damião Manoel de Souza, Renato, Maria, Gracinha, Cosme e seu pai, Manoel Joaquim de Souza, Antônio Tomaz, Cícero de Maria Luiza e seus filhos, Antônio, José, João e Maria, Manoel Antônio da Silva (Du), as famílias de Antônio Emídio, Cícero Peba, Renato Pedro, José Estevão de Lima, João Gomes da Silva (João de Mariinha) e seus filhos, Hozano, Osvaldo, Alfredo, Antônio, José, Odálio e Alice Cristove, Nedina, Antônia, Olinda, Maria Anísia, Santana Isabel e Manoel Monteiro.

Ao recordar a história da fundação daquele terreiro, Pai Jovino, mestre zelador de batalhão do terreiro do Sanharol, explica:

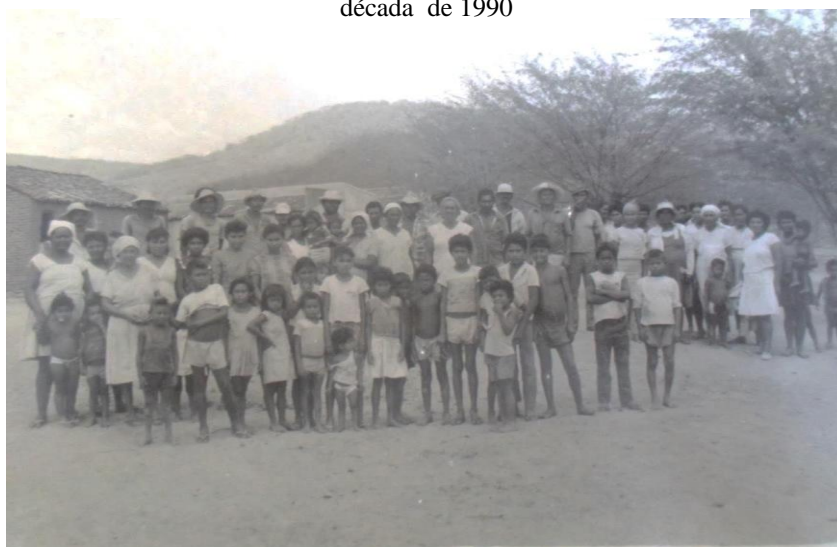
[...] eu cresci na tradição no Pinhancol, Damião foi meu mestre, sábio, atencioso e rigoroso, mas de uma bondade bonita. Aqui, já tinha outros mestres e mestras, mas me senti à vontade de, por oito anos, receber meus ensinamentos da minha fé lá. Meu mestre já dorme [é falecido], e eu recebi da família dele toda a responsabilidade de zelar pelo seu legado. E, sob a minha responsabilidade, guardo dezesseis fardas, todas criadas naquele tempo no Pinhancol [se emociona]. (Pai Jovino Pereira dos Santos, 2022).

Em 1992, após o nosso reconhecimento étnico e a demarcação dos 215 hectares, pudemos, finalmente, realizar as festividades públicas em nossas terras. Foi quando Elias Bernardo assumiu como pajé e pediu que fossem levantados outros Praiás no Ouricuri, fundando os terreiros do Meio e da Imburana. Depois disso, vieram indígenas de Pankararu saber se gostaríamos de também realizar as mesmas festas tradicionais que eles faziam por lá e deram os treinamentos cerimoniais para que pudéssemos realizar. Os Pankararu Luiz Caboclo, Antônio Moreno, João Tomaz e Dida se dispuseram a ajudar, deixando Genésio Miranda e sua irmã Maria do Carmo e o pajé Elias Bernardo como responsáveis pela organização e realização dos rituais.

Essa reaproximação com os Pankararu num momento tão delicado de nossa história foi muito importante, porque fortalecemos nossos laços e relações através das práticas rituais. Em 1993, aconteceu, pela primeira vez, nas terras demarcadas, a Puxada do Cipó, a Flechada do Imbu, a Queima do Cansação e o Toré Queimado. Em 1994, aconteceu a primeira cerimônia do Menino do Rancho, que, antes, era celebrada apenas no Brejo dos Padres. A partir daí, instituímos o nosso próprio calendário de festividades e celebrações. Naquela

época, iniciamos nossas celebrações com 12 fardas, como também são chamadas as roupas dos Praiás, uma forma de nos diferenciarmos dos fardamentos dos Pankararu do Brejo dos Padres e de afirmarmos a nossa própria particularidade ritual. Atualmente, temos 102 fardas de Praiá, distribuídas em três grandes terreiros: da Laranjeira, com 56; do Meio, com 26, e do Poço d'Areia, com 20.

Imagem 11 - Grupo Jiripankó durante processo de reconhecimento étnico, na década de 1990



Fonte: Auta Maria de Oliveira (acervo do Cimi), s.d..

Em 2015, numa entrevista que realizei com o cacique Genésio Miranda, ele descreveu o processo gradativo e crescente de perda territoriais, citando como exemplo as terras do aldeamento Pinhacol, hoje tomadas por posseiros.

Aqui, era um caso sério, os mandão faziam de tudo para adquirir terra daqui, porque lá, em Água Branca, dominavam tudo. Diziam e estava dito. Um primo meu, por nome de Zé de Chico, vendeu duas tarefas de terra... Não deu outra, o inspetor veio tirar a medida e o desgraçado marcou por onde quis, e meu tio Zé Gomes recorreu na inspetoria, mas não teve jeito.

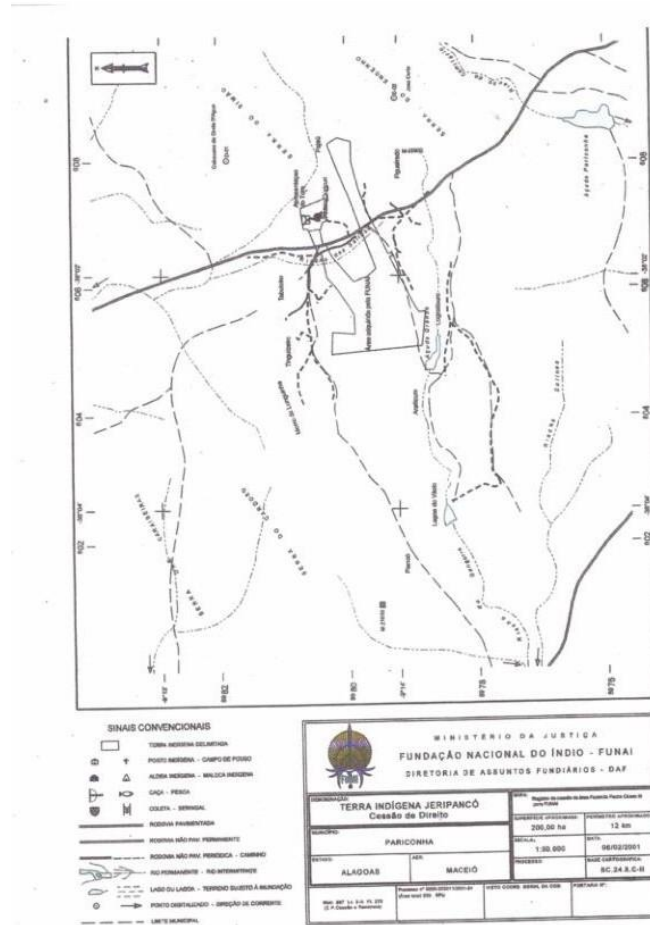
Durante a pesquisa, em conversa com diversos moradores de áreas ocupadas por posseiros, ouvi, sob a condição de anonimato, como eles são pressionados por posseiros e políticos locais a vender ou deixar suas terras. São ameaças de invasão ou de compra por preços bem abaixo do mercado, com a alegação de que aquelas terras não lhes pertencem, por estarem fora dos limites identificados pela Funai em 1992.

Uma das estratégias dos líderes Jiripankó para manter a posse de suas terras (mesmo fora dos limites identificados) é recorrer aos cálculos de parentesco e à genealogia,

procurando identificar quem é “índio Jiripankó verdadeiro” através do sobrenome das famílias. Desse modo, muitas famílias Jiripankó que vivem em aldeamentos fora dos limites identificados conseguem o apoio e a proteção das lideranças para fazer frente às ameaças de expulsão cotidianamente sofridas. Lideranças de grandes grupos familiares, como as famílias Gomes, Quintino, Miranda, Alexandre, Monteiro, Gabão, Cristove, Pereira, Peba, Jacinto, Vieira, Cipriano, Araújo, Cirilo, Ursulino, Badu e Caipira, entre outras, constituem-se em importante suporte coletivo de união e solidariedade às famílias que vivem sob ameaça de expulsão. São esses líderes que enfrentam as ameaças dos posseiros e garantem a permanência dos seus parentes.

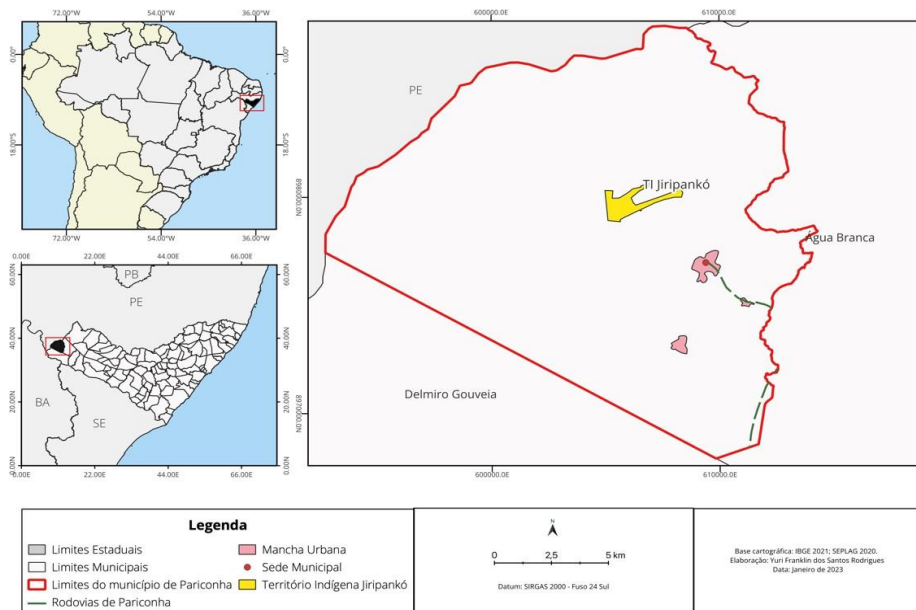
A questão se torna ainda mais complexa no caso dos casamentos interétnicos em que membros de famílias de posseiros se unem com membros de grupos familiares Jiripankó. Essas uniões tornam as fronteiras étnicas mais difíceis de ser identificadas. Mantemos a tradição ameríndia de “fazer parentes” com quem se aproxima de nós, acolhemos, abrigamos e protegemos todos aqueles que respeitam a nossa cultura e as nossas tradições. Esses arranjos interétnicos, se, por um lado, expressam uma forma pacífica e solidária de convivência com a diferença, podem, em outros contextos sociais, ser motivo para que nossa identidade étnica seja posta em dúvida, negada pelos regionais ou agentes do Governo. Situações como esta põem em risco nossas pretensões de ampliação territorial, porque parte da população não se autoidentifica como indígena. Nesse aspecto, a organização social em grandes grupos familiares nos aldeamentos demarca as fronteiras de quem é parente. Os não parentes, isto é, os brancos, ocupam espaços geograficamente próximos de nossas casas e roças, mas vivem socialmente distantes, porque não se identificam como indígenas.

Mapa 6 - Mapa cartográfico do território demarcado

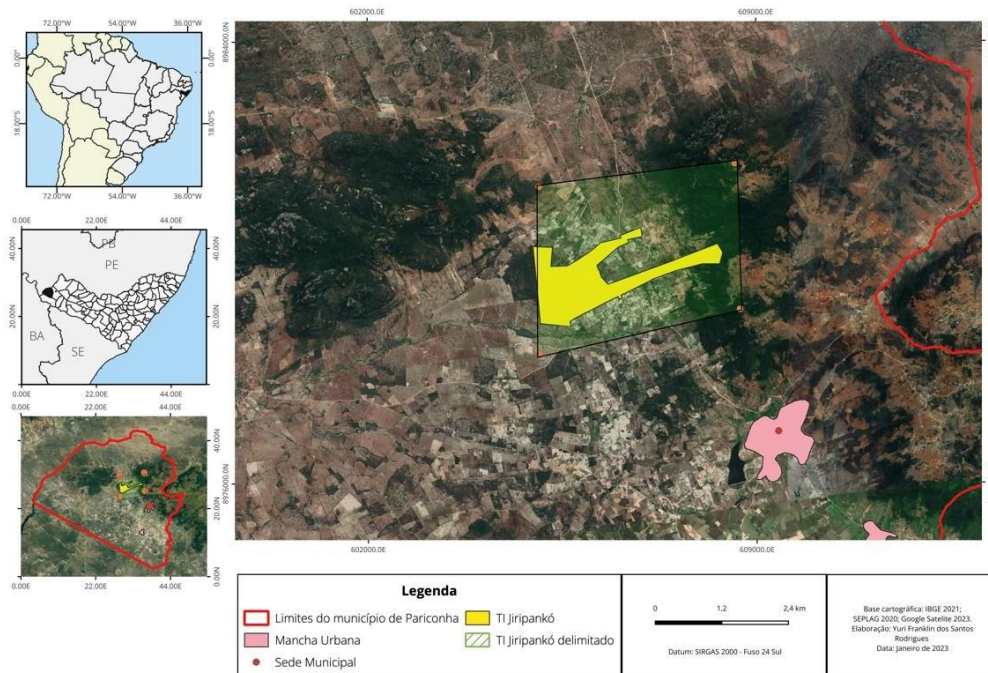


Fonte: Departamento de Assuntos Fundiários/Funai, 2022.

Mapa 7 - Terra Indígena Jiripankó (território demarcado em 1992)



Fonte: Yuri Rodrigues, 2023.

Mapa 8 - Localização da Terra Indígena Jiripankó

Fonte: Google Maps. Arte: Yuri Rodrigues, 2023.

Cada pedacinho de terra que conseguimos regularizar foi parte de um longo processo de luta coletiva. Um dos primeiros resultados de nossas lutas foi em 1987, quando a Funai intermediou a aquisição de 200 hectares de terras por renúncia de domínio do posseiro Luiz Carlos Costa, aumentando a nossa área para os atuais 215 hectares. Mesmo assim, essa área, evidentemente, não é suficiente para a nossa sobrevivência física e cultural.

Até os anos 1980, apenas os Xukuru-Kariri e Kariri-Xokó eram reconhecidos como povos indígenas em Alagoas. Em 1992, fomos o primeiro povo a ter o reconhecimento étnico indígena no Sertão, a partir do Laudo Antropológico produzido pela antropóloga Maria de Fátima Brito (1992). Neste longo processo, foi importante a participação ativa do cacique Genésio Miranda e do pajé Elias, que organizavam e participavam de reuniões nos aldeamentos e em diversas instituições públicas dentro e fora do Estado: na Administração Regional da Funai e no Ministério Público Federal de Alagoas, em Maceió, e na Funai, em Brasília.

Foi um período em que foram fundamentais a união interna do nosso povo, as alianças externas com líderes indígenas de outras etnias, como os Kariri-Xokó, os Xukuru- Kariri e os Wassu-Cocal, no Estado de Alagoas; os Pankararu de Brejo dos Padres e os Fulni-ô no Estado de Pernambuco. Além destes, o apoio de entidades como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme), a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) e a

Universidade Federal de Alagoas (Ufal), com destaque na atuação do professor Clóvis Antunes e do pesquisador Dirceu Lindoso.

Encorajados pela união e pelos apoios recebidos, além da divulgação, na imprensa, das ameaças que sofríamos por parte de posseiros e fazendeiros, começamos a praticar nossos rituais com maior liberdade de expressão. Ainda assim, com alguma frequência, chegavam “recados” às lideranças, trazidos por grileiros, nos alertando sobre o perigo que corríamos com quem estávamos “mexendo”. Para consolidar nossa presença, fundamos mais terreiros com Praiás, mesmo nas áreas invadidas por posseiros, que não viam com bons olhos as nossas manifestações religiosas. Ali, nos reuníamos para a realização de cerimônias religiosas, como a Festa do Cansação, o Menino do Rancho, a Flechada do Umbu, a Puxada do Cipó, para dançar o Toré e a tradição do pagamento de promessas, apresentadas nas imagens a seguir. As imagens contendo crianças foram devidamente autorizadas pelos pais ou responsáveis.

Desde a década de 1980, quando tornamos pública a nossa identidade étnica indígena, a luta pela ampliação da área e sua demarcação tem sido a nossa principal pauta de reivindicação. No ano 2000, após a ocupação da Coordenação Regional da Funai (Nordeste I), em Maceió, em mobilização conjunta com os povos Kalankó, Katokinn e Karuazu, que buscavam os mesmos objetivos, conseguimos que fosse formado um Grupo de Trabalho (GT), com intenção de reavaliar e ampliar os limites territoriais e realizar um levantamento estatístico do número de famílias de posseiros que, ano a ano, vem aumentando na região. A última visita técnica de agentes da Funai foi em 2005; deste então, estamos sem nenhuma resposta ou perspectiva de mudança da situação territorial.

Entre os dias 22 e 28 de agosto de 2021, nossas lideranças participaram, em Brasília, do Acampamento Luta pela Vida, organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), e, em nível de Nordeste, a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo e Rio Grande do Norte (Apoime/RN) e o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), sendo esta a quarta vez em que nos fizemos presentes. O evento reuniu mais de seis mil indígenas de 170 etnias para protestar contra o chamado “marco temporal”. De acordo com esta proposição, os indígenas só teriam direito às terras que fossem comprovadamente ocupadas por nós na data da promulgação da Constituição Federal de 1988. No caso dos Jiripankó e de diversos outros povos indígenas, este argumento beneficiaria fazendeiros e posseiros, que poderiam se apropriar “legalmente” das áreas que hoje ocupamos¹².

¹² Notícias sobre os nossos protestos em Brasília podem ser lidas em: <https://cimi.org.br/2021/07/acampamento-luta-pela-vida-o-brasil-esta-doente-e-os-povos-indigenas-sao-a-cura-deste-pais>. Acesso em: 02 mai. 2022.

Em janeiro de 2022, após 28 anos de espera, o Ministério Público Federal em Alagoas (MPF-AL) ajuizou uma ação civil pública contra a União e a Funai, obrigando-as a concluir o processo de identificação e de demarcação de nossas terras, que, desde 1992, encontra-se em sua primeira fase. No entanto, até o presente momento, não temos nenhuma informação sobre o andamento desta ação¹³.

¹³ A ação civil pública do MPF pode ser acessada em: <http://www.mpf.mp.br/al/arquivos/2022/sentenca-demarcacao-geripanko>. Acesso em: 01 fev. 2022. Esta notícia foi veiculada no página do jornal *Tribuna Hoje.com*, em 20 de janeiro de 2022. Disponível em: <https://tribunahoje.com/noticias/interior/2022/01/20/mpf-decisao-obriga-funai-concluir-processo-de-demarcacao-de-terra-indigena-em-pariconha>.

4 “PARA MANTER, É PRECISO OCUPAR. SE A GENTE NÃO ESTIVER LÁ, QUEM VAI CUIDAR?”¹⁴

Como vimos na Apresentação, a nossa área é fragmentada em dez aldeamentos, formados por grandes grupos familiares: Ouricuri, Figueiredo, Pinhacol, Poço d’Areia, Volta do Moxotó, Serra do Engenho, Araticum, Caraibeiras, Tabuleiro e Capim. A soma total dessas áreas é calculada em, aproximadamente, 2.100 hectares. Com as pressões que sofremos contra o nosso reconhecimento étnico indígena, principalmente por parte dos invasores, e o início do processo de demarcação, as lideranças resolveram abrir mão de 1.000 hectares para evitar conflitos com os posseiros e fazendeiros. Desse modo, contrariados, mas dispostos a pacificar os conflitos, aceitamos a demarcação de 891 hectares. Ainda assim, as invasões persistiram, sem que as autoridades competentes intervissem, de tal modo que, quando a demarcação foi concluída, em 1992, ficamos sabendo que foram destinados apenas 215 hectares envolvendo apenas três aldeamentos: Ouricuri, Figueiredo e Pinhacol. Argumentaram os advogados da parte dos posseiros, sobre a dimensão reduzida de nossa área, que havia escrituras firmadas em cartório que comprovavam a venda de porções de terras por grupos de famílias Jiripankó. Sabemos que há documentos forjados nos cartórios da região, mas é fato que há também documentos legais produtos de relações de compra e venda de grupos familiares Jiripankó que se uniram por casamentos com posseiros e pequenos agricultores.

A área restante, de aproximadamente 891 hectares, está à espera, até o momento, de identificação e permanece ocupada por famílias Jiripankó e posseiros, que dividem os mesmos espaços. Ainda que de forma precária, somos assistidos por algumas políticas públicas, através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e do Distrito Sanitário de Saúde Indígena (Dsei de Maceió-AL). As escolas ficam a cargo da Secretaria Estadual de Educação de Alagoas (Seduc).

A seguir, faço uma breve caracterização de cada um dos aldeamentos, descrevendo sucintamente a morfologia e a organização sociais: formação, composição e organização

¹⁴ O título que dá nome a este capítulo foi uma frase proferida pelo cacique Genésio, em 2008, em sua casa, no aldeamento Pinhacol, fora da Terra Indígena demarcada em 1992. Naquela ocasião, perto dali, havia um mutirão de jovens e adultos retirando a fibra do caroá para a confecção das vestes cerimoniais do Praiá. Eu estava acompanhado de um pesquisador e tinha acabado de apresentá-lo ao cacique. O pesquisador iniciou a conversa comentando sobre o trabalho dos rapazes na retirada da fibra do caroá e do quanto era importante manter a posse daquele território. Foi então que o cacique lhe respondeu: “Para manter, é preciso ocupar. Se a gente não estiver lá, quem vai cuidar? ”. A meu ver, esta questão sintetiza a nossa forma de ocupação territorial e as nossas estratégias de resistência, que têm nos mantido, apesar de todas as dificuldades, neste espaço territorial.

socioespacial e política dos aldeamentos, suas particularidades históricas, culturais e demográficas.

Como já foi dito, ainda que nos reconheçamos como uma coletividade com identidade étnica e territorial particulares, que nos distingue da população regional, cada aldeamento e seu grupos familiares possui autonomia, principalmente no que diz respeito aos assuntos internos. É possível que esse modo particular de nos percebemos como uma unidade étnica e territorial indivisível e, ao mesmo tempo, reconhecermos traços internos da distintividades étnico-culturais tenha sua origem na diversidade cultural que caracterizava o território da Missão de Brejo dos Padres. Esses movimentos de construção/desconstrução de fronteiras identitárias continuam ainda hoje, ao verificarmos os movimentos migratórios de mão dupla entre os grupos familiares Pankararu, suas “sementes” e outros grupos (inclusive não indígenas), tornando inviável qualquer tentativa de construção de uma identidade étnico-territorial Jiripankó estável.

Ainda que, em determinados contextos sociais, haja divergências entre certos grupos familiares que reivindicam para si a descendência direta das primeiras famílias que chegaram ao Sertão alagoano, o fato é que, ao referir-me ao termo Jiripankó, descrevo uma população étnica e culturalmente heterogênea que, em sucessivas levas migratórias, foi constituindo uma coletividade distintiva na pluralidade de contextos sociais, situações, vivências e contingências internas e externas que ora fazem ressaltar as similiaridades, ora apontam para as diferenças. É nessa ambiguidade que constituimos nossa identidade étnica, reconhecida no universo das relações exteriores com populações regionais e órgãos governamentais e não governamentais.

Nos próximos parágrafos, faço uma pequena descrição de cada aldeamento que compõe o que reconhecemos ser o “território Jiripankó”. Os dados sobre as populações e o número de famílias de cada núcleo populacional apresentados aqui são do ano 2021 e foram fornecidos pelo Polo Base Jeripancó do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) Alagoas e Sergipe.

4.1 Aldeamento do Ouricuri

O aldeamento do Ouricuri tem 15 hectares e uma população estimada em 894 pessoas (aproximadamente 485 famílias). Possui 407 casas, todas em alvenaria, cobertas com telhas de barro. Entre 2016 e 2017, fui coordenador local, junto à Funai e à Caixa Econômica Federal, do Programa do Governo Federal Minha Casa, Minha Vida, e foram construídas 47

casas. As coberturas de palha e as paredes de taipa que ainda existiam em algumas casas, naquele período, foram proibidas pelos serviços de saúde, em razão da transmissão de doença de chagas pelo bicho barbeiro (*Triatoma infestans*). Outra razão para a construção de casas de alvenaria é o desmatamento para dar lugar aos pastos e roças dos posseiros, tornando escassa a obtenção de palhas do licurizeiro (*Syagrus coronata*), uma espécie de palmeira muito abundante na região e que seria de cobertura das antigas casas.

Há duas igrejas católicas localizadas no centro da aldeia, uma construída no século 19 e outra de construção recente, do início do século 21. Quatro ruas principais formam um quadrado em torno das igrejas e, no entorno, se encontram uma quadra de esportes, duas escolas de Ensino Fundamental e Médio, um posto de saúde construído em 2000 e outro em fase final de construção. Há um pequeno bar na praça principal e venda de produtos alimentícios nas varandas de algumas residências.

Imagem 12 - Vista panorâmica da Aldeia Ouricuri



Fonte: Flávio Moraes (2022).

Imagem 13 - Vista de conjuntos residenciais na Aldeia Ouricuri



Fonte: Flávio Moraes (2022).

O aldeamento é servido por energia elétrica e parte da população tem acesso à internet pelo celular. A coleta de lixo é feita por uma empresa terceirizada pela prefeitura. A água é fornecida por caminhões-pipa e armazenada das chuvas em cisternas para o consumo nos períodos de seca. A Companhia de Saneamento e Abastecimento de Alagoas (Casal) não concluiu os serviços que levariam água encanada para todas as residências.

Historicamente, o Ouricuri tem um significado importante para a nossa comunidade, por ser o primeiro aldeamento Jiripankó no Sertão de Alagoas. Fundado pelo grupo familiar de Zé Carapina e sua esposa, o assentamento foi crescendo em população com a chegada de novos grupos familiares oriundo dos Pankararu. Hoje, os grupos familiares que habitam o Ouricuri reivindicam para si descendência direta do casal fundador, Zé Carapina e Izabel, e se autodenominam “famílias originais”, razão pela qual as lideranças política e religiosa (caciques e pajé) são escolhidas entre os grupos familiares moradores do local.

O fato de os moradores do Ouricuri serem considerados descendentes diretos da família de Zé Carapina pode gerar discussões sobre quem são os “verdadeiros índios Jiripankó”. A ideia de “pureza do sangue”¹⁵ acaba por gerar, por vezes, conflitos em determinados contextos sociais. Questões que envolvem o interesse de toda a comunidade – como a escolha do cacique, a construção de escolas e postos de saúde ou a ocupação de funções de liderança ou cargos como professores, agentes de saúde, etc. – podem fazer surgir tensões entre os moradores do Ouricuri e os moradores de outros aldeamentos. Para fundamentar essa alegação, há moradores do Ouricuri que acusam parentes de outros aldeamentos de permitirem a presença de posseiros em suas terras ou de se casarem com eles, “misturando nosso sangue”. As lideranças do Ouricuri argumentam que a união entre famílias Jiripankó e posseiros dificultaria ainda mais a luta pela ampliação da demarcação de nossas terras.

Para o cacique Genésio, o pajé Elias e outras lideranças, os laços genealógicos e de parentesco dos moradores do Ouricuri com a família de Zé Carapina os distingue pelo “modo coletivo de pensar a terra”. Por sua vez, os moradores dos outros aldeamentos que pertencem a outros grupos familiares teriam uma visão que se assemelha à dos posseiros, justamente por não pertencerem genealogicamente à linhagem de Zé Carapina e Izabel. Nesse aspecto, as lideranças políticas que vivem no Ouricuri têm maior peso nas decisões coletivas e vêm se mantendo no comando desde a escolha de Genésio Miranda como cacique, na década de

¹⁵ As relações entre o parentesco e a “pureza do sangue” são uma questão recorrente entre diversos grupos ameríndios e há vários trabalhos publicados nesta área. Sobre os grupos indígenas no Nordeste, o tema é ainda pouco tratado. Recomendo a leitura do artigo de José Glebson Vieira (2015), num estudo sobre os Potiguara da Paraíba (consultar as Referências, ao final deste trabalho).

1980. Após seu falecimento, em 13 de junho de 2022, o lugar é assumido por Cícero Miranda, membro de seu grupo familiar.

Situações como essa geram insatisfação entre os grupos familiares que defendem a ideia de uma eleição para a escolha da função de cacique. A proeminência da genealogia nas relações de poder político e religioso é, relativamente, neutralizada pela atuação do “Conselho Indígena”, que congrega lideranças de diversos grupos familiares, principalmente quando envolve assuntos externos à comunidade.

Uma das primeiras entrevistas que realizei no aldeamento do Ouricuri foi com Dona Josefa, 82 anos, conhecida como Bizunguinha, uma mestra dos cânticos tradicionais que, por estar idosa, já não participa com tanta frequência como “cantadora” nas festas rituais, como o “Trabalho de Chão”, no qual a comunidade se reúne nos terreiros e dança em círculos para celebrar nossos ancestrais, os Encantados – “verdadeiros guardiões”, como dizem os pajés.

Aproximei-me de Bizunguinha, tomei-lhe a bênção e perguntei se podíamos conversar sobre o “tempo antigo”. Ela, prontamente, aceitou. Bizunguinha, minha tia, é filha de uma irmã da minha avó materna Alice Cristove, já falecida. Enquanto ela tomava uma xícara de chá, nossa conversa foi se desenvolvendo. Recordando a formação do aldeamento do Ouricuri, ela me disse:

Eu sou nascida aqui no Ouricuri. Meu pai também nasceu aqui, era da família de Mané Caipira. Já minha mãe, Maria, nasceu na Serrinha, ali perto do Engenho. É da família Cristove, por isso sou sua tia [risos]! O que eu sei é que, antes, nós sabia que era índio. Pai Vêi Cristove e avô Mané Cristove, Tio Bernaldo, pai de compadre Elias, os Caipira mesmo, os Gabão, tudinho ia, até Mané de Chico foi pro rancho lá. Oxente? Aqui nem sonhava de ter essas coisas, pois ele era menino e hoje está com mais de 80 anos [...]. Pra você ver, e depois as coisas [o aldeamento] foram mudando, até agora. Estamos aqui com nossos Pai Vêi nessa terra. (Dona Josefa “Bizunguinha”, 2022).

Na formação dos primeiros aldeamentos, nossa relação com os parentes Pankararu de Brejo dos Padres foi fundamental. Como os nossos aldeamentos estavam em formação e havia ameaças frequentes de invasores, muitos parentes Pankararu nos convidavam para festas ou vinham até nossas terras para práticas rituais realizadas em segredo, algumas delas nas fazendas dos patrões. No começo do século 20, o aldeamento do Ouricuri já contava com vários grupos familiares e, mesmo às escondidas, com discrição e silêncio, nossos antepassados praticavam seus rituais.

Como argumenta Strathern (2014, p.231), “na verdade, estamos vivendo o resultado desastroso de um longo investimento cultural na ideia de sociedade como uma entidade”. Transpondo essa ideia da autora para a história Jiripankó, naquele tempo, não formávamos

uma “sociedade” em sentido clássico, porque vivíamos entre idas e vindas, trabalhando nas fazendas, morando em lotes, espalhados pela Mata da Caatinga ou indo para muito mais longe, em busca de trabalho. Na conversa com Dona Bizunguinha, o “espalhamento” em que vivíamos não nos impedia de nos reconhecermos com uma coletividade de parentes, ainda que vivendo em lugares que nos separavam fisicamente. Referindo-se ao aldeamento do Ouricuri, Bizunguinha comenta:

Aqui não era aldeia, assim como umas mais velhas, do jeito do Brejo dos Padres e uma [aldeia] que eu escutava que tem em Palmeira dos Índios, não sei do nome... [Xukuru-Kariri]. Mas o nosso costume sempre foi diferente dos branco daqui de perto, como dali do Pariconha, de uns branco que têm no Tabuleiro, mas era porque eles sempre souberam que aquele lugar ali sempre foi nosso. Mas, acuma sempre [os brancos], foram acoloiados [cúmplices, associados] com os ricão, nós sempre ficamos pra trás, andando pra lá e prá cá, trabalhando nas fazendas. Mas nosso jeito sempre foi diferente, principalmente [na organização] nas famílias. Aqui, os mais velhos sempre aconselhava a gente arrumar um noivo [risos] da comunidade mesmo, porque eles, os brancos, tinham nojo, raiva da gente, por isso todo mundo aqui é parente e com a mesma fé e força nos Encantados. (Bizunguinha, 2022).

Ao se recordar das tentativas de invasão e de desestruturação, pelos posseiros, do aldeamento do Ouricuri, Bizunguinha comenta a importância das lideranças ao “enterrar os pés na terra” para resistir.

Me lembro quando a aldeia foi reconhecida [em 1992]. Foi assim, o finado meu marido é primo de compadre Genésio [cacique Genésio Miranda], a mãe dele era prima dele e irmã de Mané Quintino, irmão da finada Maria São Pedro, filha de Aninha Miranda, filha de Zé Carapina e Izabel, então eram parentes. E ele falava das terras do Ouricuri, do Pinhacol, Figueiredo e Tabuleiro, era mais dessas onde a gente trabalhava. E como o povo dos Pássaro, Valentim e Torres começaram a tomar de pouquinho, com polícia e tudo. Aqui, tinha um homem conhecido por Zé Gomes, que casou com Maria, uma das filhas de Zé Carapina. Ele era da Paraíba, se conheceram nessas viagens para o Juazeiro do Padre Cícero. Os mais velhos aceitaram porque ele era de muito respeitoso e ajudava a comunidade, nunca arrumou desavença com a gente... Pronto! A família Monteiro é desse povo aí e foi ele que começou a ir buscar os direitos da comunidade. Nesse tempo, o Vêi Zé Carapina já tinha morrido, mas os brancos continuava tomando as terras. Foi depois que Zé Quintino, Galdino, Martin Caipira, Lixande, Emídio, os cabeça [as lideranças] enterraram os pé [na terra]. Porque apareceu um povo do Governo medindo as terras e estavam querendo avançar nas terras restantes do Ouricuri. (Bizunguinha, 2022).

Bizunguinha recorda com a alegria quando as terras do Ouricuri foram demarcadas e os parentes Pankararu do Brejo vieram ajudar a “batizar” o terreiro, que agora nos dava maior liberdade para as ritualizações e vivências próprias. O assentamento e o “batismo” de um terreiro têm significado importante na noção do que é um aldeamento indígena Jiripankó. É por isso que as terras ocupadas por brancos são chamadas de “povoado”, “localidade”,

“lugar”: por não terem um terreiro.

Ao referir-se à década de 1980, tempo de acirramento das disputas e tensões e luta pela demarcação, Bizunginha lembra, também, o papel fundamental do finado cacique Genésio Miranda e do Pajé Elias, as lideranças das mulheres, como Auta Maria de Oliveira (*in memorian*) e Fal (Maria de Fátima), as alianças com outros grupos indígenas e brancos que ajudaram na luta pela demarcação, como o “povo do Cimi e da Apoinme”, as freiras católicas Maria do Carmo, Maria Leopoldina, Maria do Céu, o professor Jorge Vieira (ligado ao Cimi) e pesquisadores que encamparam a luta em defesa do nosso povo.

Mas veio logo nesses tempos de hoje um pessoal da igreja, junto com outros índios do Brejo, comadre Maria Berto, irmã de compadre Genésio, João e Quitéria Binga, João Tomaz e outros lá, se juntaram aqui com outro pessoal e começaram a lutar. Mas não era todo mundo que queria saber disso, não, porque tinham medo. Até hoje tem, as coisas não são boas, né, meu filho? Eu mesma estava lá, a reunião foi na casa de tio Galdino, a casa era bem ali onde é o postinho velho de saúde, foi muita gente, eu mesmo não entendia de nada [risos]. Mas Dema, meu finado marido, era danado nessas coisas, me chamava e eu ia [risos]. Aí, João Mariinha, Du, Zé Martim, compadre Cirço Peba, compadre Jarne, tio Noé, Zé de Chicó, comadre Nina, minha cunhada, comadre Mila, as Monteiro, Tia Nedina, pai e mãe, tia Alice Cristove, tia Hilda do Moxotó, as meninas da Furna, comadre Maria Berto, Alzira, Cecília, comadre Laura, comadre Zefina... Oxente! Era muita gente! Escolheram o compadre Genésio e tio Elias para serem os cabeças e as coisas foram mudando até agora, é o que eu sei... E, agora, os homens já estão vindo para o terreiro. (Bizunginha, 2022).

Dona Bizunginha conclui nossa conversa dizendo que se “enterramos os pés” naquela época (da demarcação), devemos continuar “mantendo os pés no chão”, “dentro da nossa terra”, para que ninguém possa apossar-se do que é nosso.

4.2 Aldeamento do Figueiredo

O aldeamento do Figueiredo possui 200 hectares e uma população estimada em 268 pessoas (aproximadamente 140 famílias). É o segundo maior aldeamento em população, depois do Ouricuri (do qual se distancia por cerca de 2,5 km). A área é atravessada por uma estrada vicinal que liga os Estados de Alagoas (Pariconha) a Pernambuco (Tacaratu), separados pelo Rio Moxotó.

O local é formado por um conjunto de casas de alvenaria, possui uma pequena capela católica e um posto de saúde. As residências são servidas de energia elétrica e o abastecimento de água depende de entrega por carros-pipa e do armazenamento nas cisternas. Existem quatro terreiros: dois centralizados na comunidade e dois nas imediações de três porós (pequenas casas de taipa onde homens e mulheres, em casas separadas, ficam em

“retiro”, como é dito o período de recolhimento). O terreiro principal é o Figueiredo, mantido pelo pajé Elias Bernardo, que mora com sua família numa casa em frente. Os demais estão sob os cuidados de Maria de Jesus (Maria de Domingos Estevo), Fábio Júnior (Galego de Lainha) e Jovino Pereira. O terreiro do Sanharol fica nos limites da terra demarcada e faz fronteira com a Fazenda Santa Helena, área fora da demarcação, mas que reivindicamos.

Até meados do século 19, as terras que hoje pertencem ao aldeamento Figueiredo eram parte da grande propriedade rural de Delmiro Augusto da Cruz Gouveia (1863-1917), conhecido empresário da região. Naquele período, a área foi desmatada para dar lugar à criação de cabras e ovelhas destinadas ao comércio de peles e ao cultivo de algodão. Os curtumes, o comércio de couro e a produção de fios e tecidos de algodão fizeram de Delmiro Gouveia um dos homens mais ricos e influentes da região.

O aldeamento foi se formando com a chegada dos primeiros grupos familiares Pankararu e Pankararé à região, no final do século 19, como trabalhadores rurais, seguindo os passos da família de Zé Carapina. Com a expansão dos empreendimentos de Delmiro Gouveia, chegaram também trabalhadores não índios de toda a região da Bacia do São Francisco, entre os Estados de Pernambuco, Alagoas e Bahia (Nascimento, 2012). Os grupos familiares Vieira, Estevo, Ursulino, Jacinto, Bernardo, Cirilo e Badu são considerados os fundadores do aldeamento.

Imagem 14 - Vista das residências da aldeia Figueiredo



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 15 - Vista panorâmica da aldeia Figueiredo



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Quando Zé Carapina adquiriu, por compra, parte dessas terras (nas quais está incluído o aldeamento Figueiredo), elas já não pertenciam a Delmiro Gouveia. Seriam propriedade do major Marques, uma figura importante do cenário político regional que teria obtido as terras como recompensa por sua participação em guerras e conflitos que marcaram o final do século 19 (Silva, 2004). Nesse período, estas áreas se encontravam em conflitos e disputas envolvendo políticos e empresários rurais locais, posseiros e grupos Pankararu que já haviam se estabelecido na região.

Numa entrevista concedida, em 2001, pelo cacique Genésio Quintino ao pesquisador Amaro Hélio Leite da Silva (2004, p.04), é dito que o filho do major Marques, Firmino Marques, teria loteado e vendido essas terras para posseiros, incluindo parte das que foram compradas por Zé Carapina. Quando Zé Carapina foi questionar o posseiro Nicodemos Pandé do porquê ele teria invadido parte das terras legalmente compradas, teria recebido a seguinte resposta: “Eu não quero saber disso, não, eu quero saber que eu comprei. Toda vida houve ladroagem” (Silva, 2004, p.04). Desse modo, a terra que abriga o aldeamento Figueiredo ficou ainda menor, cercada de posseiros que, ainda hoje, vivem dentro da área.

Uma das particularidades do aldeamento Figueiredo é que ele é composto por famílias de origem Pankararé (Bahia), Pankararu e Jiripankó que se fixaram na região como trabalhadores rurais. Para retomar uma área que já nos pertencia por compra, mas nos foi usurpada, algumas famílias se uniram para comprar pequenas porções de terras que, juntas, constituem o atual aldeamento Figueiredo.

Em conversa com Dona Ernestina, 79 anos, esposa do pajé Elias, conhecida por Dona Tutu, nos é contada parte da história das invasões das terras de Figueiredo.

O nome deste lugar é Fazenda Figueiredo. É terra dos índios, mas foi tomada há muito tempo. As famílias mais velhas daqui eram os Jacinto, os Viera e os Pedo, os Estevo; mas, do arame para fora, ficou só os chãosinhos de casa do povo e as roças foram tudo engolida pela companhia de um povo aí das bandas de Delmiro pra lá. (Dona Ernestina, 2022).

As terras do aldeamento Figueiredo são um espaço compartilhado com famílias de posseiros: uma parte nos pertence, por demarcação, e na outra parte, fora da área demarcada, vivem famílias de posseiros. Dona Ernestina recorda que toda a porção de terra do Figueiredo era ocupada por grupos familiares Jiripankó e que, ao longo do tempo, foram “engolidas” pelos invasores. Sem ter para onde ir, as famílias Jiripankó foram trabalhar nas fazendas da região.

Eu, quando me entendi de gente neste lugar, já tinha meu povo e meu pai morava ali perto do imbuzeiro do Morro d’Areia, num rancho de barro. E, depois, nos mudamos para a fazenda de Zé Lima. Era duas fazendas: a de Liduardo, que é essa de Valmir, hoje, e a de Zé Lima, que fica lá no Silimbu. Não tinha outro meio de vida, o jeito era servir de morador. Não tratavam a gente mal, mas nunca tivemos um futuro de nada. (Dona Ernestina, 2022).

Ao recordar o período de demarcação de parte das terras do Figueiredo, Dona Tutu se refere ao medo que tomou conta da população, “por que quem era doido se meter com esse povo valente, não é mesmo?”, questiona. Hoje, ocupando apenas uma pequena parte das terras, o povo “vive espremido”, “em casas imprensadas”.

O Figueiredo que eu me lembro nunca teve esses negócios de brigas de terra, só quando a Companhia veio e comprou não sei de quem, porque a terra era do povo lá do Ouricuri. Aí, o Vêio Oscar ficou tomando de conta e, como era conhecido aqui do povo, dava serviço lá em Zé Lima, mas esse não é nas terras daqui, não. Mas as de Liduardo é tudo isso aí que a Funai comprou uma parte. Mas não teve confusão, por que quem era doido se meter com esse povo valente, não é mesmo? Então, ficamos aqui, espremidos aqui. Você pode ver as casas aqui tudo imprensadas: tem nós aqui e meus filhos, meus irmãos; ali mais para cima, o povo de Lainha; mais para lá, o povo dos Vieira; mais para baixo, o pessoal de Maria Nega, tudo amontoado. Mais um pouquinho de lado, as Venança, e aqui, o povo do finado Cirico, mas tudo nuns pedacinhos de nada, e mais lá para baixo, morava a sua avó, a Velha Maria Peba; um pouquinho mais já lá perto do Araticum, o povo de Maria Pedro, que ainda é família sua, e a Velha Catu. Mas não era só isso, não, só ficou os Novaes, mas aí já é mais para perto da Imburana Ferrada, mais perto da fazenda, fora da extrema da terra. (Dona Ernestina, 2022).

Quando os grupos familiares Pankararu chegaram à região para trabalhar nas fazendas, com muito custo, conseguiam comprar terras. Seguindo o padrão morfológico dos seus aldeamentos de origem, as terras compradas formavam novos aldeamentos e abrigavam parentes que chegavam em sucessivas levas. Foi assim que o aldeamento Figueiredo foi crescendo em população e se organizando no espaço. A população do aldeamento Figueiredo tem uma particularidade: embora seja originária dos Pankararu do Brejo dos Padres, uma ramificação denominada Pankararé, que migrou para a região de Paulo Afonso, na Bahia, se juntou aos Jiripankó de Figueiredo através de casamentos interétnicos e trocas cerimoniais. Hoje, toda a população se autodenomina Jiripankó.

Sobre a chegada dos Pankararé entre os Jiripankó, Elisa Pankararu argumenta que “todas as comunidades que se formaram a partir do Brejo dos Padres são irmãs pelo Tronco Velho”, enfatizando os laços de parentesco que os une.

O Tronco não pode ser visto como uma imposição de mando de uma comunidade sobre as demais. Mesmo que tenham saído do mesmo local, é mais confortável dizer que o direito é universal, assim, todas as comunidades que se formaram a partir do Brejo dos Padres são irmãs pelo Tronco Velho, que não é político, é imaterial e ancestral e se refere aos nossos ancestrais Encantados. Então, Pankararu é apenas mais uma rama cultural e não geradora das outras, porque as condições de ritualidades, as territorialidades aplicadas aos outros povos que aqui habitaram é a mesma que nos sustenta. (Elisa Pankararu, 2022).

As referências a um grande sistema de parentesco unificado que inclui todas as “ramificações Pankararu” ficam evidentes nas visitas frequentes de parentes de diferentes “ramas” ou “sementes” do “tronco Pankararu”.

Me lembro que ali, pelo lado de dentro, onde já é nosso de novo, mais para cima, perto do Imbuzeiro do Morro d’Areia, morava o finado Zé Badu com a velha Bilia, que era da família Vieira, irmã da velha Venécia. Era uma casa baixinha, de barro, coberta de palha, e lá o povo todo ia para ele fazer trabalho quando adoecia alguém. E lá, mais para a frente, morava o Velho Ambrósio, perto da Fonte do Celeste, no pé do Serrote do Bia. E longe, no Alto da Fome, morava o Velho Cornélio com Venécia, mas tudo como morador. (Elisa Pankararu, 2022).

Os Jiripankó surgem como coletividade dessas junções de “sementes” Pankararu que se espalharam por diversas regiões do País, principalmente no Alto Sertão, entre os Estados de Alagoas, Pernambuco e Bahia. Embora nos consideremos todos Jiripankó, cada aldeamento tem uma história de formação particular que vem de suas alianças políticas, intercasamentos, convites cerimoniais e sistemas de trocas materiais, principalmente em períodos de seca.

4.3 Pinhancol¹⁶

A área está localizada no sopé de uma cadeia de serras: as Serras das Caraibeiras ou do Canção, Sambambaia e a Serra do Cardoso, a 4km a Oeste do aldeamento Ouricuri. Não tem população permanente, por ser considerado um espaço cerimonial sagrado, local onde realizamos rituais secretos de que somente quem é Jiripankó pode participar. Dependendo da época do ano, no período de chuvas, pode ser usada para o pastoreio e roçados. Possui apenas quatro casas e alguns ranchos de taipa (porós) que servem de apoio durante o período dos rituais religiosos e de abrigo temporário às famílias que exercem ali atividades de agricultura e criação animal. Nas matas do entorno do monte, ainda é possível encontrar plantas, ervas, raízes e sementes que são utilizadas nos rituais religiosos e de cura.

Imagem 16 - Vista panorâmica da aldeia Pinhancol



Fonte: Flávio Moraes, 2022.

Por ser uma região de serras, clima ameno, solo fértil e coberta por pastagens, tem sido frequentemente invadida por posseiros. Uma das formas de retomarmos a posse dessas terras (que estão fora da área delimitada em 1992) é por meio da compra. Foi o que fizeram os filhos do cacique Genésio, que conseguiram de volta uma parte da terra por meio da compra do maior posseiro da região. Ainda hoje, sofremos uma intensa pressão de posseiros para vendermos ou desocuparmos a área; no entanto, a orientação das lideranças é para mantermos a posse apenas entre nossos parentes.

¹⁶ Pinhancol é uma corruptela de “Piancó” e tem origem na cidade paraibana de Conceição de Piancó, local de nascimento de Joaquim Pedro, que se casou, em 1903, com Isabel, neta de Zé Carapina. Eles se conheceram numa viagem de peregrinação a Juazeiro do Norte, para a Festa de Padre Cícero.

Conversei com seu Luís Emídio, 71 anos, que nasceu no local habitado por grupos familiares até meados da década de 1980. Ali, moravam seus pais, Emídio Caipira e Antônia Pinhancol, e as famílias Gomes, Estevão, Joaquim, Quintino, Porcena e Monteiro. As terras do Pinhancol estão dentro da área comprada por Zé Carapina, porém, fora da área demarcada atualmente, razão pela qual as famílias Jiripankó vivem sob constante ameaça de invasão de posseiros. Seu Luís conta com emoção suas memórias de infância:

Eu nasci aqui no Pinhancol, este lugar sempre foi usado para a gente criar nossos bichinhos, como até hoje eu e meu irmão Antônio estamos aqui. Mas esse lugar todinho do pé da Serra daqui das Craibeiras moro eu, mas tinha o finado Cícero de Olinda e os filhos dele, casados com duas irmãs, as filhas de tio Mané Joaquim, ali mais pra frente, na Serra do Cruzeiro, lá era as casas deles. Hoje, tem só o terreiro onde os Praiá vêm dançar e, mais em cima, no Alto da Sambambaia, tem o Cruzeiro Grande, que foi colocado pelo pai de Mané Joaquim. Ele era da penitência [promessa], junto mais o finado meu pai, o Velho Cícero de Olinda, Antônio Gomes, o Velho Genésio, lá na Serra do Cardoso, já saindo pro Ouricuri. Então, essa área aqui todinha morava gente, mas, agora, só vem pra botar roça e no tempo da Quaresma, que era o meu pai que fazia, depois meu irmão Antônio e eu. Mas aí, ele morreu há três anos e a família ficou lá, no Ouricuri. Já eu passo mais tempo aqui, eu gosto é sossegado, é o lugar da gente, né?. (Luís Emídio, 2022).

Referindo-se às invasões de posseiros, Luís Emídio comenta que a área do Pinhancol era muito maior do que é hoje.

Aqui era bem maior, de onde você está vendo até lá, no Açude Grande, que hoje é de Valmir. De uma parte ainda para lá até os Tinguizeiros, depois da roça dos meninos de Genésio, da parte de baixo até acima das serras, era a área do Pinhancol, mas o que sobrou foi essa parte aqui. Você pode ver que a cerca deles fica bem ali, um pouco mais para baixo da nossa. (Luís Emídio, 2022).

Na fala de Luís Emídio, ficam evidenciados os sentidos da terra em sua dimensão cosmológica: viver nas terras altas da serra da região, local onde seu tio-avô Joaquim Pedro colocou o cruzeiro da penitência dos homens, é “ficar mais perto do nosso Deus e dos nossos Pai Vêi”. As serras dessa região foram (e ainda são) locais de romarias e penitências, locais sagrados onde ocorrem rituais secretos vetados à presença de brancos. Os “penitentes” são grupos formados só por homens que se reúnem, no tempo da Quaresma, para celebrar a Paixão de Cristo e rezar pelas almas dos entes queridos, pedir proteção e agradecer pelas bênçãos dos Encantados. Perguntei a seu Luís Emídio qual o sentido daquelas serras na religiosidade Jiripankó:

Não sei bem dizer o sentido, mas acho que, se estamos no alto, ficamos mais perto do nosso Deus e dos nossos Pai Vói. Aqui, as pessoas da família da gente mesmo, tudo, vem até hoje pra rezar no Alto do Cruzeiro. Antigamente, o adjunto era aqui na casa do meu pai, Emídio Caipira. É de costume o povo ir fazer as orações no alto da serra e depois tomar um café ou almoço ou janta, tudo junto. Ou então, quando vinha ali para a casa do finado Mané Joaquim pra dançar Toré. O terreiro tem até hoje, fica no pé da Serra do Cruzeiro, então o Ouricuri sempre teve aqui e nós também por lá. (Luís Emídio, 2022).

Por ser considerado um local sagrado, principalmente o Cruzeiro, na Serra da Sambambaia, preferimos mantê-lo com pouca população, reservando-o para nossos rituais secretos, onde os brancos não podem alcançar. Lugar de peregrinação, as Serras do Pinhacol são também conhecidas como terra da Caatinga, devido à paisagem esbranquiçada no tempo de estiagem. Lugar de morada dos Encantados, nossos “Pai Vói” ancestrais.

Imagem 17 - Vista panorâmica da Serra do Cruzeiro (Pinhacol)



Fonte: Flávio Moraes, 2023.

4.4 Serra do Engenho¹⁷

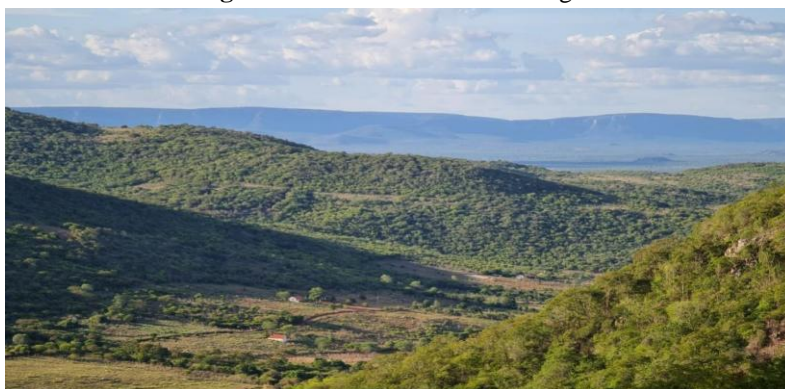
Este aldeamento tem, aproximadamente, 764 hectares, localiza-se entre a Chapada, a Serra da Jurema e a Serrinha. Encontra-se fora da área delimitada em 1992 e sua população estimada é de 308 habitantes (214 famílias), incluindo grupos familiares Jiripankó e posseiros. Fica a menos de 2km da cidade de Pariconha e a aproximadamente 3,5km do aldeamento

¹⁷ O aldeamento recebeu esse nome por ter sido uma área de plantio de algodão entre o final do século 19 e o início do 20. “Engenho” se refere ao equipamento que as fiandeiras utilizavam para fiar, isto é, produzir fios para tecelagem e confecção de roupas comercializadas nas feiras de Paulo Afonso (BA) e Delmiro Gouveia (AL). Anos depois, a cultura do algodão foi substituída pela cana-de-açúcar e a mandioca. Ainda hoje, a produção de mandioca para farinha continua sendo o principal produto da região. As primeiras famílias Pankararu que migraram para essa área foram empregadas nessas atividades produtivas.

principal, o Ouricuri. São partes da área conhecida como Serra do Engenho os povoados da Serrinha, Chapada, Croa do Pajeú, Simão, Malaquias e Fundão. No entorno da área mais povoada, formada por 48 casas, há uma escola, uma casa de farinha, um posto de saúde, uma capela católica, serviços de energia elétrica e iluminação públicos.

Tal como nas demais comunidades, o abastecimento de água é precário: depende da coleta de água das chuvas em cisternas, no inverno, e da entrega por caminhão-pipa nos períodos de seca. Os povoados menores, como Chapada, Malaquias e Fundão, são formados por conjuntos de pequenos grupos familiares que residem em grupos de três, quatro ou até cinco casas.

Imagem 18 - Aldeia da Serra do Engenho



Fonte: Rosivan Santana, 2022.

Imagem 19 - Aldeia da Serra do Engenho (Alto da Chapada)



Fonte: Rosivan Santana, 2022.

Historicamente, essas terras pertenceriam à família Pankararu de Manoel Cipriano dos Santos e Marcelina Maria de Jesus, que, nas primeiras décadas do século 20, teriam adquirido a área através de compra de antigos ocupantes não indígenas. A partir da compra, os primeiros grupos familiares Jiripankó que se instaram na comunidade foram os Cristove, Pereira,

Bezerra, Alexandre e Catirina. Atualmente, as famílias Cipriano, Bernardo, Cristóvão e Henrique constituem os principais grupos residentes.

Por ser uma área que ficou de fora da demarcação em 1992, famílias de posseiros foram chegando e se instalando no local com a proteção de políticos locais, que asseguravam a fixação e prometiam a regularização em troca de votos. Hoje, o espaço é dividido entre o aldeamento, que forma um conjunto de casas de parentes próximos, e casas e roças de posseiros com seus próprios povoados.

De acordo com alguns relatos que ouvi de moradores locais que preferiram não se identificar, para frear o processo de invasão de posseiros, algumas famílias mantiveram (e ainda mantêm) uma espécie de “arrendamento entre parentes”. É que, nessa região, a prática do arrendamento de terra é uma atividade muito comum: o dono cede, temporariamente, sua terra para outra pessoa plantar, mediante um pagamento que pode ser em dinheiro ou através da divisão da produção. Muitos posseiros negociavam o arrendamento de nossas terras para o plantio da cana-de-açúcar destinada à fabricação de melaço e rapadura (daí, o nome “Serra do Engenho”). Ocorre que essa prática estava fazendo com que muitos posseiros solicitassem o “arrendamento” e depois se recusassem a deixar a terra, alegando, perante as autoridades locais (cartórios, por exemplo), ser seus legítimos donos, exibindo “recibos de compra e venda”.

Os moradores dizem que há recibos com assinaturas falsas ou que foram obtidas de forma ilícita, sem que o morador tivesse clareza do que estava assinando ou imprimindo suas digitais, por ser analfabeto. Com o aumento das tensões, as lideranças proibiram o arrendamento da terra para posseiros, permitindo-o apenas entre parentes. Com essas medidas, as tensões diminuíram, mas ainda há posseiros ocupando a área e reivindicando sua posse na Justiça.

Entre as décadas de 1980 e 1990, as famílias da Serra do Engenho estiveram conosco na luta pela demarcação. Durante a produção do Laudo Pericial de 1992, aqueles grupos familiares reconheciam e eram reconhecidos como nossos parentes; ainda assim, essas terras ficaram de fora do território delimitado, porque já se encontravam quase que completamente tomadas por posseiros, não sendo consideradas, pelos órgãos do Estado, como “área indígena”.

Com o passar dos anos, algumas famílias Jiripankó locais se uniram, por casamento, a grupos familiares de posseiros, tornando ainda mais difícil, em diversas situações, estabelecer as fronteiras entre quem é Jiripankó e quem não é indígena. Muitas lideranças que lutam, ainda hoje, pela inclusão dessa área num novo processo de delimitação dizem que, naquele

período, as famílias Jiripankó ali residentes não quiseram entrar em confrontos com os posseiros, seja por temor de represálias, seja pelos laços de parentesco que já haviam se estabelecido entre eles.

Como consequência dessas relações interétnicas, há situações em que, dentro de um mesmo grupo ou núcleo familiar, é possível encontrar pessoas que se identificam como Jiripankó, enquanto outras se declaram não indígenas, e sim “brancas”, como costumam dizer para se distinguir. Essas distinções trazem consequências na vida social dos brancos, que são impedidos de participar de determinados rituais restritos aos Jiripankó e não podem ocupar funções de lideranças políticas ou religiosas, como cacique, pajé, rezador/a e curador/a. Mais recentemente, estamos implantando uma política de só aceitar professores e agentes de saúde indígenas nas escolas e postos de saúde.

A insegurança quanto ao futuro da posse da área faz com que muitos moradores recorram às relações genealógicas e de parentesco para afirmar ou negar sua identidade indígena, conforme a situação do momento. Como são muitos os grupos familiares, há situações de divergências entre pessoas que põem em dúvida a existência de relação de parentesco genealógico com uma determinada pessoa ou família. A relativa autonomia dos aldeamentos em relação ao poder central do cacique de algum modo atenua essas tensões, pois cabe ao líder do grupo familiar resolver os conflitos.

Conversei com Domingos Sávio, 53 anos, liderança política e religiosa da Serra do Engenho, sobre as origens do local. Ele me informou que os primeiros moradores foram os seus bisavôs, das famílias Bezerra e Cipriano. Disse-me que as terras do Pajeú, Mamédio e Chapada foram, em boa parte, griladas, sobrando espaço de cultivo aos moradores locais. Reforçando a pluralidade étnica que forma os Jiripankó, Domingos comentou que uma parte das famílias ali residentes são descendentes de povos indígenas da Serrinha dos Caboclos, no Brejo dos Padres. O Brejo do Padres, como sabemos, era uma missão religiosa formada por uma população pluriétnica (Arruti, 1999).

Essa comunidade tem uma particularidade na sua formação: as famílias indígenas que vivem aqui não são descendentes diretos do povo do Ouricuri, são da Serrinha dos Caboclos, em Pankararu. Os casamentos entre os Bernardo, Cristove, Henrique com os Bezerra, Alexandre e Cipriano, também indígenas, formaram essa aldeia e, por meio da meagem de terras entre parentes, conseguiram sustentar a posse da terra restante e depois se juntar à comunidade central, o [aldeamento] Ouricuri, no processo de reconhecimento do povo nos anos [19]80. (Domingos Sávio, 2022).

Tal como ocorreu com outras áreas, parte das terras da Serra do Engenho foram compradas em lotes por grupos familiares indígenas, num esforço de evitar as invasões de posseiros. Essa alteração na morfologia espacial não modificou a organização social, já que as famílias, com seus títulos de propriedade de terras, formaram aldeamentos, reproduzindo sua forma socioespacial de ocupar a terra e organizar a comunidade.

Na luta pela demarcação, na década de 1990, e devido à intensificação dos conflitos, muitas famílias se mudaram para a Serra do Engenho. Os descendentes de Cristove Véio (Bernardo, Henrique e Cristóvão), família de Maria Chulé e do pajé Elias, vieram do Poço d'Areia para essa região. Domingos destacou a importância da participação desses grupos familiares na luta por reconhecimento étnico e demarcação territorial. Infelizmente, a Serra do Engenho ficou fora dos limites demarcatórios.

O meu pai, Antônio Bezerra, Arlindo Cristove, Mané Lixandre, Simplício, Norato, Marco, Dona Felina, Gelita e Maria da Furna, Gertrudes, Jovelina e Lisso são as famílias lá que, juntos com os demais daqui, colocaram a comunidade como território unificado no processo de reconhecimento. Mas, quando foram medir, a fim de registrar a terra, preferiram ficar com as posses particulares e sendo registrados como Jiripankó. Aqui é diferente; sei que isso, no futuro, vai causar problema pela não existência de uma terra coletiva. As famílias são indígenas, mas a terra toda é de posse individual. Cada família tem a sua e não se configura uma posse coletiva. (Domingos Sávio, 2022).

No depoimento de Domingos Sávio, podemos observar que a compra de lotes de terras por alguns grupos familiares na Serra do Engenho e na Chapada foi uma forma de preservar e garantir seus direitos jurídicos de propriedade ante o perigo das invasões de posseiros. Em outras palavras, era preferível comprar a terra que lhes pertencia e foi invadida do que correr o risco de perdê-las na Justiça, por ações impetradas pelos invasores. Por outro lado, essa configuração espacial de lotes individuais se tornou um empecilho para o reconhecimento da terra e dos seus ocupantes como indígenas. Foi o que ocorreu durante o processo de demarcação, em 1992, em que as regiões das serras do Pajeú, Simão, Chapada, do Engenho, Malaquias e Malhada Vermelha ficaram fora do processo de demarcação. No entanto, ainda que, juridicamente, sejam terras de propriedade individual, são coletivamente utilizadas pelos grupos familiares, seguindo nossa tradição.

O fato de a Serra do Engenho não ter sido inclusa no processo de demarcação não impede as relações entre grupos familiares de outros aldeamentos. As famílias Jiripankó que vivem ali participam ativamente de nossas festas e cerimônias religiosas, que podem ser livremente realizadas nas terras demarcadas, sem que sejamos incomodados por brancos.

Relações de solidariedade e reciprocidade também são cotidianas e nos consideramos todos Jiripankó, todos parentes. Para fortalecer os laços dos grupos familiares da Serra do Engenho com os grupos familiares das áreas demarcadas, como o Ouricuri, mantemos entre nós o sistema de meagem, sem a intervenção de brancos. Nosso sistema de meagem é diferente do sistema do branco. Na meagem dos brancos, a terra é cedida e metade da produção é dividida entre o dono da terra e o cultivador. Por sua vez, nosso sistema de meagem é restrito aos grupos familiares Jiripankó e funciona como um sistema de “empréstimo” da terra, não sendo necessário dividir a produção como o dono da roça. O espaço da roça é cedido gratuitamente para quem não tem terra suficiente para plantar ou quando seu plantio não deu boa colheita. São acordos de confiança entre grupos familiares que se ajudam em caso de necessidade e impedem que brancos venham solicitar a meagem e depois reivindicar a posse. É dessa maneira que Serra do Engenho consegue proteger suas terras, impedindo a expansão dos invasores.

4.5 Araticum

Este aldeamento é parte da área do aldeamento Figueiredo, distante, aproximadamente, 2km do Ouricuri. O assentamento das primeiras famílias ocorreu há cerca de 20 anos, quando os Jacinto, Vieira e Carapina constituíram ali seus grupos familiares. Hoje, formam um pequeno aldeamento de aproximadamente 37 pessoas (26 famílias). Não há escolas, postos de saúde ou outros prédios ou instalações. Esses serviços são oferecidos à população local no aldeamento Figueiredo.

Imagem 20 - Vista panorâmica da aldeia do Araticum



Fonte: Acervo do autor, 2023.

O aldeamento do Araticum fica no limite da área que reivindicamos como nosso território para fins de demarcação de nossas terras. Os grupos familiares que ali vivem são originários do aldeamento Figueiredo e fixaram-se em busca de terras para suas roças. Há um grande número de famílias de posseiros que convivem lado a lado com os nossos parentes. No período de demarcação de nossa área, em 1992, houve tensão no local entre posseiros e famílias Jiripankó. Os posseiros temiam ser retirados caso a área fosse demarcada. Como a área ficou fora da demarcação, o número de posseiros, desde então, tem aumentado. Nossos parentes do Araticum frequentam terreiros e participam de festas e cerimônias religiosas em aldeamentos vizinhos.

4.6 Tabuleiro

Esta área é assim denominada por constituir-se numa faixa de terras férteis um pouco mais elevadas e planas, conhecida como “travessão”. É utilizada para plantio e criação animal, dependendo da época do ano e do regime de chuvas. Possui cerca de 35 casas de alvenaria, uma capela católica, uma cisterna comunitária, uma casa de farinha em atividade e outra desativada. Não possui escola ou posto de saúde.

Tal como ocorreu com as demais áreas por nós ocupada, no início do século 20, o Tabuleiro foi loteado pelos descendentes do major Marques, o que possibilitou a invasão de posseiros que reivindicam sua posse até hoje. Algumas famílias residentes de posseiros alegam ser herdeiras do major e, por essa razão, se recusam a abandonar o local. No entanto, a área é parte das terras que pertenciam ao major e que foram vendidas para Zé Carapina em 1894.

Sob anonimato, alguns moradores Jiripankó contaram que, décadas atrás e ainda hoje, famílias de posseiros tentam forçar a compra de pequenos lotes por preços muito baixos, alegando direito de herança por serem parentes do major. Contrariando as orientações das lideranças, algumas famílias Jiripankó, principalmente aquelas constituídas por intercasamentos com brancos, vendem suas terras aos posseiros que, logo após se instalarem, ampliavam suas posses para quatro ou cinco tarefas¹⁸. O resultado é que, hoje em dia, o número de famílias de posseiros é maior que o de famílias Jiripankó. Atualmente, das cerca de

¹⁸ Tarefa é uma unidade de medida agrária de uso comum no Nordeste brasileiro. O valor de uma tarefa é muito variável, conforme o Estado ou a região. Em Alagoas, uma tarefa equivale a, aproximadamente, 3.025m². Fonte: SILVA, José Reinaldo Nogueira da. *Etnomatemática: abordagem dos diversos tipos de unidades de medidas e sua utilização no Sertão alagoano*. 2016. 135f. Dissertação (Mestrado Profissional em Matemática) – Programa de Mestrado Profissional em Matemática em Rede Nacional, Instituto de Matemática, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2016.

35 famílias de moradores, 14 (aproximadamente 60 pessoas) se identificam como Jiripankó. Boa parte das famílias de posseiros são descendentes das famílias de major e Firmino Marques, antigos “coronéis” da região.

Como a área ficou de fora da delimitação de 1992, as famílias Jiripankó locais tiveram que comprar pedaços de terras dos próprios posseiros; ainda assim, existe um clima de tensão permanente, porque os posseiros temem a demarcação da área e sua desintrusão.

Os grupos familiares desta área possuem relações muito próximas com os grupos familiares dos Cristóvão e Casé, por meio de casamentos intergrupais. Por essa razão, apesar de viverem “cercados” por posseiros, seus laços de parentesco com aquelas famílias são importantes para mantê-los como membros de nossa coletividade, com a qual se identificam. Os moradores mais antigos contam que a área foi, originalmente, ocupada pelo grupo familiar dos Ambrósio, que residia nas proximidades da Fonte do Celeste, no sopé do Serrote do Bia.

Imagem 21 - Vista panorâmica da aldeia do Tabuleiro



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Apesar das “relações cordiais” entre posseiros e grupos familiares Jiripankó, as tensões afloram quando o assunto é a retomada da demarcação. Nesse sentido, as relações entre nossos parentes e os brancos locais oscilam entre “cordialidade” e “conflito”. Como as famílias Jiripankó se sentem isoladas em relação aos posseiros, são frequentes as visitas a outros aldeamentos, para participarem de cerimônias rituais, festas, jogos de futebol, rituais de cura de benzedores/as e curadores/as. Desse modo, apesar de geograficamente separados, mantemos nossa unidade social, que nos traz o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo étnico.

4.7 Poço d'Areia

O aldeamento tem uma área 879 tarefas e uma população estimada em 178 moradores (aproximadamente 128 famílias). Dista, aproximadamente, 12km do aldeamento considerado principal do Ouricuri e 8km da cidade de Pariconha, à margem direita do Rio Moxotó, na divisa entre os Estados de Alagoas e Pernambuco. Trata-se de uma região de Mata da Caatinga, com clima semiárido, terreno arenoso e pedregoso utilizado na criação de caprinos.

Quase todas as casas são de alvenaria, algumas poucas são de taipa. Como não existe água encanada, as famílias construíram cisternas que armazenam a água das chuvas de inverno. No período seco, as cisternas são abastecidas com carros-pipa da prefeitura; porém, nem sempre eles são enviados e a população se vê obrigada a comprar água de empresas privadas. Há fornecimento de energia elétrica e serviço móvel de telefone e de internet. Possui uma escola com apenas uma sala de aula, uma capela católica, um terreiro e dois porós.

A ocupação da área do Poço d'Areia por grupos Pankararu e Jiripankó é tão antiga quanto a área de ocupação do Ouricuri. As duas margens do Rio Moxotó (dos lados pernambucano e alagoano) são, historicamente, ocupadas por grupos familiares de Brejo do Padres. As memórias mais antigas, dos mais velhos, dizem que ali fixaram-se as famílias Cipriano e Barbado, dando origem aos aldeamentos Cachoeira, Poço dos Cágados e Poço das Pedras (no lado de Pernambucano). Na margem alagoana, as famílias Bernardino, Alexandre, Gabão, Cristove, Emídio e Badu teriam constituído os aldeamentos Serraria e Poço d'Areia¹⁹.

Aqui sempre foi uma comunidade indígena, assim não reconhecida ainda. A nossa família é dali, da Tapera e da Serrinha dos Caboco, no Brejo, quando meus bisavôs tanto da parte do meu pai de quanto de minha mãe [chegaram]. Essa comunidade é uma posse particular e a principal dona era a minha bisavó Bernardina, avó do meu pai Domingos, e depois [a posse da terra passou] para a mãe dele, Maria Rosa Bernardina, e, por fim, passou para o meu pai e os irmão dele, minha tia Benta e Simplício. Tia Benta sempre morou do lado de Pernambuco, tio Simplício foi morar na Serra do Engenho e meu pai ficou aqui, onde é o centro da comunidade, junto com meu tio Emídio, irmão da minha mãe e de tia Afonsina, prima carnal do meu pai. Depois que se casaram, vieram morar aqui por mando de Maria José [Mãe Zé], imã da minha avó Maria Rosa. Depois, com o apoio dos meus avós, chegaram outros índios. A terra era até boa em tamanho e dava para todo mundo, era para não deixar espaço para invasores, mas não adiantou muito. Os poderosos arrumaram uma forma de tomar a terra por compra duvidosa e aqui sempre fomos pouca gente, tirando aqui essa regiãozinha onde a gente mora, o terreiro, o poró, mais para cima, em direção ao Ouricuri, não está mais com a gente e só parou mais quando todo mundo aqui foi registrado como Jiripankó, como de fato a gente é, mas não é um problema resolvido ainda. (Domingos Sávio, 2022).

¹⁹ Eu, Cícero, tenho muitas memórias de infância no Poço d'Areia. Ali, vive parte dos parentes da minha mãe. Quando criança, eu ia com meus pais e tios para as festas no terreiro do Tamarindo e participava de pescarias. São as melhores lembranças de minha infância.

No depoimento de Domingos, assim como em outros, fica evidente que uma de nossas estratégias para permanecermos na área era a compra de lotes de terra. Ainda assim, os posseiros invadiam e reivindicavam a posse, exibindo documentos, em geral, “recibos de compra e venda” sem valor legal, para nos expulsar. Por estar muito próxima ao Rio Moxotó, esta área foi sempre cobiçada por posseiros, grileiros e fazendeiros.

As margens do Rio Moxotó eram um antigo território de caça, pesca e coleta, área de terras férteis e importante fonte de abastecimento de água para os parentes que vinham de áreas distantes em Alagoas, Pernambuco e Bahia no período de estiagem. Mesmo o Moxotó sendo um rio permanente, no período de estiagem, suas águas baixam e umas das formas de se conseguir água é cavar o leito seco, coletar a água que se acumula nos orifícios das pedras (“poços”, como denominamos) e nas cavernas subterrâneas que se formam sob fontes de água. Com a construção de uma hidrelétrica pelo Governo de Pernambuco, boa parte das terras que ocupávamos foram inundadas para a formação de um lago artificial. Após o término das obras, a área foi cedida a uma empresa privada, que desenvolveu e implantou um projeto de agricultura e de pesca, loteou e vendeu as propriedades para pequenos e médios produtores rurais. É neste contexto que os grupos familiares do Poço d’Areia vivem hoje.

De acordo com o depoimento de Domingos, apesar de esta área ter ficado de fora da demarcação, o fato de termos obtido, oficialmente, o “reconhecimento étnico” como povo indígena contribuiu para atenuar os conflitos. Além disso, estratégias de ocupação e mobilização, como o assentando de terreiro e poró, a organização dos moradores para impedir novas invasões de posseiros e o apoio das lideranças, fizeram com que o processo de usurpação daquelas terras desacelerasse nas últimas décadas. Domingos conclui: “mas não é um problema resolvido ainda”.

Imagem 22 - Vista panorâmica da aldeia do Poço d’Areia



Fonte: Lucilene Nascimento, 2023.

Imagem 23 - Mata da Catinga do Poço de Areia



Fonte: Lucilene Nascimento, 2023.

Imagem 24 - Lagoa do Aldeia do Poço d'Areia



Fonte: Gracilene Gomes, 2023.

4.8 Capim

O aldeamento Capim fica a cerca de 5km da aldeia Ouricuri, fora da área delimitada em 1992. A terra foi adquirida através de compra e, por isso, a Funai não a reconhece como Terra Indígena. Ali, vivem cerca de 10 famílias Jiripankó que se fixaram na década de 1980, além de grupos familiares Karuazu, Pankararu e famílias de posseiros. Há uma escola e um posto de saúde que atende a população local e os moradores próximos. No ano 2000, foram fundados o terreiro e o poró de Maria Antônia da Conceição (conhecida por Dona Maria Preta). A fundação do terreiro de Dona Maria Preta contribuiu para estreitar ainda mais as relações entre os parentes do Capim e os parentes de outros aldeamentos, principalmente do Ouricuri. Com frequência, recebemos convites dos moradores do Capim para participar de

cerimônias rituais e os convidamos também. O estreitamento dessas relações, no entanto, tem desagradado os moradores evangélicos (indígenas e posseiros), que nos acusam de praticar rituais de “macumba” ou “feitiçaria”.

Foi difícil encontrar moradores que contassem a história de formação daquele aldeamento. É que, no passado, aquelas terras foram adquiridas por compra de lotes que foram repassados, revendidos e ocupados por famílias Jiripankó e posseiros. São os laços de parentesco, principalmente através de casamentos entre grupos familiares Jiripankó do Capim com pessoas de outros grupos familiares, que mantêm o “povo do Capim” como parte da nossa coletividade de parentes.

Conversei com Valmir Vieira, 45 anos, um dos filhos de Dona Maria Preta, falecida em 2007, sobre a formação do aldeamento.

Aqui eu não sei quem criou esse lugar, só sei que meus pais vieram morar aqui vindo da Tapera e compraram esse terreninho aqui, só esse e ali mais para cima no Serrote onde a gente planta. Eu sempre soube que sou índio, mas por um tempo a gente ficou assim meio isolado e só ia para o Brejo dos Padres para as Festas dos Homens [os Praiás]. Mas, mamãe sempre conheceu seu Elias de muitos anos e seu Genésio e quando não tinha festa no Brejo a gente ia para casa de seu Elias. Nesse tempo a aldeia ainda não era reconhecida lá no Ouricuri. Então aqui não é uma aldeia é um povoado com índio, todos são Pankararu, uns registrados em Jiripankó, outros em Karuazu e outros em Katokinn. Minha irmã mesmo, a Cida preferiu, se registrar em Karuazu aldeia do marido, mas eu fiquei onde minha mãe foi recebida. É o que eu sei. (Valmir Vieira, 2022).

Imagem 25 - Residências na aldeia do Capim



Fonte: Marisa Santos, 2023.

Imagem 26 - Área central da aldeia do Capim



Fonte: Marisa Santos, 2023.

4.9 Caraibeiras dos Teodósios (ou Craibeiras)

Este aldeamento se localiza bem próximo das áreas delimitadas em 1992, próximas à Serra da Sambambaia e da Lagoa do Vitelo. Conta com, aproximadamente, 170 pessoas (cerca de 60 famílias). Estas famílias teriam se instalado ali na década de 1950, parte delas oriundas do aldeamento do Ouricuri e que teriam se unido através de casamentos com famílias de agricultores locais não indígenas.

As primeiras famílias Jiripankó que se instalaram ali foram: Fortunato, Souza e Capucho – estes dois últimos têm parentesco com descendentes dos Carapina, Badu, Peba, Estevo e Gomes (grupos familiares que deram origem ao aldeamento do Ouricuri). Essas ligações genealógicas e de parentesco de Caraibeiras com os grupos familiares do Ouricuri se revelam em diversos contextos e situações sociais: nos convites para festas e celebrações religiosas e na participação de líderes de grupos familiares no “Conselho Indígena”, entre outras atividade que envolvem a coletividade. A área, no entanto, como está fora de demarcação, é ocupada por posseiros que se dizem “legítimos proprietários”, por “compra” ou por “herança familiar”.

Imagem 27 - Área residencial do aldeamento
Caraibeiras dos Teodósios



Fonte: Selma Bezerra, 2023.

Imagem 28 - Vista do aldeamento Caraibeiras dos
Teodósios



Fonte: Selma Bezerra, 2023.

Caraibeiras é um aldeamento no meio da Mata da Caatinga, lugar de passagem para chegar ao Estado de Pernambuco pela Volta do Moxotó e aos municípios de Delmiro Gouveia, em Alagoas, e Paulo Afonso, na Bahia. É a principal rota de transporte de produtos que nós e os brancos produzimos e comercializamos, como carne de ovinos e caprinos, farinha de mandioca e macaxeira.

Conversei com Selma Bezerra, líder comunitária descendente de Teodósio Marques, irmão do major Marques. Seu marido, Pankararu, é da família dos Fausto Capucho, vindos de Brejo dos Padres. Selma e ele se identificam como Jiripankó. Ela desenvolve um trabalho com a juventude do aldeamento dos Teodósios em parceria com a líder comunitária do Ouricuri, Cleide Gomes, sobrinha-neta do pajé Elias. Ambas atuam em atividades ligadas às pastorais da Igreja Católica.

De início, pensei em não colher o depoimento de Selma e Cleide, devido à participação delas na catequese de crianças e jovens do aldeamento dos Teodósios. Na minha opinião, elas estariam repetindo o que os colonizadores portugueses fizeram conosco, “demonizando” nossa religião e impondo o cristianismo. No entanto, após refletir melhor, percebi que, em nossos rituais, há muitos elementos do catolicismo – o que não nos surpreende, tendo em vista os séculos em que nossos antepassados viveram em missões religiosas. Aliás, nossos parentes Pankararu constituíram sua identidade étnica no “caldeirão étnico-cultural” da Missão Religiosa de Brejo dos Padres.

Percebi também, nas conversas com Selma e Cleide, que, mesmo sendo catequistas, elas não impediam ou “demonizavam” nossa religião, ao contrário: deixaram claro que o papel delas não era de evangelização, e sim de levar bons ensinamentos às crianças e aos jovens que, segundo elas, estão ficando cada vez mais “perdidos”, se alcoolizando e “fazendo coisas erradas”. Por fim, pensei que o depoimento delas poderia ser importante para demonstrar ao leitor a complexidade sociocultural Jiripankó e afastar a ideia de uma “pureza cultural” dos povos indígenas, como se isso nos tornasse “menos indígenas”.

Como a questão da influência do cristianismo não é o tema deste trabalho, me ative ao que me interessava entender nesta parte da pesquisa: a origem de formação dos aldeamentos. Falando sobre o aldeamento dos Teodósios, Selma comentou:

Meu tataravô Teodósio Marques adquiriu essas terras do Barão de Água Branca para criar animais. Essa região aqui toda é boa para criar, plantar. Então, fez uma casa para ele e foi ajuntando os moradores que trabalhavam para ele no Caraibeiras, [esta área] foi formada por famílias de vaqueiros. Ali, mais na frente, tem a fonte velha, que foi cavada para dar água para os animais e para eles mesmo. Tinha uma reservada para isso. Foi na metade do século 19, são da Bahia e eram boiadeiros. Essa região, até o Moxotó, forma áreas usadas para criar animais. O outro irmão dele, Felix de Souza, foi para a região onde hoje é a cidade de Pariconha. (Selma Bezerra, 2022).

Por ser descendente do major Marques, Selma acentua que “os índios, quando chegaram”, foram “aceitos como moradores” nas terras do Major. Quando lhe perguntei sobre a presença indígena nas terras do atual aldeamento dos Teodósios, ela respondeu que “o contato com os índios não foi muito, porque a ocupação deles sempre foi mais pra lá, na Caatinga e [no] Moxotó. Essa região aqui fica muito longe”. E concluiu: “o convívio sempre foi muito bom”.

Eu sei que Caraibeiras é mais antiga que Pariconha; na verdade, é o primeiro povoado instituído no Alto Sertão de Alagoas. O contato com os índios não foi muito, porque a ocupação deles sempre foi mais pra lá, na Caatinga e [no] Moxotó. Essa região aqui fica muito longe, eu acho que só agora, nos anos [19]50 e [19]70, é que chegaram a família do meu marido, os Capucho, os Pebas, os Tomás, os Caribés, mas só soubemos que eram indígenas quando começaram [a] ir para o Pinhacol, ali pertinho, para a casa de Mané Joaquim. Meus avós não eram indígenas, mas, sempre que podiam, ia pra lá assistir [à televisão], eu também [risos], aí me casei com um indígena [...]. O convívio sempre foi muito bom. (Selma Bezerra, 2022).

Considero importante ouvir uma interlocutora branca casada com um indígena para tentar compreender seu ponto de vista sobre nossas formas de ocupação dos espaços territoriais e nossa identidade étnica indígena. Ao dizer que o major “aceitou os moradores” indígenas em suas terras, não é mencionado que as primeiras levadas de grupos familiares Pankararu que ali chegaram vieram como trabalhadores rurais e viviam em condições análogas à escravidão, “trabalhando em troca de comida”, como contam os mais velhos. Quanto ao “convívio” entre brancos e Jiripankó ser considerado por ela como “muito bom”, se deve ao fato de que as terras dos Teodósios ficaram fora da demarcação e, hoje, são quase que completamente tomadas por posseiros. As poucas famílias Jiripankó que ali vivem frequentam o terreiro do Pinhacol, o mais próximo.

4.10 Volta do Moxotó

Este aldeamento está localizado à margem pernambucana do Rio Moxotó. A ocupação desta área pelos Pankararu remonta ao período de fundação da missão de Brejo dos Padres; aliás, esta área é contígua ao território missioneiro. Por ser uma área cortada por rio, numa região semiárida, antes mesmo da conquista dos colonizadores portugueses, já era habitada por povos indígenas diversos, denominados, genericamente, “Cariris” pelos colonizadores. Suas terras férteis logo despertaram o interesse dos colonos em implantar fazendas e missões religiosas e, utilizando-se da mão de obra indígena, desenvolver agricultura e criação de animais na região.

Essa diversidade étnica e cultural se reflete ainda nos dias de hoje, tendo em vista que muitas famílias ali se identificam como Jiripankó, Kambiwá, Pankararé e Pankararu, dentre outras. Por essa razão, resolvi incluir a Volta do Moxotó como parte da coletividade Jiripankó, embora, em sentido territorial, esta área não seja reivindicada por nós. São dois ou três grupos familiares que se identificam como Jiripankó.

Imagem 29 - Aldeamento da Volta do Moxotó, em Jatobá/PE



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Sá (2022) define a Volta do Moxotó como uma área de “trânsito religioso” de diversos grupos indígenas do Sertão. De fato, os grupos familiares que se autodefinem como Jiripankó “transitam” entre os nossos aldeamentos e os aldeamentos de outras etnias, e nos consideramos todos parentes originários do “Tronco Pankararu”.

Em 1998, um acordo entre a Funai e um fazendeiro permitiu a permanência de algumas famílias indígenas numa área da fazenda, onde vivem e trabalham. A questão fundiária na Volta do Moxotó, no entanto, até hoje não está resolvida e as famílias vivem sob ameaça de expulsão e sem assistência por parte de nenhum órgão do Estado.

5 O BEM VIVER

Neste capítulo, tratarei das relações do povo indígena Jiripankó com os espaços físicos, sociais e cosmológicos. Abordarei, ainda que de maneira sucinta, as variadas maneiras de vivenciarmos as territorialidades – no plural, porque, diferentemente das noções de espacialidade e territorialidade dos brancos, para nós, existem outras dimensões espaciais, além desta que conhecemos como “terra”, que são habitadas por uma multiplicidade de seres não humanos que vivem no fundo de lagos e rios que secam e voltam a se encher no inverno, que residem nas Matas da Caatinga, nas serras, nos ventos, em tempestades e friagens, que se deslocam pelos céus e se manifestam em sons de trovoadas e relâmpagos ou vêm do céu à terra nos visitar nos terreiros. Há seres que nos assombram nos caminhos e trilhas, seres que rondam e entram nas casas das pessoas. Podem intervir em nossos corpos, levando bênçãos, saúde e alegria ou doenças, tristeza e morte.

Para nós, a terra tem múltiplos sentidos que envolvem, num mesmo nível, as dimensões da realidade social e cosmológica. A meu ver, essa é uma das principais dificuldades que encontramos em nossas lutas pela ampliação da demarcação efetivada em 1992. Para os agentes e órgãos governamentais, assim como para a população regional, as três áreas demarcadas – Ouricuri, Figueiredo e Pinhacol – são suficientes para a nossa sobrevivência física. Meus parentes, assim como eu, somos inquiridos com muita frequência por posseiros, grileiros, patrões, alunos e professores das escolas da cidade ou em conversas informais com brancos nas ruas: “por que vocês querem mais terra? Tanto mato e vocês não plantam roça por quê?”. A ideia que vem junto com essas indagações é de que a terra existe apenas para produzir alimentos e garantir o sustento das famílias. Nesta perspectiva, deixar terras com áreas cobertas com mata, sem cultivo ou pastagem, seria, do ponto de vista do branco, um “desperdício”, um indicativo de nossa “preguiça de trabalhar” ou um sinal de nossa “ignorância” ou “ingenuidade” por não sabermos “tirar dinheiro da terra”. É o que nos acostumamos ouvir. Ao tentarmos lhes explicar o nosso ponto de vista, mostram-se desinteressados, riem ou ironizam nossos costumes e tradições, pondo em dúvida, inclusive, a nossa identidade étnica indígena, afirmando que, “hoje em dia, não tem índio mais”.

No caso específico dos Jiripankó, a “terra”, como superfície espacial, não é um lugar de fixidez; ao contrário, é um espaço de fluxo permanente de pessoas e de seres não humanos (animais, vegetais e entidades espirituais) que transitam em movimento permanente, sem reconhecer as fronteiras marcadas pelos invasores.

Ainda que limitados por cercas de arame farpado, nada nos detém, por mais que sejamos ameaçados pelos invasores, de nos movimentarmos dentro ou fora de nossos territórios para visitar nossos parentes em outros aldeamentos, construir novos assentamentos, constituir novos grupos familiares, sair em busca de novos espaços territoriais onde possamos nos assentar, transformando aquele espaço fixo em mais um ponto na extensa rede de deslocamentos espaciais que mantemos em movimento constante.

As plantas, principalmente no período das chuvas, brotam e crescem indiferentes às cercas dos pastos e plantações dos invasores: sobem as serras, cobrem os vales, se espalham nas planícies e crescem às margens dos riachos temporários. No passado, contam os mais velhos, esses bens naturais eram mais acessíveis, porque ainda havia maior cobertura vegetal nas serras e planícies. Hoje, boa parte dessa vegetação nativa foi derrubada pelos invasores para fazer roça e pasto. Árvores como o angico (*Anadenanthera macrocarpa*), por exemplo, foram derrubadas para a produção de madeira de construção, cercas, mourões e estacas para currais de animais. Outras espécies foram queimadas para a produção e comercialização de carvão. Por essas razões, muitas vezes, para conseguirmos produtos naturais de origem animal ou vegetal para consumo ou uso ritual, temos que caminhar para locais bem distantes, fora da TI, e nem sempre nos é permitido entrar e coletar nessas áreas ocupadas por posseiros.

Nem nós, nem as plantas, os animais ou os seres sobrenaturais obedecemos às limitações e fronteiras que nos são impostas pelas cercas de arame farpado dos invasores de nossas terras: na vida cotidiana e nos dias de celebrações, nos deslocamos para os aldeamentos de nossos parentes, ainda que tenhamos que pular cercas para cortar caminhos. Do mesmo modo, os Encantados se deslocam livremente, vindos de longe para junto de nós para nos abençoar em terreiros, matas, fontes, riachos e serras que se localizam dentro ou fora dos limites da TI.

As plantas, os animais, a água, o vento, a chuva, a seca, nenhum desses elementos naturais vive aprisionado no espaço – e se rebelam contra as fronteiras impostas por posseiros, grileiros e fazendeiros. Muitos elementos naturais desta região são simbolicamente importantes para a nossa sobrevivência física e cultural, não se adequam à ideia de propriedade e limites e se expandem, ramificam e ultrapassam cercas, sobrevoam e correm livres, como se nada lhes pudesse impedir de seguir em frente.

Assim é com as plantas da Mata da Caatinga, que nos oferecem sementes, folhas, flores, caules e raízes utilizadas por nossos pajés, rezadores/as e curadores/as na produção de remédios (garrafadas, lambedores, chás, banhos e unguentos) para diversos males. Essas plantas são também utilizadas para produzirmos tinturas corporais, tingir objetos cerimoniais,

produzir flechas, campião (cachimbos), adornos, cocares de penas, maracás feitos de cabaça (*Lagenaria siceraria*) e fibras vegetais de caroá (*Neoglaziovia variegata*) para as roupas e as máscaras dos Praiás, esteiras, cestos, telhados de folhas de palmeira, entre outros usos cerimoniais ou para a vida cotidiana.

Do ponto de vista jurídico, reivindicamos um território bem maior que os 215 hectares demarcados em 1992. Conforme documento anexado do Departamento de Assuntos Fundiários da Funai (DAF) e documento de Bens e Patrimônio Público da União, embasados no Laudo Antropológico de Maria de Fátima de Brito, nossas terras estão enquadradas nos seguintes limites: a Leste da Serra da Chapada (Cabeça do João Curto), Serra do Simão (Grotta d'Água) seguindo para a Serra do Cruzeiro (Lagoa da Sambambaia), a Oeste da Lagoa do Vitelo. Esses seriam os limites da área comprada por Zé Carapina.

No entanto, como vimos no primeiro capítulo, essa área, que era contínua, hoje, é descontínua, devido às sucessivas invasões de posseiros e fazendeiros. No tempo em que Zé Carapina a adquiriu, os limites territoriais não eram tão precisos como são hoje; eram definidos por serras, chapadas, riachos e lagoas. Essa é uma das dificuldades que encontramos para demonstrar aos órgãos oficiais de demarcação os limites exatos das terras de Zé Carapina, que eram de 2.200 hectares, conforme consta no Relatório Antropológico de Maria de Fátima Brito (1992). Por outro lado, como essas terras foram se fragmentando ao longo do tempo (seja pelos invasores, seja pelo assentamento de novos grupos familiares Pankararu de Brejo do Padres), há controvérsias dentro da própria comunidade Jiripankó sobre os reais limites.

Como já foi dito, no período da demarcação, para pacificar os conflitos e a fim e acelerar o processo demarcatório, as lideranças Jiripankó abriram mão de 1.000 hectares de terras, ou seja, aproximadamente 46% da área comprada e legalmente registrada em cartório. Dos 1.200 hectares restantes, ficamos com apenas 215 hectares, ou seja, aproximadamente 18%. Se formos calcular as perdas totais de nossas terras originais, ou seja, os 2.200 hectares inicialmente comprados, tivemos uma redução total de aproximadamente 90%.

O que ocorreu, ao longo da história, desde que Zé Carapina adquiriu estas terras é que, devido às invasões e aos novos assentamentos de aldeia, as populações foram se pulverizando pela área, de modo que ela não manteve sua integridade. Muitos grupos familiares que viviam dentro da área adquirida por Zé Carapina foram expulsos por posseiros e formaram novos aldeamentos fora dali. Do mesmo modo, posseiros e fazendeiros compraram lotes de terras dentro da área adquirida por Zé Carapina. Houve, assim, uma desestruturação e um rearranjo territorial com grupos familiares Jiripankó dentro e fora da área adquirida por Zé Carapina.

Hoje, o que se diz, mas não se sabe com certeza, é que, dos 10 aldeamentos atuais, apenas o Capim e a Caraibeiras dos Teodósio não estariam dentro da área adquirida por Zé Carapina. No entanto, há grupos familiares Jiripankó vivendo nessas áreas, junto com posseiros, do mesmo modo que há posseiros vivendo nas terras dos nossos aldeamentos. O consenso que existe entre todos os Jiripankó é que as três áreas que foram demarcadas em 1992 (Ouricuri, Figueiredo e Pinhacol) não representam, nem de longe, a grande área que Zé Carapina adquiriu e que reivindicamos. Nossa reivindicação é que onde houver grupos familiares Jiripankó assentados é Terra Indígena que deve ser demarcada, independentemente de ser um território contínuo ou não.

Durante a pesquisa, ao conversar com os mais velhos e reconstituir suas memórias sobre esses espaços, ficou muito claro para mim que não pensamos a partir de limites ou fronteiras. Muitos idosos com quem conversei, quando rememoravam sua infância e juventude nesta região, não faziam referência a limites espaciais, ainda que já houvesse fazendas na área. Eles falavam do espaço referindo-se a aspectos da paisagem, aos acidentes geográficos: “nós caçávamos na Serra do Engenho”; “nos embrenhávamos na Mata da Caatinga para pegar preá”; “íamos ao Rio Moxotó pescar”.

Embora houvesse limites territoriais (as fazendas), havia ainda “espaços vazios”, por onde era possível perambular para caçar, pescar, coletar e fazer assentamentos de aldeias. O espaço medido, esquadrinhado, limitado e cercado como vemos hoje não está na memória dos mais velhos, que lamentam viver, hoje, numa “prisão”, impedidos de caminhar livremente como no passado. Apesar da aridez do clima e da pouca fertilidade do solo, os mais velhos descrevem uma paisagem povoada por uma diversidade de plantas e animais que, hoje em dia, estão extintos ou em processo de extinção. As áreas que eram de matas foram substituídas por pastagens e plantações. A ocupação e a drástica redução de nossa área pelos posseiros nos obrigaram a reproduzir o seu sistema de produção. Atualmente, restam poucos espaços onde ainda é possível fazer caça, pesca e coleta; toda a terra “tem um dono”.

Os mais velhos contam que, até meados do século 20, momento em que se intensifica a invasão de posseiros, esta área era povoada por diversas espécies animais: aves, como galos-de-campina (*Paroaria dominicana*), jesus-meu-deus (ou tico-tico) (*Zonotrichia capensis*), sabiá (*Turdidae*), azulão (*Cyanocompsa brissonii*), papa-capim (*Sporophila nigricollis*), corrupeirão (*Icterus jamacaii*), rolinha fogo-pagô (*Columbina squammata*), asa branca (*Patagioenas picazuro*); répteis, como cascavéis (*Crotalus durissus*), jararacas (*Bothrops jararaca*), lagartos (*Gymnodactylus geckoides Spix*), catengas (lagartixas) (*Phyllopezus pollicaris*) calangos (*Tropidurus torquatus*), teiús (*Tupinambis*) e diversas espécies de sapos,

rãs e pererecas; mamíferos, como preá (*Cavia aperea*), tatu-peba (*Euphractus sexcinctus*), tamanduá (*Myrmecophaga tridactyla*), mocó (uma espécie de roedor) (*Kerodon rupestris*), gato-do-mato (*Leopardus tigrinus*), entre outros.

Para visualizarmos com mais clareza a organização socioespacial, apresento, adiante, um mapa das áreas que tradicionalmente ocupamos e que, hoje, encontram-se invadidas em boa parte por posseiros. Destacam-se: em verde, a área demarcada; em azul mais claro, a área que está em processo de demarcação; em laranja, a “Caatinga aberta”, espaços que utilizamos como recurso alimentar e região cosmológica desde tempos imemoriais.

Próximas à aldeia Ouricuri, ficam as serras do Pajeú, Pajeú de Fora e do Simão e a Grota do Morcegueiro. Nas terras planas, a “Caatinga aberta”, depois do antigo “travessão” (uma faixa de terras a Oeste da aldeia Ouricuri, no entorno da área da Caatinga e da Salina). Antes da intensificação das invasões, essa região era de uso coletivo para plantio ou criação animal e cercada de madeira muito resistente da árvore do perereiro (*Aspidosperma pyrifolium*) para demarcar nosso espaço e impedir as invasões. Faziam parte dessa área o Riacho do Ouricuri, Morrinhos, Serrote do Bode, Serrote dos Ovos, Serra do Lagartixo, Serra do Minador, Saco do Juazeiro, Serrote Preto, Morro do Bode (perto do Olho d’Água, uma fonte de água), Serra da Cachoeira e Serrote do Gato.

As serras da Sambambaia e do Cardoso, os serrotes do Longuinha, do Bia e Pelado e a Pedra do Ouricurizeiro são regiões habitadas por grupos familiares Jiripankó, de uso tradicional fora dos limites em estudo para demarcação. Como parte de nossas reivindicações pela ampliação da nossa Terra, estão: Morro da Areia, Alto do Bia, Alto do Celeste, Alto da Fome ou de Cornélio, Longuinha, Raso da Salina, Morro da Imburana, Raso do Bom Nome, Raso do Vitelo e Aguiadas. Reivindicamos, ainda, os “baixios”, vales como o Entre Serras do Simão e Pajeú, Baixas do Tinguizeiro, Funda da Raposa e do Tatu, os riachos da Fonte do Ouricuri, do Pajeú, do Jegue, da Salina, do Nicácio, do Bia, do Tatu, da Jiboia, do Longuinha, da Maracanã, da Raposa, do Minador e das Pirrinhas. E três lagoas: Vitelo, Sambambaia e do Folgador.

A noção de espaço aberto, ainda que parcialmente ocupado por fazendeiros, fica evidenciada na fala de Manuel Francisco dos Santos, 89 anos, morador do aldeamento do Ouricuri, antigo caçador e pescador na região do Rio Moxotó e nas áreas abertas da Caatinga.

[...] no tempo do meu pai, aqui já tinha nós, os cabocos, e ele criou a gente pescando no Moxotó e caçando no Raso da Caatinga. Ele ia muito para o Raso do Tatu, que fica ali para riba, na cabeça da Serra do Simão. Ele não tinha roça, a roça dele era o mato. Quando chegava [com carne de caça e vegetais], ele trocava com os outros [famílias] por feijão, farinha. Não era bem uma troca, mãe levava uma caça e os

meus tios já mandavam o que a gente não tinha. Era ruim, porque os tempos de fome vinham. Tinha dono de terra que não queria ver um caboco nem no pé da cerca. Outros não, eram melhores. Não tem um caboco aqui que não comeu corró [uma espécie de peixe] do Moxotó. Mas, agora, acabou-se tudo, Moxotó secou, a Caatinga tem tanto dono e nós aqui, esperando. (Manoel Francisco dos Santos, 2022).

O Rio Moxotó, o único perene no período de seca, teve (e ainda tem) um papel importante na sociocosmologia Jiripankó. As terras úmidas, cobertas de matas nas proximidades do rio, e a abundância de peixes, crustáceos e outros animais terrestres fazem dessa região uma porção espacial importante no sistema de vida Jiripankó. Na vazante, no período das trovoadas, entre os meses de dezembro e janeiro, é o tempo em que muitas famílias Jiripankó se deslocam à região e vão à pescaria do peixe curimatã ou crumatá (*Prochilodus lineatus*). Quando, no período de seca, as águas do rio baixam, formam-se os “poços d’água” entre as pedras rio, e ali fazemos as “tinguijadas”, uma mistura feita de saburá (resíduo amarelo e amargo, proveniente do pólen de abelhas) ou própolis da abelha sem ferrão chamada arapuí (*Trigona spinipes*), uma espécie nativa de abelha encontrada na região. O cozido é altamente tóxico para os peixes e os faz emergir, facilitando a captura.

O Moxotó é um pai para todo mundo aqui neste lugar e da região toda, tanto caboco e os branco tudinho, mas se tiver coragem [risos]. Eu mesmo e meus irmão fomos tudo criado do mato do Moxotó, ali eu aprendi a caçar e pescar com meu pai e meus tios. Porque eu comparo ele como um pai, acho que está mais para avô mesmo ou compadre [risos], porque meu pai ia buscar socorro no Moxotó e no mato para criar nós e depois eu também ia lá para criar meus filhos, então. Se cai trovoada boa, vamos lá pegar crumatá; se as águas apartam, vamos lá para tinguijada, mas essa derradeira o povo não faz mais, não! Estão ricos [risos]! Antigamente, era o que a gente tinha e ninguém morreu de fome, até fazer umas barragens desgraçadas aí pra riba, na cabeceira do riacho. Isso acabou com os peixes. Matou o rio. (João Batista, 2022).

Além da pesca, havia as expedições de caçadas noturnas, destinadas à caça de animais de hábitos noturnos que habitavam as matas das serras.

[...] eu tinha 14 para 15 anos e ia à noite, com meu pai, para o mato. Era um frio danado. Naquele tempo, tinha muita caça e, quando era tempo de lua clara, a gente ia caçar para pegar tatu-peba, tamanduá, gambirra [uma espécie de gambá], essas caças que gostam da noite. Já tem a região certa, nas serras do Cardoso, Cruzeiro, Lagartixo e Minador, mas também a gente ia pelo Alto da Imburana, Caldeira do Gato e Morro Vermelho. Já aqui, nas serras perto da aldeia, a gente usava mais para caçar mocó. Naquele tempo, o Raso [as planícies de Mata da Caatinga] não era muito cheio de cerca e a gente daqui tudinho podia ir caçar. Mas, hoje, tem gente que até ameaça de prisão ou de morte. Eu ainda caço, já sou de idade, mas não é por necessidade, é mais por lembrança de onde andei mais meu pai e meus tios. Mas os tempos estão mudando. (João Batista, 2022).

Entre nós, assim como ocorre com outros grupos ameríndios, os deslocamentos espaciais e a busca por alimentos eram um trabalho coletivo que garantia o sustento de todas as famílias. Hoje em dia, com a invasão dos posseiros, houve uma mudança radical no uso dos espaços. A existência de “propriedades particulares”, lotes cercados de arame farpado, restringiu a atividade produtiva a um espaço privado e a produção é voltada para o sustento exclusivo das famílias nucleares dos produtores. O excedente é vendido nas feiras da cidade.

Na conversa que mantive com o Seu Arlindo Pereira, 84 anos, fica claro que o uso coletivo dos espaços era um marcador importante no nosso modo de vida.

[...] quando meu pai veio morar aqui [no aldeamento] na Serrinha, eu nem era nascido ainda. A nossa área de plantar sempre foi ali, na Serra do Pajeú; ali vinha muita gente do Ouricuri para plantar mandioca, principalmente mandioca. O barro vermelho daqui sustenta mais tempo e a temperatura é mais fria. Outros plantam na Serra do Pajeú de Fora, Momédio e Coração da Terra, tudo aqui em cima. O serviço sempre foi coletivo. Começava numa roça, assim, dia de segunda, e enquanto não terminava a última roça, demorasse o tempo que fosse, a gente não parava. É assim também nas limpas e nas farinhaadas. Era também um tempo para arrumar paquera nas farinhaadas [risos]. Mas não é suficiente. Tem família com 10 ou 12 pessoas para ser sustentada numa tarefa de terra, aí fica difícil, mas a gente sempre dá um jeito. Aí [nas serras], a gente sempre produziu para comer e, às vezes, vendia um pouco. (Arlindo Pereira, 2022).

A coleta de frutos, raízes, folhas e sementes era (e ainda é) uma atividade das mulheres, embora os homens possam, ocasionalmente, participar quando não estão trabalhando nas propriedades dos fazendeiros. Elas se organizavam em expedições para fazer a coleta nas matas e, nos períodos de seca, essas expedições contribuíam para complementar a alimentação da família.

Na memória de minha mãe, Cilene, 60 anos, aparece o imbu (ou umbu) nas Matas:

[...] Cansei de sair de madrugada com minhas irmãs e umas comadres para o Pinhacol buscar imbu. É um pouco longe daqui do Ouricuri, a gente ia de madrugada e, quando era umas seis horas, já ia chegando com os cestos de imbu e ali ia ajeitar para dar comida a nossos meninos com alguma caça que tivesse: um preá, um franguinho, um mocó, um peixe, essas coisas assim. (Cilene Maria de Jesus dos Santos, 2022).

Maria Aparecida, 45 anos, professora da Educação Básica na Escola Indígena José Carapina e moradora do Ouricuri, relembra que, na infância, acompanhava sua mãe e os irmãos para coletar lenha e o fruto da quixaba (*Sideroxylon obtusifolium*), uma planta nativa das planícies de Matas da Caatinga. Como se pode ver no depoimento dela, o cercamento dos posseiros já constituía um impedimento à livre circulação.

[...] no tempo da quixaba, era muito para bom sair para buscar, junto com meus irmãos e minha mãe. É ali pertinho, nas beiradas do Riacho da Salina. A gente ia cedinho e uns traziam os cestos com quixaba e outros traziam lenha. Às vezes, dava sorte, se a gente pegasse um teiú [espécie de lagarto] comendo com as quixabas já estava o prato pronto! Mas, hoje em dia, é tanto arame [cerca dos posseiros] que a gente só tem gosto de ver. Tanta gente que diz que é dono da Caatinga que eu nunca vi. Tu não lembras no dia que as cabras beberam a água boa que não levamos e nós tivemos que beber água salobra da Fonte da Salina? Acho que as pessoas não vão mais buscar quixaba, mas não é porque acabou as quixabeiras, são as cercas e os riscos que a gente sofre mesmo. (Maria Aparecida, 2022).

Ao relembrar sua infância, Maria Sônia, 53 anos, parteira e mezinheira (curandeira), conhecida como Lia de Hozano, se recorda com tristeza de quando suas avós, mãe e tias saíam para coletar imbu para matar a fome. Eram expedições organizadas por mulheres que, muitas vezes, levavam seus bebês ou crianças pequenas para amamentar enquanto catavam imbu. Hoje, reflete ela, a necessidade alimentar continua, mas a liberdade de se deslocar pelo território é impedida pela cerca dos posseiros.

Sempre foi assim, até hoje. Minha mãe, avós e tias sempre gostavam de ir buscar imbu no Pinhacol ou no Vitelo. Elas diziam que esses imbuzeiros eram mais doces, porque recebiam mais chuvas no tempo do inverno. Ali para os lados do Lagartixo, no caminho do Poço d'Areia, também tem imbuzeiro bom, mas são menos carnudos, então as mulheres preferiam ir nesse lugar. O imbu tinha vez que eram as únicas

coisas que a gente tinha em casa para comer, a gente fazia imbuzada, paçoca e comia com farinha e alguma caça. É por isso que é uma fruta santa, eu acredito que foram os Encantados que deixaram no mundo para sustentar a gente nas necessidades [...]. (Maria Sônia do Nascimento, 2022).

A seguir, apresento uma breve descrição sobre o nosso sistema de uso das terras e os modos que encontramos para viver e produzir no Semiárido. Como se verá, apesar de vivermos lado a lado com posseiros, mantemos um sistema produtivo distinto do deles, que nos garante a sobrevivência física e cultural, ainda que em espaços “imprensados” entre os brancos invasores.

5.1 A Terra Viva e os Viventes

Como já comentado, o Sertão é marcado por períodos prolongados de seca e chuvas concentradas em três ou quatro meses por ano (março a junho). Assim, os deslocamentos da população que nele vive se tornam uma necessidade diante da busca por alimentos. Hoje, com as áreas cercadas e vigiadas por capangas, tornou-se muito difícil manter esses movimentos que, no passado, eram parte da vida cotidiana dos nossos parentes. Como a área está cercada por posseiros, boa parte dos recursos naturais foi destruída ou está em fase de extinção.

Até as primeiras décadas do século 20, havia, na região, uma grande variedade de espécies de animais e vegetais: diversas espécies de caroás (*Neoglaziovia variegata*), plantas que forneciam sementes para a confecção de colares de contas, cabaças para os maracás e o campião (cachimbo ritual); diversas espécies de palmeiras utilizadas na produção de cestos, peneiras, esteiras, coberturas de casas; estacas para a construção de casas, cercas e currais para animais, lenha. Das lagoas que se formavam no inverno ou às margens dos riachos, retirávamos barro de cores diversas para a preparação de tinturas para pintar o corpo, tingir e estampar as roupas dos Praiás e para a produção de utensílios de cerâmica, como potes para água, panelas, pratos, bacias. Havia penas de diversas aves para a produção de cocares e outros adornos corporais. Um exemplo dramático de extinção vegetal é a jurema lisa (*Fabaceae-Mimosoideaena*), uma espécie utilizada em nossos rituais religiosos que foi derrubada pelos posseiros.

As matas foram transformadas em pastagens e terrenos agrícolas. No entorno das residências, são criadas galinhas, ovelhas, carneiros, cabras, bodes e porcos. No curto período das chuvas, os espaços de criação animal são transformados em roças para o plantio de diversas espécies de feijão, como feijão de corda (*Vigna unguiculata*), feijão verde (*Phaseolus*

vulgaris L), feijão andu (*Cajanus cajan*) e fava (*Vicia faba*), além de milho (*Zea mays*), macaxeira (*Manihot esculenta*), batata-doce (*Ipomoea batatas*), coentro (*Coriandrum sativum*), abóbora (*Cucurbita*), olho roxo (*Dieffenbachia picta Schott*), picaru, tapicurupiri, garrancha, trouxinha, urubuzinho, serra grande, preta, pipoca, muçuca.

Imagem 30 - Prédio do Banco Comunitário de Sementes



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 31 - Placa de inauguração do Banco Comunitário de Sementes



Fonte: Acervo do autor, 2023.

As terras mais férteis e produtivas estão sob o controle de posseiros e a produção das nossas roças é para o sustento das famílias. O excedente produtivo, quando há, é vendido no comércio e nas feiras de Pariconha. Nos associamos a uma Cooperativa Agrícola e, em 2017, criamos um banco de sementes crioulas, para preservar algumas espécies de plantas nativas. Foi um modo que encontramos para evitar a extinção de algumas espécies vegetais e cultivá-las quando tivermos nossa demarcação ampliada²⁰.

²⁰ As lideranças dos grupos familiares criaram um coletivo de famílias para manutenção das espécies crioulas em conjunto: a Cooperativa do Alto Sertão Alagoano e a Cooperativa de Produtoras e Produtores do Bancos Comunitários de Sementes (Coppabacs), que abrangem os municípios de Pariconha, Delmiro Gouveia, Água

Nossa produção alimentar segue os ciclos de seca e chuva (inverno). Quando o período é de chuvas, aproveitamos a umidade da terra para fazer roças e transportar os animais (ovinos, caprinos, bovinos) para as terras planas da Mata da Caatinga. Algumas espécies de cultivo se desenvolvem melhor nas terras altas das chapadas das serras do Pajeú e Simão, que têm clima um pouco mais úmido e ameno em relação às terras baixas formadas por Matas de Caatinga. No entanto, como são áreas fora dos limites demarcatórios da Funai, são frequentes as tensões e os conflitos com posseiros e grileiros que reivindicam a área.

Imagem 32 - Roçado de milho, coco e banana na roça (Figueiredo)



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 33 - Roçado de milho na roça (Figueiredo)



Fonte: Acervo do autor, 2023.

As terras planas de Mata da Caatinga constituem um bioma singular. Nos períodos de seca, as plantas nativas da Caatinga, como a palma (*Opuntia cochenillifera*), uma espécie de cacto, servem de alimento para os pequenos rebanhos de bois, vacas, cabras e bodes. Plantas nativas são também fontes de nossa alimentação, como o umbu (*Spondias tuberosa*), o caju

Branca, Inhapi, Canapi, Olho d'Água do Casado, Piranhas, Ouro Branco e Santa Cruz do Deserto. Fazem parte da cooperativa as populações dos assentamentos rurais e as comunidades quilombolas e indígenas de Alagoas.

(*Anacardium occidentale*), a pinha (*Annona squamosa*), a pitomba (*Talisia esculenta*), a quixaba (*Sideroxylon obtusifolium*), o araticum (*Annona montana*), o babão (*Syagrus flexuosa*), o xixique (*Pilosocereus gounellei*), o quipá (*Tacinga inamoena*), o bugi (*Coccoloba alnifolia* Casar), o miolo da macambira (*Bromelia laciniosa*) e do xique-xique, além da cabeça da macambira de flecha, a mucunã (*Mucuna pruriens*), o miolo do pau de licurizeiro, a raiz de maniçoba (*Manihot caerulescens*), para o feitio de farinhas bravas, e o ouricuri (*Syagrus coronata*), que produz um coquinho que usamos como tempero. Também coletamos lenha e folhas de caroá para a confecção das vestes dos Praiás.

O aldeamento do Poço d'Areia se localiza na região mais árida do nosso território, por isso, quando chega o período seco, a população local e os moradores de outros aldeamentos sobem as serras do Pajeú, na chapada próxima à Serra do Serrote do João, para levar seus animais para pastar. As terras do Poço d'Areia estão fora da área demarcada e quase totalmente tomada por posseiros; ainda assim, há manchas de Mata da Caatinga preservadas. No entanto, o cerco dos invasores impede o acesso dos grupos familiares locais a caça, pesca, coleta de plantas e mel e à criação animal.

Imagem 34 - Roçado de macaxeira na roça da Serra do Engenho



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 35 - Plantação de cana-de-açúcar na Serra do Pajeú



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 36 - Criação de ovinos e caprinos no aldeamento de Poço d'Areia



Fonte: Lucilene Nascimento, 2023.

Reginaldo Pereira, 40 anos, pescador e coletor de mel, conhecido como Ná, comenta sobre as dificuldades de acesso à área devido à ocupação de posseiros:

[...] essa região, nós conhecemos como a palma da nossa mão, e cada local que usamos dentro da Caatinga ou no Moxotó, nós damos um nome. Esses que a gente se junta para caçar e para pescar, aqui para nós, que moramos no Poço d'Areia, é assim, só basta dizer onde é o Poço que qualquer menino daqui sabe onde fica. Subindo [as serras], a gente tem: Poço da Serraria, d'Areia, Poço dos Cágados, Caldeirão do Domingos Gomes, Serra da Cachoeira, Mandim, Santo Antônio, Pedra Vermelha, Luizinho, Vieira, Exu e Serrote dos Ovos. Bem lá para cima e, se brincar, ainda vai mais longe. [...]. Já quando se trata de caçar ou de buscar mel de abelhas, o mais comum por aqui é abelha de ferrão, arapuá, mosquito, mandassaia. Aí, nós vamos mais para os pés das serras do Saco do Juazeiro, Cachoeira, Minador e, às vezes, até perto da Serra Grande, ali do lado de Pernambuco, e no Raso da Caatinga. Ali, para a Baixa da Raposa, essa região toda, nós conhecemos. Aqui, a gente também cria os nossos bichos, as cabras, as ovelhas, no taquinho [pedacinho] de terra que ainda sobrou, o resto ainda está nas mãos dos posseiros aí. (Reginaldo Pereira, 2022).

Ao referir-se aos deslocamentos em direção às terras altas e úmidas nos períodos mais secos, Dona Afonsina Gomes, 89 anos, moradora do Poço d'Areia, acentua a importância das serras do entorno como alternativa para fonte de alimentos, seja devido à aridez do clima e do solo, seja pela invasão de posseiros que ficaram com as faixas de terras mais férteis.

[...] essas terras [referindo-se ao Poço d'Areia] são da minha família há anos. Eram da minha avó Bernardina Alexandre e a minha mãe Maria José herdou. Então, quando me casei, preferi vim para cá, mas nunca deixei as nossas roças na Chapada [terras altas]. Lá, temos as nossas roças, lá a gente tem o lugar de plantar mandioca, andu, milho, fava, feijão de corda, essas coisas, e aqui [nas terras baixas] a gente cria uns bichinhos: cabras, ovelhas... E tem, quer dizer, tinha, muito peixe antes do Rio Moxotó ser represado. Nunca pensei de sair daqui, aqui criei os meus filhos e agora meus netos. É o meu lugar. (Dona Afonsina Gomes, 2022).

José Miranda, 67 anos, morador da comunidade Ouricuri, explica como funciona o sistema de cultivo de alternância entre as terras altas e as planícies ao longo do ano. O conhecimento adquirido pela experiência e ensinado pelos antepassados faz com que a terra produza o ano todo.

[...] aqui [entre os Jiripankó] sempre foi dividido nesse negócio de roça, principalmente no tempo da planta de feijão de arranca e do milho, que vai de março a setembro. Para a região mais baixa, mais quente, a gente planta feijão de arranca, milho, abóbora, jerimum, andu, batata, feijão de corda, essas coisas. Plantamos aqui nos pés das serras e, se o inverno for bom, até para as Caatingas [área de planície] a gente arrisca. Se junta um povão e uns vão ajudar os outros, e assim vai trocando dia. Quem tem dinheiro para gastar, né? Já compra uma tripa para assar [risos] e, Deus querendo, os Pai Vêi dando coragem, a gente tira o nosso alimento. Antes, era mais fácil, mas hoje, com a comunidade crescendo, está mais difícil. Muitos têm que sair mundo afora para buscar o sustento, cortando cana. Eu mesmo, quando me casei, já fui muito. (José Miranda, 2022).

Imagem 37 - Roçado de mandioca na Serra do Pajeú



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 38 - Roçado de batata na Serra do Pajeú

Fonte: Acervo do autor, 2023.

Diferentemente dos posseiros, nossos parentes trocam produtos alimentícios ao longo de todo o ano, principalmente em tempo de escassez. É muito frequente a troca de alimentos entre as famílias que vivem nas serras mais úmidas e aquelas que vivem em áreas de planícies mais secas. Desses circuitos de trocas rituais, materiais e simbólicas, as famílias de posseiros não participam. Uma característica que nos identifica como um povo (que se distingue dos regionais brancos) são essas alianças familiares. O sistema de trocas (que não é só de alimentos) produz redes de relações de reciprocidade, solidariedade e ajuda mútua entre os diversos grupos familiares. Essas redes de ajuda comunitária podem ser vistas nos mutirões de construção de casas, no preparo de roças, plantio e colheita, nas festas e cerimônias religiosas e em contextos familiares quando um parente fica doente e precisa de ajuda, quando uma mãe tem um bebê, quando ocorre o falecimento de uma pessoa: sempre haverá uma rede de apoio do grupo familiar ou entre os grupos familiares.

A socialidade, por meio das trocas de alimentos entre os grupos familiares, segue também a morfologia do nosso território: alimentos produzidos nas terras altas e úmidas são trocados por aqueles produzidos nas terras planas da Mata da Caatinga. Assim, por exemplo, peixes, carne de caça ou animais de criação, como bodes, cabras, galinhas e porcos, podem ser trocados entre as famílias por alimentos como farinha de mandioca e feijão ou mesmo produtos industrializados comprados na cidade, como açúcar, arroz, óleo de soja, sabão, sal, biscoitos, fuba (como chamamos a farinha de milho para fazer cuscuz), etc.

As trocas de alimentos são realizadas principalmente entre as mulheres e visam prover sua família nuclear ou extensa. Ao rememorar sua infância, Dona Maria Sônia, 49 anos, lembra que peixes pescados no Rio Moxotó eram trocados por farinha e feijão entre os seus parentes e, quando havia excedente, eram comercializados na cidade. No entanto, hoje, os

peixes praticamente desapareceram, devido à construção de barragens na Bacia do São Francisco e no próprio Rio Moxotó.

[...] quando eu era menina, eita compadre! Vou dizer... Na minha idade, eu ia mais mãe e a tia Izabel para o [aldeamento] Ouricuri trocar peixes. A gente não ia trocar, nós levávamos pirambeba, traíra, piaba, corró e, no tempo das trovoadas, o crumatá. O povo de lá [de Poço d'Areia] tem muitos que vêm pescar, mas tem gente mais mole que tem medo de água e não vem [risos]. Então, a gente ia levar [para os parentes], vender tudo [na cidade]. Só sei que a gente ia com o cesto com peixe já sequinho ou numa bacia [de alumínio] com ele fresco e voltava com outro peso [risos], a gente voltava com feijão, farinha. Os parentes sempre queriam dar sua parte, [minha] mãe é de lá [de Poço d'Areia], mas minhas tias nunca deixavam a gente voltar sem nada. (Maria Sônia dos Santos Silva, 2023).

Nas chuvas de inverno, entre os meses de março e junho, plantamos as sementes que irão “suspender as plantas” e rezamos, nas cerimônias religiosas, para que o inverno seja bom, que tenhamos fartura e possamos alimentar todos. Nos últimos anos, sentimos as “mudanças climáticas”, como dizem os cientistas: há anos em que a chuva é bem distribuída e a produção é boa; em outros anos, chove demais ou chove de menos, provocando um desequilíbrio no ecossistema do Semiárido e, conseqüentemente, na produção de nossas roças.

Imagem 39 - Roçado de feijão e milho no aldeamento do Ouricuri



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 40 - Plantação de coco, banana e outras frutas no aldeamento do Ouricuri



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 41 - Pastagem no aldeamento Figueiredo



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 42 - Roçado de milho, feijão e macaxeira no aldeamento Figueiredo



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 43 - Árvore do ouricurizeiro



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 44 - Fruto do ouricuri



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 45 - Galhada de imbu

Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 46 - Árvore do umbuzeiro

Fonte: Acervo do autor, 2023.

Como já foi dito, nosso cultivo segue o ciclo de “inverno” e de “estiagem”. Logo que soam as “trovoadas”, período que “anuncia as chuvas”, iniciamos o preparo das roças usando arado de tração animal. É muito frequente que, nessa atividade, as famílias utilizem seus próprios animais, geralmente um bovino, e cedam o animal para arar as terras de outros parentes. Temos os nossos “profetas da chuva”, especialistas em fazer previsões do tempo, e sempre os consultamos para saber se o ano será bom de chuva e qual o momento certo de semear. Após o plantio dessas primeiras sementes, iniciamos a semeadura daquelas plantas que “não aguentam o frio”, demoram mais tempo para crescer e colher e geralmente são plantadas nas serras do Pajeú, Simão, Chapada e Engenho e na região das Areias, próximo ao aldeamento Figueiredo.

Logo abaixo, apresento as espécies que são cultivadas durante a estiagem, que vai de agosto a dezembro, e os meses de plantio e de colheita delas.

Quadro 1 - Calendário agrícola: período de chuvas (inverno)

Nome da espécie de cultivo	Mês de plantio	Mês da colheita
Feijão mulatinho	Abril	Agosto
Feijão boi deitado	Abril	Agosto
Feijão rosinha	Abril	Agosto
Feijão lavandeira	Abril	Agosto
Feijão carinhocão	Abril	Agosto
Feijão jaula	Abril	Agosto
Feijão preto miudinho	Abril	Agosto
Fava mosquinha	Abril	Agosto
Fava chata	Abril	Agosto
Fava branca	Abril	Ano todo
Andu paraguá	Abril	Agosto
Andu pintadinho	Abril	Agosto
Andu preto	Abril	Agosto
Andu branco	Abril	Agosto
Andu rosado	Abril	Agosto
Milho palha roxa	Maio	Setembro
Milho vermelho	Maio	Setembro
Milho anelão	Maio	Setembro
Milho alho rachado	Maio	Setembro

Fonte: Elaborado pelo autor, 2023.

Quadro 2 - Calendário agrícola: período de estiagem²¹

Nome da espécie de cultivo	Mês de plantio	Mês da colheita
Mandioca/Macaxeira	Setembro	Maio
Trouxinha	Setembro	Maio
Urubuzinha	Setembro	Maio
Pai Antoin	Setembro	Maio
Tapicurupire	Setembro	Maio
Garranchinha	Setembro	Maio
Olho roxo	Setembro	Maio
Mandioca preta	Setembro	Maio
Canelão	Setembro	Janeiro
Feijões de corda	Setembro	Janeiro
Corujinha	Setembro	Abril
Costelão	Outubro	Março
Boca de anjo	Setembro	Janeiro
Rajado	Setembro	Janeiro
Manteiga	Setembro	Janeiro
Vermelho	Setembro	Janeiro
Canastra	Setembro	Janeiro
Feijão fradinho	Setembro	Janeiro

Fonte: Elaborado pelo autor, 2023.

²¹ Dependendo da espécie e das condições climáticas, o tempo entre a sementeira e a colheita poderá ser de oito meses a dois anos, nas serras, e de sete meses a um ano nas planícies. É o caso, por exemplo, da mandioca para fazer farinha e da macaxeira.

No Semiárido, as variações climáticas e o regime de chuvas são muito irregulares. Por isso, nossa comunidade, assim como os regionais, nos dedica-se à criação animal para abate, uma forma de garantir uma fonte de alimentação independentemente dos índices pluviométricos e do período do ano. Todas as famílias possuem as suas “criações”, que podem ser alimentadas em currais, galinheiros, nos arredores da residência, com restos de comida ou buscando alimento na Mata da Caatinga. Sobre o manejo de animais, João Domingos, 54 anos, morador do Poço d’Areia, próximo ao Rio Moxotó, afirma:

[...] aqui, a nossa atividade de sobrevivência além do Moxotó, é às vezes, quando tem um inverno bonzinho, que gente planta um milho, feijão [...]. Fora disso, é a criação de bode e ovelhas. Como a gente está numa área de Caatinga, que chove pouco, a gente fica mudando as criação de um lugar pra outro. Quando é bom de inverno, fica aqui perto do Moxotó, e quando é mais fraco de chuva, a gente leva para os pés de serra [...]. A Caatinga dá tudo que a gente precisa, por isso plantas como pereiro, quixabeira, aroeira, angico, mororó, catingueira, macambira, xique-xique e outras valem ouro, o senhor mesmo sabe. Se a gente derrubar, pode até arriscar uma rocinha, mas perde o nosso sustento no verão, que são os bichos que criamos no pouco de terra que temos. (João Domingos, 2022).

A Mata da Caatinga é uma parceira indispensável no sustento dos animais. A criação de animais, como bode, ovelha e carneiro, é fundamental para garantir o sustento da população. Para criar esses animais, é preciso conhecer bem os ciclos naturais, para que eles possam crescer, se desenvolver e se reproduzir.

Como me explicou Dona Maria Luiza, 54 anos, moradora do Tabuleiro, é preciso deslocar os animais, ao longo do ano, para que possam encontrar fontes de alimentos.

[...] neste lugar, a gente cria um pouco de tudo, bodes, ovelhas, jumento [risos], cavalos, mas quando é tempo de inverno forte, a gente manda os bichos pra Caatinga, que é mais quente, e quando é verão a gente traz de volta pra cá. Aqui no Figueiredo, Ouricuri e nas Serras é mais frio, e assim a gente vai vivendo. Como a gente nem tem que fazer curral na Caatinga, fica mais fácil, só aqui que a gente tem uns mesmo, assim pequenino. (Dona Maria Luiza, 2022)

A seguir, apresentarei a noção de “território” em sua dimensão cosmológica, habitada por seres Outros com quem nos relacionamos, convivemos, sentimos, sonhamos, nos assombramos e festejamos.

5.2 Territorialidades Cosmológicas e Seus Donos

Desde as primeiras incursões em campo, no final do século 19, quando os etnólogos se referiam a nós como “povos primitivos”, a dimensão cosmológica tem ocupado um lugar

espacial na compreensão dos nossos sistemas de pensamento. O antropólogo Lévi-Strauss foi pioneiro no estudo das cosmologias ameríndias. Em diversas obras²², suas análises alçaram a mitologia indígena a um novo patamar: passamos da visão folclórica das “lendas indígenas”, que aprendemos ainda hoje na escola, para uma nova forma de compreensão do pensamento ameríndio no mundo.

Numa entrevista concedida por Eduardo Viveiros de Castro (2011) sobre as *Mitológicas* (1964-71) e a *História de Lince* (1991), escritas por Lévi-Strauss, a mitologia ameríndia é interpretada como um “tema da ‘abertura ao outro’” (Viveiros de Castro, 2011, p.12). Ainda de acordo com ele, o estudo da mitologia permite “realizar uma reflexão sobre a especificidade do modo como os povos indígenas pensam a questão do humano” (idem, ibidem). O autor complementa:

Embora Lévi-Strauss diga que o que ele faz é um estudo das representações míticas ameríndias da passagem da natureza à cultura, a série completa mostra como essa passagem é uma passagem de mão dupla, ambígua, tem voltas e tem regressões, é marcada por uma nostalgia do contínuo, uma nostalgia da volta à natureza. (Viveiros de Castro, 2011, p.11).

No caso do meu povo, embora muitos regionais nos considerem “índios falsos”, “tomadores de terra”, percebo, nas obras de Lévi-Strauss e de Viveiros de Castro, um esforço de compreensão do nosso sistema e uma identificação com as análises e interpretações que eles fazem do pensamento ameríndio. No que diz respeito às territorialidades, tema central deste trabalho, percebo o quanto o nosso sistema social e visão de mundo se aproximam daqueles de povos geograficamente distantes, como os parentes da Amazônia (aliás, ao considerá-los parentes, já demonstramos nossas relações de proximidade, que muitos antropólogos não veem ou preferem não ver).

Não é meu objetivo, aqui, discutir as questões das relações entre territorialidades, vida social e cosmologia ameríndia – para isso, seriam necessárias muitas páginas, muitas leituras e tempo de defesa da dissertação que, no meu caso, está se esgotando. De todo modo, meu contato com esta literatura durante o mestrado me deu uma base, ainda que frágil, por dificuldades minhas de formação escolar, suficiente para ousar propor algumas análises e abrir possibilidades de interpretações.

Como já me referi, para nós, Jiripankó, todos os espaços terrenos, aquáticos, matas,

²² Somente para citar algumas obras cuja temática central são os sistemas cosmológicos ameríndios, destaco: *Tristes trópicos* (1955); *O pensamento selvagem* (1962); *Mitológicas* (1964-71); a tetralogia composta por *O cru e o cozido*, *Do mel às cinzas*, *A origem dos modos à mesa* e *O homem nu*; *O totemismo hoje* (1975); *A oleira ciumenta* (1985); *História de Lince* (1991).

árvores, animais, céus, rios, riachos, serras e cachoeiras são habitados por seres humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, bons e maus. Sendo assim, nestas páginas, pretendo tratar um pouco das relações que mantemos com esses seres, embora certos “segredos”, como já expliquei, não poderei revelar. Não acho que essas omissões prejudicaram minhas interpretações – e espero que o leitor possa compreender.

Nosso território, aqui entendido pela perspectiva indígena, é habitado por diversos seres. Cada um deles possui seus locais preferencias de moradia ou estadia, se desloca de um espaço a outro, possui hábitos e costumes, formas de interação conosco, entre si e com outros seres. Na Mata da Caatinga ou “Catinga aberta”, existem locais por onde evitamos passar, permanecer, caçar ou pescar. São espaços reservados aos “retiros sagrados” e cada aldeamento compartilha ou tem o seu próprio local de “retiro” reservado ao culto aos Encantados, que são os nossos ancestrais. Os aldeamentos do Ouricuri, Figueiredo, Tabuleiro e Araticum fazem o seu “retiro” na Sambambaia (Serra do Cruzeiro) e na Serra do Engenho, na nascente do Pajeú e na Fonte do Fundão.

O Ejuká (conjunto de seres e saberes), Deus, Jesus e os Encantados não conhecem fronteiras. As nossas divindades ancestrais não vivem presas, não conhecem limites. Todos têm sua conduta, sua força – e, se queremos um território livre, temos que manter nossa conduta sob as orientações dos Ejuká, que nos trazem a “ciência” (o conhecimento) que nos mantém vivos e fortes.

Algumas espécies de plantas da Caatinga, como o caroá, o cansaço, o cipó da mucunã, o ouricurizeiro e o imbuzeiro, são consideradas sagradas. Nos relacionamos com elas com respeito e, em troca, elas nos oferecem suas sementes, folhas e frutos para nossas cerimônias rituais. No caso do imbu e do coco do ouricuri, são também fontes de alimentação.

O caroá está no topo de espécies da Caatinga consideradas sagradas para o nosso povo. Seu manejo é feito com muito respeito. Ao nos deslocarmos pelo mato, em busca da planta, são feitos certos “preparos” – como, por exemplo, pedir permissão aos Encantados para entrar naquele espaço. Ao pedirmos licença aos Encantados para colher a planta, proferimos palavras e gestos rituais que não posso revelar. Só após a permissão dos Encantados é que extraímos as folhas do caroá para a confecção das vestes, que também deve ser feita com a permissão dos Encantados.

As folhas do caroá são fibrosas. A planta tem de 12 a 19 folhas sobrepostas circularmente, formando um tubo ou poço no meio. Cada folha mede de 30cm a 60cm de comprimento, por 4cm a 9cm de largura, com margem lisa e sem espinhos. O fruto é avermelhado, em talo longo.

Imagem 47 - Planta do caroá



Fonte: Gilberto Ferreira, 2008.

Imagem 48 - Homens coletando e carregando feixe de caroá



Fonte: Gilberto Ferreira, 2008.

Não é em qualquer dia ou a qualquer hora que podemos entrar na mata em busca do caroá. É preciso observar as fases da lua: se as folhas forem extraídas na lua minguante, a pessoa que retirou pode perder sua força e adoecer; na lua cheia, é visto como um desrespeito que desagrade aos Encantados. Preferimos extraí-las na lua crescente, para que a planta volte a crescer com vigor e possa ser coletada em outras ocasiões. As vestes dos Praiás confeccionadas com fibras do caroá simbolizam o crescimento e a renovação da nossa força.

Os métodos de extração das folhas que se transformarão em fibras para a confecção das vestes envolvem pessoas de todas as idades, homens e mulheres. Há pessoas que são mais hábeis na extração das folhas, e elas ficam responsáveis por realizar essa atividade. Após a transformação das folhas em fibras, a confecção da roupa é feita pelos homens. Para isso, é preciso ficar longas horas em pé, porque a roupa é confeccionada na cabeça do homem que irá utilizá-la. Cada homem tem o seu próprio Praiá, confeccionado sob medida.

Imagem 49 - Mutirão para retirada do caroá



Fonte: Gilberto Ferreira, 2008.

Imagem 50 - Lavagem e desfibramento do caroá



Fonte: Gilberto Ferreira, 2008.

As regiões de Lagartixo, Minador, Alto da Imburana, Pé da Serra do Simão e Pinhancol são chamadas “bancos de caroá”. Ali, estão as plantas a que ainda temos acesso

para coletar. Antes de subir as serras, o pajé, rezadores/as, curadores/as e outras pessoas que auxiliam nos rituais, como os/as zeladores/as, pedem “autorização” aos nossos ancestrais Encantados para entrar na mata. A colheita das folhas e sua transformação em fibra para a confecção das vestes é realizada em forma de mutirão. Antigamente, dizem os mais velhos, esse trabalho era feito no mato, sob um imbuzeiro. Com a invasão de nossas terras e a extração dos imbuzeiros pelos posseiros, hoje, essa atividade é feita em frente às nossas casas.

O umbuzeiro é uma árvore que tem sentido simbólico importante na vida de nosso povo. Além de servir de alimento, é utilizado em cerimônias rituais, por dizemos que o imbu é uma planta sagrada. O imbu é um fruto importante em pelo menos três celebrações, que serão descritas a seguir: Flechada do Umbu, Puxada do Cipó da Mucunã e Festa do Cansação.

Imagem 51 - Homem torcendo o caroá para transformar em fibra



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Imagem 52 - Secagem das fibras de caroá



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Imagem 53 - Casaco de Praia



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Imagem 54 - Saia do Praiá



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Imagem 55 - Homens pintando casaco de Praiá



Fonte: Acervo do autor, 2022.

A coleta do fruto do imbu e a organização das festas rituais são realizadas pelas mulheres. Entre os meses de dezembro e março, período em que o umbuzeiro dá frutos, os homens são contratados para o corte da cana-de-açúcar em fazendas da região e em outros Estados. Assim, a ritualização para a coleta do imbu e o pedido de “licença” para arrancar o fruto da árvore do umbuzeiro são feitos pelas mulheres. Não é proibida a participação de homens na coleta do fruto ou na organização da festa. Eu mesmo, como liderança, participo de todas as etapas que envolvem as celebrações.

Reuni um grupo de pessoas envolvidas nas festas de imbu para que pudessem expor seus pontos de vista sobre essas celebrações e o papel que desempenham. São meus colegas professores que, gentilmente, cederam seus depoimentos. O primeiro depoimento é de Salviana, 26 anos, professora, dançadeira de Cansação e Madrinha de Menino do Rancho.

Para mim, se os umbuzeiros forem extintos da nossa região, onde a gente vive e busca o fruto para se alimentar e realizar as nossas oferendas aos Encantados, não podemos dizer que teremos mais um território indígena. Ainda que nós sejamos indígenas, é como se a nossa vida fosse extinta. Aqui seria uma terra sem vida, com a gente vagando, como era antigamente, né, Cinho? (Salviana, 2023).

A professora Maria Aparecida, 46 anos, carregadeira de cesto do imbu na Festa do Cansação, diz que, apesar do medo, a coragem de se “queimar” (a folhagem causa queimaduras a quem ouse encostar em suas folhas) e resistir à queimadura da pele é um dos desafios do ritual do Cansação.

Para mim, é muito importante. Eu mesmo não tenho coragem de dançar assim, para se queimar [risos]. Mas a minha filha tem! E, para mim, é um orgulho levar o cesto dela para agradecer, é parte da gente, né? Muita emoção. (Maria Aparecida, 2023).

O professor Cristiano, 33 anos, dançador e padrinho de cesto, destaca o protagonismo das mulheres na Festa do Cansação: “só as mulheres têm o poder de alimentar com o seu corpo e o seu sangue, assim como o umbuzeiro”.

A tradição que gosto mesmo é Menino de Rancho, onde sou padrinho, responsável por outros padrinhos. Este ano, foi a primeira vez que fui padrinho de cesto. A função do dançador é só de companhia mesmo da “dona do cesto”. Parece que o homem nem tem valor [risos]. Mas eu entendo que só as mulheres têm o poder de alimentar com o seu corpo e o seu sangue, assim como o umbuzeiro, e nós, os homens, já somos protegidos por elas e pelo umbuzeiro. Fiquei muito feliz! O cesto era da minha esposa, mas outra parente é que fez a dança do Cansação. (Cristiano, 2023).

A professora Genilda, 24 anos, carregadeira de cesto do imbu, é neta do falecido cacique Genésio Miranda. Ela destaca seu papel nas oferendas rituais de alimentos da roça e cestos de imbu nas cerimônias do terreiro. Essa atividade era de sua avó, que, idosa, repassou-lhe a tarefa – de que se orgulha e se emociona ao relatar:

Desde meus 13 anos, danço Cansação. O meu avô Genésio Miranda tem dois Praiás. É de costume colocar o cesto do imbu e alimentos da roça para oferecer no terreiro. Eu dançava pela minha avó, porque ela já é de idade, agora danço para eu mesmo, assim, com meu próprio cesto. Fazer parte da principal festa do meu povo nem sei dizer o que sinto, sei que o umbuzeiro está na vida do nosso povo e os Encantados nele. Eu tenho muita fé, Cicinho, muita mesmo, nem sinto o Cansação queimar. (Genilda, 2023).

Como se pode perceber nesses depoimentos, diferentemente dos brancos, que consideram os alimentos apenas como “comida para encher o bucho”, para nós, o respeito e os cuidados com o meio ambiente têm relações com o sagrado. Por isso, quando plantamos roça, coletamos sementes, raízes, folhas e frutos, temos um sistema ritual para cada espécie e um modo de lidar com elas, porque cremos que as plantas são dádivas dadas pelos Encantados. Alguns animais também, principalmente os machos e algumas espécies de peixes, fazem parte de nossas ritualizações: são oferendas aos Encantados em gratidão pela proteção que eles nos dão em todos os momentos da vida.

O umbuzeiro é uma árvore que espelha o nosso modo de vida: se espalha por todos os lugares, sobrevive com força nas terras áridas e compartilha seus frutos para nos alimentar. Se somos “sementes”, a semente do umbuzeiro traz em si a nossa alma.

Imagem 56 - Fruto do imbuzeiro



Fonte: Acervo do autor, 2023.

No aldeamento do Pinhancol, ocorre o “Toré Queimado”, um ritual do “tempo dos antigos” que tem relação com o ritual do Cansação. O Toré Queimado, dizem os mais

velhos, acontecia em fazendas e aldeamentos de forma muito discreta, para não chamar a atenção dos patrões brancos e da população regional, que não nos consideravam indígenas. Muitos patrões não permitiam a realização do ritual, acusando-nos de “feitiçaria”. Por isso, o Toré Queimado acontecia aos sábados e domingos, quando eles iam para suas casas na cidade.

Naquele tempo, o Toré Queimado era liderado por um Mestre da tradição (pajé, rezador, curador ou qualquer pessoa reconhecida pela comunidade como conhecedora da “ciência”). O ritual se relacionava ao pagamento de uma promessa por uma graça recebida. O pagador de promessa oferecia um jantar (pirão feito de farinha, com carne da cabeça de boi) aos Encantados e convidava os parentes para festejar.

O Toré Queimado seria uma das variantes dos rituais realizados na Serrinha dos Caboclos, quando a feitura dos Praiás não era permitida pelos patrões fazendeiros. Os mais velhos contam que o ritual foi introduzido entre os Jiripankó por Manoel Joaquim de Souza (Mané Joaquim), bisneto de José Carapina, na comunidade Pinhancol. Ali, se juntavam os parentes para dançar o Toré aos domingos à tarde. À noite, iam para a “cantoria”, uma celebração reservada.

Dona Trindade Pankararu, 78 anos, moradora do aldeamento do Ouricuri, recorda seu tempo de menina, quando tinha que trilhar caminhos às escondidas dos brancos para participar desses rituais.

[...] eu era frangota [menina] e ia mais mãe e minhas tias ali por dentro, cortando caminho pela Ladeira dos Nego. Nós morava, ainda mora um filho meu e minha irmã no mesmo lugar, perto da Fonte Grande, lá no Brejo. Nós ía pra casa de Serafim na Serrinha, sei que tinha o [ritual] Cansação e não tinha Praiá, as pessoas iam pra lá, mas não era assim cuma agora, não em seguida, era vez ou outra. Chegando ali mais pra cima, tinha um povo no Espinheiro que não gostava muito, não, e tinha vez que dava até zoada [discussão, desentendimento]. Naquele tempo, tinha homem de sangue no olho e nunca abaixaram a cabeça, mas nós nem ligava. Eu mesmo só ia pra reinar [brincar], achava bonito, mas não ia me queimar [com a planta do cansação] [risos]. Aí, cresci, fizeram mais roupas dos chefes [os Praiás]. Eu dancei muito, vim pra cá e tem pouco tempo que deixei [de participar do ritual], mas dou muito valor. (Dona Trindade Pankararu, 2023).

Dona Josefa, 87 anos, conhecida como Bizunguinha, relata os xingamentos e ameaças dos brancos locais (posseiros) quando viam seus parentes a caminho do Toré Queimado.

[...] eu ia muito para casa de comadre Antônia e compadre Mané Joaquim, era muita gente. Nós saía daqui bem cedinho, dançava o Toré, mas eu não tinha coragem de me queimar [com a planta do cansação], não! [risos]. Alice, tua avó, Laura, Lerina, Gracinha e Toinha eram as mais danadas [risos], mas era assim meio escondido. O povo branco ali do Tabuleiro ficava xingando a gente quando, às vezes, nós brincava

Toré aqui na casa da finada Joaquina de Silva. Oxente? Nós dançava a noite toda! Mas Toré com cansação era lá nos Pinhacol mesmo. Era bonito, mas eu só dançava depois que se queimavam. (Dona Josefa “Bizinguinha”, 2022).

Homens e mulheres participavam da celebração ou “brincadeira”, em que os brincantes tentavam passar os galhos de cansação uns nos outros, geralmente eram os homens que se desafiavam nessa peleja. Os participantes não usavam as pinturas corporais de toá e as mulheres não carregavam os cestos, como ocorre hoje nas Festas do Cansação e nas Corridas do Imbu. Naquele tempo, essas celebrações ocorriam em terreiros na casa de algum parente, já que a comunidade vivia espalhada e não havia os aldeamentos como existem hoje. Muitos parentes moravam na própria fazenda onde trabalhavam.

Já naquela época, assim como hoje, as trocas de cerimônias com nossos parentes Pankararu eram fundamentais para a continuidade de nossas tradições culturais. Os mais velhos contam que muitas festas e cerimônias rituais que não podiam ser realizadas pelos Jiripankó nos pequenos aldeamentos e fazendas eram realizadas nos terreiros dos parentes Pankararu. Os deslocamentos de grupos familiares Jiripankó em direção ao Brejo dos Padres, as trocas e os convites cerimoniais ocorrem ainda hoje. Com a demarcação de nossas terras, mesmo que insuficientes, podemos realizar nossos rituais com mais liberdade, embora a presença de posseiros seja um empecilho ao uso de nosso território e, conseqüentemente, da plena realização do nosso “modo de ser” Jiripankó.

Um local de muito valor simbólico sagrado é a “Fonte Grande”, localizada na Terra Indígena Pankararu no Brejo dos Padres. A fonte ou “nascente”, como dizem os Pankararu, é considerada um “portal sagrado para o Reino dos Encantados”. Não são todas as pessoas que têm o merecimento de ver a fonte na mata. É preciso pedir permissão ao Encantados para encontrar o caminho, muitas pessoas sem “permissão” ficaram perdidas e desorientadas mata adentro. As pessoas que recebem permissão dos Encantados e são conhecedoras de sua “ciência” (conjunto de conhecimentos sagrados) são conduzidas pelos caminhos na mata e se depararam com lugar de rara beleza e de encontro com o sagrado.

Cada fonte de água ou nascente tem o seu “dono” ou “dona” Encantado/a: são moradas das “Senhoras e Senhores das Águas”, como denominados as entidades que vivem nas águas de rios, fontes e riachos.

Até o final da década de 1950, havia muitas cachoeiras no Rio Moxotó. Após a construção da barragem do Poço da Cruz, em 1959, e em outros afluentes do São Francisco,

muitas cachoeiras desapareceram, encobertas pelas águas das represas²³. Hoje, dispomos de fontes de água nas regiões de serra e de cânions cuja localização é mantida em segredo, em respeito aos “donos” e “donas” dos locais.

Seu Jovino Pereira, pescador, 69 anos, morador do aldeamento de Poço d’Areia, afirma, em depoimento colhido em julho de 2022, que as águas do Moxotó têm “dono” e são o domínio dos Encantados. Ele me contou uma história que reflete bem o modo como nos relacionamos com os “elementos naturais”, que, para nós, têm sentidos sagrados. Comentando sobre suas pescarias no Rio Moxotó antes da construção das barragens, Seu Jovino diz: “A água tem dono e dona, tudo [...] As matas, a terra [...] Nós somos os agregados aqui, nada é nosso e tudo é para nós. Se respeitamos, temos a bênção; se destruímos, temos o abandono”.

Seu Jovino atribui a vida difícil de escassez alimentar e degradação de nossos costumes pelos mais jovens à “falta de respeito” com os espaços de que as entidades eram “donas” e que foram inundados, desmatados e tomadas por posseiros. Ao se recordar “dos tempos de fartura”, das pescarias, das tinguijadas nas “águas apartadas” (acumuladas em rochas e “poços” no leito seco do rio), Seu Jovino recorda, com emoção, um episódio ocorrido durante uma pescaria no rio, quando pediu “permissão” aos Encantados para pescar.

[...] um dia, fui na cachoeira, em tempos de cheia, para pescar. Era muita água, violenta. Passamos, eu e mais o meu compadre Batista, o dia todo, e nada. Esperamos a água baixar, e nada. Resolvemos dormir por ali mesmo e esperar o outro dia. Altas horas, ouvi alguém jogar uma tarrafa num cantinho de água parada: era um sinal, fiz um cigarro e agradei aos Senhores e Senhoras das Águas. Acordei o meu compadre e jogamos a tarrafa, pegamos muitos peixes à noite, era um pocinho de nada. Amanheceu, tratamos [limpamos] os peixes; de manhã, fomos para casa, dar comida aos nossos filhos. O Moxotó, antes da represa, nunca deixava ninguém com fome. Eu acredito que foram os Encantados que deixaram no mundo para sustentar a gente nas necessidades. (Jovino Pereira, 2022).

O “toá”, o barro das barrancas de rios, riachos e lagoas, era (e ainda é) elemento importante nos rituais e festas. Existem diversas cores de “toá” utilizadas de diferentes formas, de acordo com os rituais, cerimônias e festas. O “toá” branco que usamos é extraído na Serra da Fonte Grande, na Terra Indígena Pankararu. Temos especialistas em

²³ O Rio Moxotó e seus afluentes eram importantes fontes de água de abastecimento nos períodos de seca. Os peixes, os animais, a vegetação das matas ribeirinhas e as roças cultivadas às margens úmidas eram nossas principais fontes de alimentação. O objetivo da construção da barragem pelo Governo de Pernambuco era desenvolver a produção agrícola irrigada e a indústria do pescado na região de Inajá e Ibimirim. Logo em seguida, foram implantados projetos agropecuários e de piscicultura que atraíram famílias de posseiros, pequenos, médios e grandes produtores rurais. Com nossos espaços cerimoniais, de plantio, caça e coleta submersos pelas represas, perdemos uma importante porção socioterritorial e cosmológica. Sobre a inauguração da Barragem do Poço da Cruz, sugiro o vídeo: *Poço da Cruz – Inauguração*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4z5mImLArVE>. Acesso em: 21 mai. 2022.

reconhecimento das áreas de extração do barro, de sua qualidade e modo de extração. De modo geral, o especialista Jiripankó é acompanhado por um parente especialista Pankararu e, juntos, pedem “permissão” ao “dono do barro”, aos Encantados, para a sua extração. O “toá” branco é utilizado, principalmente, nos rituais do Menino do Rancho e na Festa do Cansação.

O uso do “toá” como pintura corporal de homens e mulheres é considerado por nós como um modo de nos relacionarmos com os ancestrais Encantados, os “donos do barro”. O barro pintando em nossos corpos nos coloca em contato com os nossos parentes ancestrais. Quando passamos o barro em nossos corpos, nos sentimos fortalecidos, com força e alegria e junto aos nossos parentes que se encantaram. O barro é a liga que nos une como parentes. Além disso, as visitas que fazemos aos parentes Pankararu para buscar o barro reforçam nossas alianças e, em retribuição, sempre os convidamos para participar de nossos rituais.

5.3 Festas, Rituais e Cerimônias Religiosas

As áreas de plantações de imbuzeiros e cansação, como o Serrote do Bia, o Vitelo e o Pinhacol, são os locais reservados para a coleta para a celebração das nossas festas cerimoniais, como a “Festa do Imbu” e do “Cansação”. A planta do cansação é uma espécie de urtiga buscada pelos homens, conhecidos como “padrinhos dos cestos”. Eles vão em grupos aos pés de serra ou aos serrotes (serras baixas), em locais apontados pelo pajé principal, Elias. É o pajé que recebe a indicação dos locais de coleta, pede licença e agradece aos Encantados pelo fornecimento de folhas e frutos. Cabe ao pajé e ao zelador a escolha dos locais onde os padrinhos vão buscar o cansação e o fruto do imbu nas serras e serrotes.

Nas primeiras chuvas de outubro, o umbuzeiro está coberto de pequenas flores brancas. É o chamado “umbuzeiro velho”, devido à cor da sua florada. Isso indica que é hora da peregrinação de pajés, rezadores, curadores e outros anciãos detentores dos conhecimentos tradicionais àqueles locais sagrados, e ali permanecem em contato com os Encantados. Sob o “umbuzeiro velho”, estão repousando, em suas raízes, os Encantados, e, à sua sombra, estão os parentes mais velhos, em “retiro”.

O período de coleta do imbu depende das condições climáticas. Durante a estiagem, o umbuzeiro perde totalmente as suas folhas. Os primeiros frutos do imbu começam a crescer e amadurecer do final de novembro a dezembro. No fim do mês de dezembro, são coletados os primeiros frutos do umbuzeiro, que deverão ser utilizados nas festas rituais. As “festas”, como chamamos, só começam em fevereiro, período da safra do imbu. São quatro finais de semana seguidos em que são festejadas as nossas divindades. No último domingo, é distribuída a

umbuzada: suco de umbu cozido, com rapadura e coquinho de ouricurizeiro. Depois de pronta, a bebida é purificada em rituais de consagração e distribuída aos presentes.

As cerimônias rituais se iniciam com a limpeza do terreiro, defumando-o com ervas aromáticas, como alecrim de caboclo (*Baccharis sylvestris* L.), arara (*Warszewiczia coccinea*), junco (*Juncus effusus*), semente de umburana (*Commiphora leptophloeos*) e fumo de rolo, para purificar o ambiente e afastar os “maus espíritos”. Na cozinha, as mulheres também fazem a defumação dos alimentos que serão servidos durante os rituais. Quando as cerimônias rituais começam, não se pode mais comer; as refeições só serão servidas após as apresentações no terreiro.

Os rituais do “Flechamento do Imbu” e a “Puxada do Cipó” marcam o início dos festejos do imbu. Logo ao entardecer, é retomada a “Brincadeira dos Praiás” no terreiro: um, dois ou três frutos do imbu são colocados ao lado Norte do terreiro para serem flechados. Assim começa o “Flechamento do Imbu”. Os Praiás são os primeiros a tentar acertar o alvo e, caso não acertem, é a vez dos “cantadores”. Todos podem participar do flechamento, até que alguém acerte o alvo. As tentativas de flechar os frutos são acompanhadas pela multidão, que ri, se diverte, grita e faz torcida. O flechamento do fruto é uma consagração de agradecimento aos Encantados pela fartura das colheitas, e o Praiá que conseguir flechá-lo será considerado o guardião da nossa “ciência”, tendo a responsabilidade de repassar aos mais jovens nossas tradições culturais.

Após o ritual do flechamento, no mesmo dia, ao entardecer, tem início o ritual da “Puxada do Cipó” da mucunã. O local da “puxada” fica no sentido nascente/poente, onde os Praiás e todos que quiserem participar podem puxar o cipó, como um cabo de guerra. Outra vez, a disputa é assistida pela multidão, que se aglomera em torno dos combatentes. Após essa disputa, as pessoas seguem para a abertura do Terreiro do Cansação.

Antes da entrada no terreiro, são dadas três voltas, com os Praiás à frente, segurando o cipó ao lado de seu “padrinho” e sua “madrinha de cesto”.

Imagem 57 - Praiás e pajé Elias Bernardo no Flechamento do Imbu



Fonte: Yuri Rodrigues, 2019.

A Festa do Cansação é a continuação dos festejos do Imbu Flechada. Por se tratar de uma planta da família das urtigas, o simples toque da planta na pele pode fazer arder, como se estivesse queimando, daí o nome de “Queima do Cansação”. O ritual consiste em testar a coragem de homens e mulheres na tentativa de esquivar-se dos dançadores que seguram a planta. Pintados com toá e dançando o Toré, os grupos giram de maneira sincronizada, a fim de se defender das “queimadas” dos dançadores. Enquanto isso, os Praiás giram em círculo no entorno daqueles que se arriscam a entrar na “brincadeira”.

Logo após o encerramento da “queima”, as mulheres entram no terreiro, carregando cestos de imbu e de alimentos das roças que serão oferecidos aos Praiás. Boa parte dos alimentos são frutas que serão consumidas pelos Praiás no “retiro” no Poró, quando permanecerão por alguns dias em isolamento, em contato com os Encantados, rezando, fumando o campiô, cantando e dançando.

Imagem 58 - Cantadores entoando os cânticos ao ancestrais para a consagração do imbu



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 59 - Mulheres carregando cestos de imbu na consagração



Fonte: Letícia Valentim, 2023.

Imagem 60 - Praiás na Puxada do Cipó

Fonte: Letícia Valentim, 2018.

O elemento central, nessas festas, são os Praiás, a representação física de nossos ancestrais Encantados. Somente homens podem usar as roupas dos Praiás e suas identidades não podem ser reveladas nem mesmo dentro da própria comunidade, muito menos aos brancos. A vestimenta é feita da fibra do caroá e composta por uma máscara, um chapéu em forma de cone trançado de palha de ouricuri, um “casaco”, duas cintas trançadas, um “saiote” e o “tonã” (parte superior da roupa). As partes do corpo que ficam expostas, como os braços, são pintadas com o toá (argila de cor branca).

A parte inferior do Praiá é o saiote, ou saia, que fica envolto na cintura e que pode servir de cobertor ou esteira se for preciso dormir no Poró. Em torno de seu corpo, há um rolo de fumo: “O fumo tem imensa importância nos cerimoniais em geral, pois acreditam que tem o poder de afastar os maus espíritos, além de servir para rezas e benzeduras” (Silva, 2013, p.140). Só o “dono do Praiá” pode forrar o saiote para dormir sobre ele, mas sua parte superior não deve ser deitada no chão e nem ter ninguém sobre ela deitada. O Praiá está sempre portando fumo de rolo para seu campiô.

Imagem 61 - Terreiro com madrinhas e padrinhos de cestos

Fonte: Letícia Valentim, 2018.

Imagem 62 - Terreiro de dançadores na Festa do Cansação



Fonte: Letícia Valentim, 2018.

Imagem 63 - Festa do Cansação



Fonte: Vinícius Alves, 2019.

Imagem 64 - Mulheres preparando comidas rituais (carne de boi e carneiro) para a “Queima do Cansação” (Terreiro da Laranjeira/aldeamento do Ouricuri)



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Ao vestir o Praiá, ocorre uma transformação da pessoa, que “irradia” a energia dos Encantados. Como observou Arruti (1999, p.269), não se trata de um fenômeno de “incorporação”, como ocorre nos rituais afro-brasileiros. Referindo aos Praiá Pankararu, Arruti diz:

Os Encantados são “índios que se encantaram”, voluntária ou involuntariamente, e por isso o culto a eles, como insistem os Pankararu, não pode ser confundido com o culto aos mortos, identificado como a “religião de negros”. A atuação do Encantado no médium é uma relação de irradiação e não de incorporação. Essa distinção pretende construir, no discurso da etnicidade, uma diferença com relação aos cultos afro-brasileiros, cujo médium incorpora o espírito de uma entidade “morta” (como o preto-velho, a pomba-gira, o boiadeiro, etc.). No caso dos Pankararu o médium apenas irradia, ou seja, realiza um contato cuja incorporação difere essencialmente pelo fato de que o Encantado não é o espírito de uma pessoa morta, mas sim o espírito de um ser Encantado, algo vivo, na natureza e no plano humano, na Terra.

Imagem 65 - Matança de animais e corte de carne para as festas rituais do Imbu e do Cansação



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 66 - Toré do Cansação dançado em círculos: os ciclos de transformação de todas as formas de vida humanas e não humanas



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 67 - Praiás com pratos de pirão, arroz e carne de carneiro



Fonte: Adelson Lopes, 2018.

Imagem 68 - Praiás na Pereia



Fonte: Yasmin Ferreira, 2018.

Imagem 69 - Vestimenta do Praiá com destaque para as cruzes estampadas



Fonte: José Adelson Lopes Peixoto, 2019.

A comunidade costuma pintar as vestes dos Praiás em três cores principais: vermelho, verde e azul; as cores amarela e marrom são menos utilizadas (não é permitido revelar o significado do uso e da escolha dessas cores pelos “donos dos Praiás”). As cores das vestes são as representações dos ambientes onde habitam os Encantados: as serras, os rios, as nascentes, as constelações, as chuvas, as matas, os peixes e outros animais aquáticos e terrestres, árvores, sementes e raízes.

Os Praiás são cultos domésticos, isto é, cada grupo familiar tem os seus próprios Praiás. Cada Praiá tem seu nome e seu toante (cântico). Ou seja, cada Encantado tem um nome próprio e um toante próprio. Do mesmo modo, terá sua própria veste, ou um Praiá, com suas próprias cores e símbolos religiosos²⁴ bordados ou costurados com um pedaço de chita estampado ou liso. A cinta é um modo de diferenciar os Praiás.

²⁴ Para nós, Jiripankó, a cruz tem um significado especial, que nos distingue de outras ramas ou sementes do Tronco Pankararu. As cruzes estão presentes no formato de alguns terreiros. Há cruzes fincadas em rochas distribuídas em todo o território, bordadas ou pintadas nas tunãs (vestes dos Praiás), nas máscaras rituais, esculpidas nos campião, pintadas nos maracás, nos grafismos das pinturas corporais e nos terços e pingentes dos pajés, rezadores/as e curadores/as. A cruz também se faz presente em algumas cantigas de Torés ou Toantes e nas cerimônias e festejos, como a mais importante delas: a Festa de Santa Cruz. Na interpretação do cacique Genésio Miranda, falecido em 2021: “A cruz é um portal que abre a comunicação entre nós e os Encantados”. Na região do Pinhancol (área que se encontra fora da demarcação de 1992), estão três elevações de pedra que têm para nós um sentido sagrado: ali, estão localizadas as Serras do Cardoso, do Saco do Canção e a Serra do Cruzeiro (também conhecida Monte da Samambaia), o pico mais alto do Território Jiripankó. Esse pico ou “Pedrão” tem um simbolismo importante nas nossas conquistas territoriais. No topo do monte, em 1919, foi assentado o Cruzeiro, por Joaquim Pedro de Souza, conhecido como Joaquim Piancó. Desde então, o monte se tornou um local de peregrinação e devoção ao Santo Cruzeiro. O ato do assentamento da cruz era mais uma afirmação física e simbólica de nossa presença no local.

Imagem 70 - Cantores do Batalhão dos Praiás

Fonte: Letícia Valentim, 2018.

Ainda que seja um culto doméstico, ao ser “levantado”, o Praiá torna-se público e será cultuado nos terreiros, passando a ser conhecido por toda a comunidade (sem que sua identidade pessoal seja revelada). Ao tornar-se público, passa a ter um “zelador”, que, como o nome diz, vai zelar o terreiro e o Praiá, isto é, produzir a indumentária completa, a máscara, o saiote, a cinta. Em geral, o zelador organiza uma equipe de homens para ajudá-lo a confeccionar as roupas do Praiá.

Depois de a roupa pronta, o zelador escolhe, em sigilo, um “moço” (um homem jovem) para vestir o Praiá. O jovem escolhido deve ser alguém que tenha uma boa conduta moral reconhecida por toda a comunidade. Ou seja, a reputação da pessoa é um fator importante no lugar que ele irá ocupar daí em diante. Comportamentos tidos como inadequados, como tomar bebidas alcoólicas em excesso, ser violento ou agressivo com as pessoas, ser sexualmente promíscuo, entre outros, podem ser impedimentos à escolha de um “moço” para vestir o Praiá.

No dia da vestimenta do Praiá, somente homens podem estar presentes. Quem comanda os trabalhos é o zelador e sua equipe. Quando o Praiá está em “retiro”, cabe ao zelador alimentá-lo todos os dias e defumá-lo com o campião (cachimbo ritual). Até o zelador deve obedecer algumas regras enquanto realiza essas atividades, como não ter tido relações sexuais no dia ou na véspera e não ter ingerido bebida alcoólica. Os dançadores também devem seguir esses mesmos preceitos na véspera e no dia da vestimenta do Praiá, momento em que se iniciam as festas e cerimônias religiosas.

Imagem 71 - Mulher preparando a comida para ritual

Fonte: Acervo do autor, 2023.

Imagem 72 - Mulher preparando a comida para ritual

Fonte: Acervo do autor, 2023.

Para compreendermos melhor essa relação entre zelador e Praiá, descrevo parte do relato de um zelador que chamarei de Xuá (Chuva), 34 anos.

[...] sou zelador, entrei nesse serviço já sustentando a luta do meu avô, [que] faz pouco tempo que faleceu, já de muita idade [...] ele já cuidava da mãe dele, que morreu. Eu nem era gente [risos], mas é uma segurança da nossa família, assim como um guardião que Deus colocou para proteger a nossa família, o nosso povo [...] quando um Encantado pede para receber uma roupa de caroá é porque ele quer estar mais perto de nós, isso é muito bom, mas também vêm as responsabilidades. Não é todo mundo que tem condições de ter sob seus cuidados a representação física de um ser de luz [...] e tem ainda a parte mais complicada: o zelador só zela, porque o Praiá é do povo todo, para a festa, a promessa, a obrigação e tudo. (Xuá, 2023).

A função do zelador de Praiá é, ao mesmo tempo, pessoal e coletiva. É pessoal porque envolve segredos que ele não pode revelar, como, por exemplo, a identidade de quem veste o Praiá e os cuidados que deve ter para manter o “moço” alimentado enquanto está no “retiro”, além dos rituais pelos quais o “moço” deve passar em segredo. Por outro lado, o trabalho do

zelador lhe traz uma responsabilidade coletiva no sentido de que os Praiás se apresentam em festas e cerimônias públicas e sua apresentação deve ser bem avaliada pela comunidade. Uma boa apresentação de uma Praiá numa festa é vista como um modo de respeito, gratidão e oferta aos Encantados para nos abençoar com saúde, paz e alegria. Mais do que uma figura de autoridade, o zelador precisa demonstrar, publicamente, ser responsável, respeitoso e amável.

No depoimento do pajé Elias, 78 anos, é abordada a questão da “escolha da pessoa pelos Encantados” e o quanto esse “escolhido” deve corresponder às expectativas das pessoas e das divindades.

[...] tem um ditado muito comum por aqui [risos]: “quem não pode com o pote não pega na rodia”, é bem verdade! Mas quando a pessoa escolhe um problema, ou quando ela é quem domina as suas escolhas, no caso dos Encantados, é muito diferente: são eles que escolhem a gente... Veja: eu mesmo, eu nunca imaginei na minha vida ser pajé de um povo grande, com uma responsabilidade ainda maior, então, cuidar de um poró, ser zelador, ter toda a comunidade em seus cuidados é para poucos, e ninguém é dono do Praiá e muito menos dos nossos pais Encantados, só Deus e a comunidade, mas quando tem respeito. (Elias Bernardo, 2023).

A “Festa do Menino do Rancho”, também conhecida como “pagamento de promessa”, é considerada um evento importante na nossa comunidade. Costumamos dizer que é uma festa “muito pesada”, seja pelos custos envolvidos na organização – que recai, principalmente, na família da criança – ou por que a festa dura quase 24 horas, exigindo resistência física dos participantes. É uma festa ritual de agradecimento aos Encantados pela cura de doenças que acometem crianças. O ritual do “Menino do Rancho” ocorre como uma forma de socorro à criança doente, quando a medicina dos brancos não consegue curar. A cura ritual é seguida pela “festa” ou “pagamento de promessa”, que descreverei logo a seguir.

Não é um assunto de que as pessoas se sentem à vontade para falar, por isso tive certa dificuldade em encontrar quem se dispusesse a comentar. Evidentemente, respeitei as negativas de entrevistas e as restrições na fala daqueles que aceitaram, espontaneamente, comentar. É que o assunto envolve curas espirituais, segredos que as famílias preferem não revelar até entre outros parentes. As cerimônias de cura ocorrem no espaço doméstico, privado, com a presença apenas dos familiares mais próximos da criança e dos guias espirituais. A “festa” ou “pagamento da promessa” pela cura é pública/o.

Imagem 73 - Madrinha de cestos

Fonte: Letícia Valentim, 2018.

O ritual é dividido em dois momentos e envolve uma aliança entre diversas famílias: a família da criança, o pajé, os rezadores e curadores, o zelador da roupa de Praiá, o “moço” do Praiá e as entidades espirituais dos Encantados, nossos parentes ancestrais. O “moço do Praiá” não pode se recusar a participar do ritual, pois estaria desagradando a escolha pelos Encantados.

A ritualização acontece de duas maneiras: o Encantado “pede” a criança, isto é, se manifesta espontaneamente para efetuar a sua cura ou a família pede em oração aos Encantados que venham ao socorro da criança. Os rituais de cura podem ocorrer a qualquer momento quando os pais da criança buscam ajuda. Durante o período da pandemia de Covid-19, esses rituais e “pagamento de promessas” foram interrompidos para evitar aglomeração e possível contaminação das pessoas. No período pós- pandêmico, quando realizei a pesquisa de campo, houve quatro rituais e “pagamentos de promessas”.

Imagem 74 - Padrinhos de cestos

Fonte: Letícia Valentim, 2018.

Imagem 75 - Menino do Rancho ao lado de seu padrinho



Fonte: Rosivan Santana, 2019.

A seguir, apresento três depoimentos de pessoas que colocaram seus meninos “no Rancho”. Manoel Santos é branco, 25 anos, e conta que veio de São Paulo, onde vivia com sua esposa Jiripankó, para tratar de um problema de saúde de seu filho. O ritual de cura ocorreu em janeiro de 2022 e nossa conversa foi no terreiro do pajé Elias Figueiredo.

Meu menino nasceu com um problema sério de pulmão, gastei o que não tinha com consultas, exames, remédios e nada, era só o tempo esfriar... Ainda mais em São Paulo... Nós já corria para o pronto-socorro. Um dia, eu fui fumar campião na casa dos primos da minha esposa. Ela é índia, eu não. Lá, me deu um tino de colocar meu filho no Rancho. Cheguei em casa e falei com minha esposa, ela me olhou nos olhos assim, desconfiada, me perguntou se eu acreditava nos Pái Véi... Oxente? Meus olhos encheram de lágrimas [se emociona]. Ela disse que já tinha pensado nesse assunto, mas tinha medo de falar comigo, com medo de eu não aceitar. Voltei à casa dos primos dela, falei no assunto todo mundo ficou alegre! Oxente? Vim aqui em Alagoas, falei com o pajé Elias, ele aceitou. Mas ainda estava desconfiado [risos] com o inverno que ia chegar [se referindo ao frio, que poderia prejudicar a saúde de seu filho], e para nossa felicidade, meu menino teve foi mais nada! Ficou curado e com três anos eu vim pagar promessa com muita alegria e foi uma festa maravilhosa. Quer dizer, a fé da minha esposa agora também é minha, nos nossos Encantados. Eu estando aqui ou lá em São Paulo, sou o mesmo para eles, eu acredito. (Manoel Santos, 2022).

Maria José, 26 anos, conta que seu filho adoeceu e que, após diversas idas ao médico, a criança não sentia melhora. Certo dia, seu marido “encontrou nosso Pai Véi” e começou a chorar. Era um sinal para que seu filho fosse “colocado no Rancho”. O ritual de cura ocorreu em março de 2021 e nossa conversa aconteceu no terreiro do pajé Elias Figueiredo.

Eu nem sei falar dessas coisas [risos], mas eu vou dizer assim mesmo. Meu menino nasceu em Ferraz e adoeceu, era um tipo de anemia, amarelinho, o bichinho [risos]. Mas me assustei, porque nos exames de sangue deu baixa de plaquetas. Eu e meu marido ficamos desesperados, então, um dia, meu marido veio aqui resolver umas coisas na aldeia e foi a um trabalho e chegou um dos nossos “Pai Vêi”, e meu marido começou a chorar [se emociona]. Assim... Tu sabe, né, Cicinho? A gente tem fé em todos, mas tem uns que é mais perto da gente, parece [interrompe a conversa]. Então, [o Pai Vêi] chamou o meu marido e disse que ele trouxesse o menino para ele ver. Meu marido é muito calado, não tinha comentado nada com ninguém, já por causa dos problemas de saúde dos nossos pais. Ele entendeu na hora, me ligou e disse o que tinha acontecido, não contei história, arrumei as trouxas, peguei minha outra filha mais velha e caí fora, vim para cá, rezaram nele, ensinaram uns remédios nossos e eu voltei [para casa]. E quando repetiu os exames, os médicos ficaram confusos, não tinha nada no sangue do meu filho. Então, essa festa do Rancho é um agradecimento, porque os Encantados não pediram, nós decidimos colocar para agradecer a eles. (Maria José, 2022).

Dona Salete Rodrigues, 68 anos, que vive entre os Kalankó, conta que “colocou” seu neto, filho de sua filha caçula, “no Menino do Rancho” em janeiro de 2022. Sua filha teve uma gravidez com risco de aborto. Certa vez, após uma das muitas consultas médicas, Salete saiu do consultório e se sentou à sombra de uma árvore, no pátio do hospital. Chorando muito, acendeu seu campião (cachimbo) e começou a fumar. Enquanto fumava, “ouvia os Praiás dançando e cantando”. Sentiu-se muito calma – até então, estava muito tensa, porque havia brigado com a médica, que “mal olhava sua filha durante as consultas”. Num certo momento, seu “sentido ficou mais forte” para colocar o neto no “Menino do Rancho”.

Nossa conversa, acompanhada de seu neto de seis anos, ocorreu no terreiro de Seu Jovino, no Sanharol, no aldeamento Figueiredo.

Este é meu neto, filho da minha menina caçula. Quando ela estava grávida, o pré-natal mostrava que ela corria risco de aborto, a criança não se desenvolvia. Nós moramos na Januária, ali nos Kalankó, Água Branca, mas sempre frequentamos aqui na aldeia Jiripankó. Foi uma luta, remédio e mais remédio, até que inteirou seis meses e ela teve umas dores, corremos para Água Branca, a médica nem olhou direito pra cara da minha filha... Aí, eu endoidei [risos], fiz uma zoadá, disse um monte de coisas, me deram um calmante, eu cega... Minha filha sentindo dor, até que aplicaram um negócio lá nela e melhorou um pouco. Eu saí, sempre ando com um campiozinho, me sentei debaixo de uma planta grande que tem lá no hospital e comecei a chorar, no meu sentido eu estava ouvindo os Praiá dançando e cantando e me acalmei. Continuei fumando, então meu sentido ficou mais forte, para mim colocar o menino no Rancho. Já sabia que era um menino. E eu só pensei que se ele escapasse e completasse o tempo certo de nascer e sem problemas, eu colocava. Oxente? Deu tudo certo e hoje estou aqui, com meu neto, que já tem seis anos. Graças a Deus e às forças encantadas. (Salete Rodrigues, 2023).

Existem dois tipos de pagamento de “promessas”: a “festa do Menino do Rancho” e a “promessa do prato”. O “prato” é uma festa em que a família do menino curado oferece alimentos à comunidade. É realizado em ambiente fechado ou no terreiro e não é permitida a

entrada de brancos. Sobre esse ritual, não posso detalhar, por se constituir segredo nosso. Porém, o objetivo é agradecer e nos mantermos em contato com nossos parentes ancestrais que, ao morrerem, se encantaram. Para a família, é uma alegria poder oferecer aos parentes o que foi produzido na roça. Compartilhar a comida é um ato de agregação das famílias e de gratidão aos Encantados pela cura.

As “promessas” são rituais de agradecimentos que ocorrem nos terreiros, nos pátios e nas residências dos moradores e envolvem danças com os Praiás e o Toré. São rituais abertos de que brancos podem participar. A “promessa” representa uma forma de “pagamento” que as pessoas mantêm com seus protetores, os Encantados. O pagamento, no entanto, se reverte na distribuição de alimentos, festas e confraternização da comunidade. Essas atitudes de união, alegria e prosperidade deixam nossos ancestrais Encantados felizes, ao verem que estamos levando adiante os costumes do nosso povo.

Depois de a família reunir o dinheiro para comprar na cidade ou adquirir na própria roça os materiais e produtos para a preparação e realização do ritual, a comunidade toda é convidada e começam os preparativos. Toda a festividade acontece no terreiro. O ritual, geralmente, acontece na noite de sábado para domingo, no sábado à noite, por volta de dez horas.

Geralmente, às sete horas, recomeçam as atividades, seguidas do café da manhã: pirão de carnes de carneiro ou boi, garapa, rapadura pisada ou moída. Ao meio-dia, tem o almoço coletivo até chegar o momento da ida para o terreiro, seguindo as mulheres do cesto, que fazem frente a uma espécie de procissão cantada, assoviada nas flautas dos Praiás e sob a fumaça dos cachimbos, que defumam os caminhos por onde os Encantados irão passar. A defumar esses locais, purificam-se os ambientes, afastando possíveis “espíritos ruins” que possam vagar nos caminhos por onde o cortejo irá passar.

Os “Batalhões de Praiás” saem do poró e fazem a abertura do terreiro dançando em movimentos denominados “encruzados”, dançando em círculo e formando movimentos de cruz dentro do círculo. Posicionados junto ao “Batalhão” ficam os “cantadores”, que saem do poró empunhando seus maracás, que marcam o ritmo da dança dos Praiás. Os Praiás, dançando, vão em sentido Leste e se posicionam em formação de uma cruz. Em sentido anti-horário, se deslocam em direção ao Oeste, configurando a “abertura do terreiro”.

Ao longo de toda a noite, chegam carros e vans de transporte com parentes próximos, das etnias Kalankó, Karuazu, Katokinn, Kaiupanká e Pankararu. Passam a noite ali e dormem nos arredores do terreiro, sem demonstrar desconforto; ao contrário, manifestam intensa alegria. Dormem ao relento, sobre um pano, na terra de chão batido. Esses deslocamentos,

dizem, lhes proporcionam “força”, “saúde” e “alegria” e são também uma forma de prestigiar a família da criança, seus parentes Jiripankó e os Encantados.

Essas redes de relações são importantes, como forma de manter unidas as comunidades que possuem uma origem comum e estão todas ligadas por laços de parentesco Pankararu. A festa é aberta ao público, participam homens, mulheres, jovens, crianças e idosos, indígenas ou brancos (no entanto, há espaços onde os brancos não pode entrar, como os porós, por exemplo). Essas restrições de acesso ritual ocorrem também entre os próprios Jiripankó: há momentos rituais que são exclusivamente masculinos, principalmente aqueles que ocorrem nos porós e nos terreiros. Nesses locais, não é permitido o acesso de mulheres, com exceção da “zeladora” ou de mulheres idosas Jiripankó, nem dos brancos.

Imagem 76 - Poró



Fonte: Acervo do autor, 2022.

No sábado, a festa no terreiro se encerra perto de meia-noite, com três Torés conduzidos pelo zelador do Praiá, os parentes que tenham “ciência” (conhecimento da nossa religião) e as mulheres e os homens que trabalharam na cozinha preparando e servindo as comidas e beberagens ao longo do dia. Antes de iniciar os Torés de encerramento do sábado, é servido desjejum. Os Torés de encerramento ocorrem sem a presença dos “moços do Praiá”, que estão no poró, descansando.

No domingo de manhã é que, efetivamente, ocorre a festa ritual. Os Praiás, acompanhados dos cantadores, visitam a casa do menino. Na frente da casa, a família aguarda a chegada do “padrinho”, um homem escolhido pelos pais da criança para “protegê-lo”

durante a realização do ritual. O “padrinho” do menino é pintado de toá branco na parte superior do corpo, dança sem camisa e descalço. As “madrinhas” e a “noiva” da criança usam saias compridas, cobrindo o corpo, deixando apenas os braços e pés à mostra. O corpo e o rosto são pintados com toá e sobre a cabeça trazem enfeites com papel colorido, que as destacam das outras mulheres presentes no ritual.

A “noiva”, uma menina entre sete e quinze anos, recebe esse nome por se tratar da representação feminina do Encantado que protege o menino. As duas madrinhas, uma acompanha o Praiá e a outra, o “padrinho” da criança. Aquela que acompanha o Praiá representa o elemento de ligação de parentesco com o Praiás (que, por sua vez, é o nosso parente ancestral) e tem consigo o significado ancestral de cura e aliança com o sagrado. Do mesmo modo, o “padrinho” estabelece uma relação de parentesco cosmológico com a criança, protegendo-a contra males espirituais (doenças) e transmitindo força e saúde a ela.

Do mesmo modo, a criança também é pintada e vestida com uma roupa própria para o evento e confeccionada por membros de sua família. A pintura corporal da criança atua para impedir que outros Praiás possam pegá-la. Durante a festa, os Praiás tentam pegar a criança, mas o seu “dono”, seu Praiá protetor, permanece atento em torno dela, protegendo-a, para que outros Praiás não lhe peguem²⁵. Chamamos essas tentativas de “pegar a criança” de “brincadeira” e o público se diverte assistindo às disputas.

Conversei com um “padrinho”, “dono do Menino do Rancho”. Ele foi escolhido pelo zelador do Praiá e pela família da criança. Sua figura como “padrinho” tem um sentido de “proteção espiritual” e de intermediação pela cura da criança junto os Encantados.

Conversei com Nino, 33 anos. Ele enfatiza a satisfação de ser escolhido como “padrinho” e a responsabilidade que essa função significa em sua vida.

[...] eu nunca vi a Festa do Menino do Rancho como uma festa, para mim é uma obrigação muito fina, porque se trata da vida de uma pessoa. E, se um dos nossos guardiões me escolhe, é uma honra, porque eu sei que ele [o Encantado] confia em mim. A gente acaba construindo quase que um laço de amizade com o Chefe [o Encantado] [risos], porque eu, mesmo estando numa parte da obrigação pelo lado que ele representa, assim, os outros Praiás, está em mim a confiança como um chefe de outro batalhão, então, por essa confiança, tudo tem que dar certo. E até agora, graças a Deus, sempre deu certo, eu estou há mais de 14 anos nesse trabalho e enquanto eu puder, vamos lá. (Nino, 2023).

²⁵ A criança pode ter até dois “donos”, ou seja, dois Praiás protetores que conduzirão juntos a festa ritual. Não há limites para a participação de Praiás nas festas cerimoniais, nem cores de vestimentas específicas.

Em grupos organizados com “toantes” (música ou Toré de cada Encantado), as “pareias”²⁶, os Praiás e os cantadores se deslocam até a residência da família da criança ou de um parente próximo onde será oferecida a primeira refeição do dia, o café da manhã. Os alimentos oferecidos a todos da comunidade variam conforme as condições financeiras da família: garapa (mistura de água com rapadura moída), pães de trigo, mandioca, milho, arroz, pirão e carne de bode, pirão de farinha de mandioca com caldo da carne de carneiro ou carne de boi cozida. Essas oferendas são distribuídas às pessoas como uma forma de gratidão por alguma graça alcançada.

A comida é servida em pratos de barro e obedece uma sequência hierárquica: primeiro, são servidos os cantadores; em seguida, os Praiás e padrinhos. Ao receberem seus pratos, os cantadores e Praiás dançam e se entrecruzam, agradecendo e oferecendo a comida aos Encantados. Após essa consagração, os demais participantes podem se servir. Concluída a refeição, o cortejo se desloca para a casa das “madrinhas” ou “noiva” (mulheres escolhidas pela família da criança que “a protegem espiritualmente”. Receber um convite para ser “madrinha” ou “noiva” é um sinal de honra pessoal e prestígio público. São pessoas bem vistas na comunidade, em geral, pertencentes ao grupo familiar da criança. O processo ritual da “madrinha” ou “noiva” é semelhante ao que ocorre na casa da família da criança.

Em seguida, o cortejo se desloca para o terreiro principal da aldeia, onde os festejos prosseguem. Ali, será realizado o ritual de “entrega do menino” ao Encantado que o curou. Desse momento do ritual, apenas os Jiripankó e seus parentes indígenas participam.

Após o ritual, um almoço é oferecido aos presentes. Terminada a refeição, começa o ritual de “pega do menino pelos Praiás”. É um momento esperado por todos por ser divertido, uma “brincadeira”, como dizemos. Os Praiás tentam tocar em qualquer peça de roupa da criança e a missão do “padrinho” é impedir que isso aconteça. Entre risos e gritos da plateia, a “brincadeira” se encerra no momento em que um Praiá consegue tocar em qualquer peça de roupa do menino. A “brincadeira” pode durar muitas horas e é visível o cansaço do “padrinho”, “o dono” da criança, tentando defendê-la.

A disputa dos Praiás com o “padrinho” tem um sentido simbólico importante. Cabe ao “padrinho” “vigiar” a saúde da criança contra o “mal”. Não é que os Praiás representem o mal, é que cabe ao padrinho proteger a criança de “espíritos maus” que trazem doenças e as tentativas dos Praiás de tocar a criança são uma forma de testar a força do padrinho na defesa

²⁶ “Pareias” são as danças dos pares em que algumas mulheres, chamadas de “madrinhas” do “Menino do Rancho”, dançam de braços dados com os Praiás. Elas executam movimentos cadenciados com passos de batida do pé direito no chão, seguido do esquerdo, alternando com rodopios.

dela. Por isso, a disputa para tocar a criança pode se tornar violenta entre os Praiás e o padrinho, representando a luta que o Encantado travou contra o “mal” para restaurar a saúde do menino. Essa disputa para tocar as roupas do menino é chamada de “peleja” e pode se transformar num enfrentamento perigoso. Após a autorização do dono do terreiro, os Praiás investem contra o padrinho para tomar o menino. O padrinho os enfrenta com todas as suas forças, tenta derrubá-los no chão enquanto correm uns atrás dos outros. Mas, apesar do conflito, há regras e ninguém sai machucado ou surrado, apenas cansado e com algumas marcas da disputa. É uma “peleja” cordial, uma representação ritual, por isso chamamos de “brincadeira”.

Ao ser tocada por um Praiá, a “brincadeira” se encerra e a criança é entregue ao Praiá/Encantado que a pegou, que se torna seu “dono”. O novo “dono da criança” passa a ser seu protetor espiritual para o resto da vida. É um “protetor pessoal”, um “guardião”, como chamamos. A criança, sua família e outros parentes da comunidade não saberão quem é o “guardião”; trata-se de um segredo que o próprio “guardião” mantém para si. O que se sabe é que ele, desde então, deve rezar aos Encantados para proteger a criança por toda a vida, mesmo quando adulta.

Para finalizar o ritual, é feito, no terreiro, o “encruzamento” da dança dos Praiás, que sinaliza o encerramento do ritual – o seu “fechamento”, como é dito. Praiás, cantadores, pajé, criança e sua família e outros parentes seguem para o poró, onde seguem rituais secretos de que os brancos não podem participar, tampouco podemos revelar o que ali acontece.

Conversei com a madrinha Cleide Gomes, 54 anos, importante liderança política. Ela foi convidada por uma família e, incerta de aceitar o convite, por se sentir “pequenina”, isto é, incapaz de assumir aquela responsabilidade, foi conversar com o pajé. Ele lhe aconselhou a aceitar, argumentando que não se deve recusar o convite de uma família e que os Encantados não ficariam felizes com sua recusa. No primeiro encontro com a família da criança, Dona Cleide sentiu-se muito bem recebida e, ao receber um abraço dos “donos do menino”, “não sentiu mais medo e uma força cresceu dentro dela”. Dona Cleide destaca também que a criança pode ter mais de uma “madrinha” e, para isso, se juntou à outra “madrinha” para participar do ritual.

[...] não sei dizer, assim, falar sem emoção e respeito o que é ser parte da ancestralidade do meu povo [...] porque além do Menino de Rancho, também faço parte da Festa do Cansaço e a primeira vez que fui madrinha fui, assim, meio desconfiada, porque foi a família que me convidou. Mas aí, eu fui conversar com o pajé e ele não viu problema nenhum, disse que a escolha das madrinhas é tarefa da família. Eu fiquei mais tranquila, me senti pequenina, mas, quando os donos do

menino me receberam com um abraço, não senti mais medo: uma força cresceu assim dentro de mim e eu comecei a chorar, mas não era de tristeza, era diferente, não sei dizer, Cicinho. E nós três, [eu,] a outra madrinha e a noivinha, puxamos o Batalhão [de Praiás] com muita fé. É a nossa crença, a força encantada está em nós. E o Menino de Rancho tem muitos sentidos. Eu acredito muito nisso, eu não posso me negar, só quando eu não puder mesmo. Deus e eles [os Encantados] me dão força a nós tudo. (Dona Cleide Gomes, 54 anos, 2023).

5.4 Terreiros e Porós

A fundação de terreiro passa por uma dupla dimensão, social e cosmológica: de um lado, é preciso que os Encantados indiquem o local do terreiro e, de outro, é necessário que os “zeladores”, como são chamados aqueles que cuidam dos terreiros, autorizem a sua fundação.

Antes da chegada dos invasores, muitos terreiros se localizavam às margens do Rio Moxotó. O rio, as plantas e os animais aquáticos e ribeirinhos tinham um sentido simbólico importante em nossa cosmologia, porque muitos rituais estavam associados às suas águas, consideradas a morada de diversos Encantados. É o caso do terreiro dos Tamarindos, fundado por João Bernardo, irmão do pajé Elias Bernardo, que teve que se mudar para um local às margens do Riacho Pirrinhas. Na década de 1970, o terreiro foi deslocado para o centro do aldeamento. Protegido e cercado pelo conjunto de casas do aldeamento, a própria comunidade levantou um “Batalhão de Praiás” com a ajuda do pajé Elias e de Genésio Miranda, retomando e reforçando as práticas religiosas que estavam ameaçadas pela presença dos posseiros e pela falta de espaço físico e social ideal.

Os terreiros do Poço d’Areia, do Meio, da Laranjeira, das Pias, do Tamarindo, do Sanharol, do Pinhancol, do Imbuzeiro, do Pedrão, do Capim e do pajé Elias são locais onde os grupos familiares que vivem em aldeamentos distantes podem se reunir para fortalecer seus laços de parentesco, étnicos e culturais. Neste aspecto, os rituais e as festas são modos de convivialidade, de nos fazer constituir uma ideia de identidade e pertencimento a uma coletividade específica.

Além de espaços de celebração religiosa, os terreiros atuam como locais onde a coletividade resolve conflitos internos e externos, define estratégias políticas de convivência e enfrentamento dos invasores, discute questões relacionadas a escolas, atendimento à saúde, estratégias de enfrentamento da seca, falta de água e escassez alimentar, entre tantos outros assuntos de interesse coletivo. São também locais de encontro de diferentes grupos familiares – e, desses encontros, surgem alianças, namoros e casamentos, mutirões de ajuda mútua na construção ou reforma de casas ou de espaços de uso coletivo, como terreiros, roças e pastagens.

As reuniões nos terreiros são abertas a toda a comunidade, exceto aos brancos, e organizadas pelo “Conselho Tribal”. Delas, participam o cacique, o pajé principal, lideranças de grupos familiares e outros líderes locais, como os grupos de jovens que, no futuro, serão os líderes da comunidade. A escolha dos terreiros como locais dessas reuniões tem um sentido religioso: queremos a proteção dos Encantados que estão ali presentes para nos orientar, nos aconselhar e nos mostrar as decisões certas. Por isso, enquanto nos reunimos, fumamos o campião, para que os Encantados “falem aos nossos corações”, “coloquem palavras em nossas bocas” e nos ajudem a resolver conflitos e tensões com sabedoria.

Imagem 77 - Terreiro cerimonial



Fonte: Letícia Valentim, 2018.

Os porós, próximos aos terreiros, são espaços de “retiro” onde, muitas vezes, passamos algumas horas ou dias para refletir, rezar aos Encantados e tomar decisões amparadas nas orientações que eles nos transmitem “pelo coração”, “sopro no ouvido” ou através de sonhos. O poró é o espaço da “ciência”, do saber dos Encantados. Por isso, por sua sacralidade, não é permitida a entrada de brancos, nem de pessoas alcoolizadas. Para permanecer no poró, é preciso “estar limpo”, com o “coração puro”. Só assim, os Encantados virão nos visitar²⁷.

5.5 Nós e os Brancos

Vivemos entre os brancos e os brancos vivem entre nós. Nos aldeamentos, os brancos estão presentes nos grupos familiares, através de casamentos interétnicos e como moradores

²⁷ Não é permitida a exibição de fotografias dos porós.

(posseiros) vivendo em nossos aldeamentos e formando seus próprios núcleos residenciais. Nós estamos entre os brancos nas cidades da região e em cidades distantes, como São Paulo, em diversos Estados brasileiros²⁸. A migração do nosso povo para áreas urbanas está diretamente relacionada às invasões de nossas terras e à demarcação de 215 hectares, insuficientes para abrigar toda a população. A presença dos brancos entre nós, como vimos nos capítulos 1 e 2, é parte de nossa própria história. Eles sempre estiverem presentes, vivendo próximos a nós.

Se olharmos para o passado, nossas relações com os brancos foram marcadas por períodos de pacificação e de tensão. Quando os primeiros grupos Pankararu chegaram por essas terras, em meados do século 19, vieram para trabalhar nas fazendas. Nesse período, nossa presença não os incomodava; ao contrário, os fazendeiros iam até Brejo do Padres em busca de mão de obra para trabalhar em suas fazendas no Sertão de Alagoas. Os conflitos começaram quando a corrente migratória de grupos familiares aumentou: começamos a formar os primeiros aldeamentos e, tempos depois, passamos a lutar pela demarcação.

A convivência e as relações que mantemos com os brancos, como ficaram evidenciadas na descrição dos diversos contextos sociais ao longo deste trabalho, é situacional. Com os posseiros, vivemos relações que oscilam entre a convivência pacífica, como no caso de casamentos, e relações tensionadas, quando vem à tona a questão da expansão da demarcação de nossas terras. No cotidiano, os brancos que vivem nos aldeamentos têm livre circulação, com exceção do acesso a alguns espaços rituais exclusivos de nossos parentes. Esse é, aliás, um assunto de que não pude tratar com profundidade neste trabalho, por não ser seu foco: a questão da “transformação” de brancos em parentes, tema muito presente na etnologia americanista.

No caso dos Jiripankó, a questão de quem é indígena ou branco mereceria um estudo particular. Algumas pessoas que não consideramos parentes, por serem brancas, se dizem Jiripankó e, para isso, acionam a genealogia, afirmando ter “sangue de índio”. Outras pessoas negam sua identidade étnica Jiripankó, afirmando ser brancas. Como nossa organização socioespacial é definida pela constituição de grandes grupos familiares, a questão de ser “indígena” ou “branco”, “parente” ou “não parente” deve ser pensada no interior desses grupos. Em outras palavras, não há um consenso geral ou uma fronteira clara e genérica sobre quem é branco ou Jiripankó. Considerar-se ou ser considerado “parente” ou branco envolve

²⁸ De acordo com o IBGE (2010), a cidade de Pariconha, no Alto Sertão alagoano, concentra 35,8% de população indígena em seu município, percentual elevado se comparado a outras cidades brasileiras. São pessoas e famílias nucleares de etnias que viviam em aldeamentos no Sertão, como Jiripankó, Katokinn, Karuazu, Kuiupanká e Karapotó, entre outras.

análises situacionais. Por exemplo, na década de 1990, período em se efetivou a demarcação de nossas terras, muitas pessoas se autoidentificaram como Jiripankó ou brancas, por razões diversas, seja porque temiam perder suas terras com a demarcação, seja porque, com a demarcação, poderiam ter acesso legal à terra.

Em determinados contextos, pessoas ou grupos familiares podem trocar acusações ou pôr em dúvida quem é Jiripankó, afirmando que o “Outro” pertence a outras etnias indígenas sem vínculo com o “Tronco Velho Pankararu” ou não são “índios de verdade”, isto é, são brancos. As tensões e os conflitos entre quem é “indígena Jiripankó” ou “branco” são mais frequentes e intensos fora da área demarcada, devido à disputa por terras. Nas terras demarcadas dos aldeamentos (Ouricuri, Figueiredo e Pinhacol), onde vivem grupos familiares que denominamos de “índios nascidos”, devido às suas relações genealógicas e de parentesco com a família de Zé Carapina, esses conflitos são menos intensos, ainda que haja brancos vivendo nessas áreas, inseridos nos grupos familiares pelo casamento.

Chamamos “achegados” àquelas pessoas ou famílias que acolhemos e que não possuem relações de parentesco direto com as “famílias de origem” ou, até mesmo, aqueles que não são de origem Jiripankó ou Pankararu. Nesses casos, são as famílias interétnicas em que um dos cônjuges é branco/a. O “achegado” é um “quase parente” que, com o tempo, ao se envolver nas atividades e preceitos religiosos, poderá ser considerado parente. Nesse aspecto, seu comportamento público e privado é muito importante perante a comunidade. Respeitar nossas crenças religiosas, participar de rituais religiosos, compartilhar alimentos das roças, manter atitudes e comportamentos tidos como adequados, como não beber álcool em excesso, não provocar brigas em casa ou no seu grupo familiar, participar de atividades coletivas, como os mutirões de construção de casas e plantio nas roças, respeitar os mais velhos, fumar o campião e rezar aos Encantados são alguns exemplos que podem “transformar” um branco em parente²⁹.

Indígenas de origem étnica indígena diversa, como Pankaiuká, Pankararé, Kambiwá, Xukuru-Kariri, entre outros, que se uniram por casamento aos Jiripankó, pertencem ao círculo amplo de parentes por serem indígenas. Costumamos dizer que “os indígenas são todos parentes”. Há outros círculos de parentes mais próximos, como aqueles que constituem os grupos familiares, os consanguíneos e os afins.

²⁹ Os processos de alteridade e transformação de indígenas em brancos, parentes e não parentes e vice-versa são temas bastante estudados na etnologia amazônica. Recomendo as leituras de: Viveiros de Castro (1986); Vilaça (1996); Lima (2005) e Kelly (2005), entre outros.

Apesar de darmos alguma importância aos laços de sangue na definição de quem são os nossos parentes, temos também por hábito o que chamamos de “adoção de cuidado”, que é quando um não parente passa a fazer parte de nossa família. Por essa razão, ser parente e ser Jiripankó, para nós, tem muito mais a ver com os laços sociais que estabelecemos do que com o “sangue” ou a origem étnica do indivíduo e o seu fenótipo.

Na concepção da comunidade, ser “branco” se refere a não ter os mesmos costumes, cultura, crença, cuidados com a terra e ritualidades indígenas. Os brancos crentes fiéis das diversas igrejas neopentecostais na região são aqueles que mais nos hostilizam, demonstrando desprezo por nossos costumes e “demonizando” nossos rituais. Infelizmente, alguns parentes têm se afastado da “ciência” da nossa religião, passam a frequentar essas igrejas e tentam a conversão de nossos parentes.

O pajé Elias e outras lideranças religiosas, como rezadores/as, curadores/as, zeladores, bem como a liderança política do cacique, têm se preocupado com o afastamento das gerações mais jovens em relação aos nossos costumes e cerimônias rituais. Nesse sentido, não é permitida a construção de igrejas evangélicas nas terras demarcadas. No entanto, nas áreas não demarcadas, as lideranças não têm poder legal para impedir a instalação dessas igrejas. O trabalho das lideranças, diante dessa situação, é manter os Jiripankó unidos, convidando parentes das áreas não demarcadas para festas e rituais religiosos e diversas atividades coletivas. É uma forma de manter a unidade social num espaço territorial esfacelado.

Se, por um lado, não são evidentes as diferenças fenotípicas e linguísticas entre nós e os regionais não índios (motivo pelo qual alguns brancos dizem que somos “índios falsos”), por outro lado, temos marcas distintivas que nos levam a pensar que formamos uma comunidade de semelhantes que se distingue das populações regionais brancas: os sentidos de terra e territorialidades, flora e fauna, rios, lagoas, riachos, serras e matas; as formas de uso da terra; nossos sistemas de plantio e manejo de plantações e de animais; a distribuição coletiva e as trocas de alimentos produzidos nas roças, tudo isso são sinais diacríticos que nos distinguem dos brancos e de outras etnias indígenas e quilombolas que vivem próximas a nós.

Nossos problemas com os brancos dizem respeito, exclusivamente, às invasões de nosso espaço: posseiros e fazendeiros que insistem em expandir seus domínios sobre nossas terras, desmatando áreas como a Mata da Caatinga, considerada sagrada. Eles transformam a Caatinga e as serras em pastos e plantações, constroem cercas e nos impedem de passar. Frequentemente, nos acusam de roubo, disseminando a ideia, na região, de que somos “ladrões de terra e de animais de criação”. Os parentes que vivem onde a maioria da população é de posseiros só conseguem resistir porque também passaram a cercar suas terras,

na tentativa de delimitar as poucas áreas que restaram livres do invasor.

Hoje, políticos e fazendeiros com grande poder político e econômico no Estado de Alagoas se juntam para contratar advogados com escritório em São Paulo e em Maceió, a fim de impedir ou emperrar o andamento do processo de expansão da demarcação. Desde 1992, estamos lutando e aguardando decisões judiciais. É longo o tempo dos brancos quando estão em questão os direitos dos povos indígenas. Enquanto aguardamos, rezamos aos Encantados para nos dar força e esperança. O tempo do Encantados não é contado em dias e noites: é um tempo intangível, cujos mistérios só eles conhecem.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu interesse em compreender as noções de “terra” e “territorialidades” entre meu povo tem a ver com dois aspectos importantes que gostaria de destacar: em primeiro lugar, por viver na “terra” onde empreendi a pesquisa, vivenciei, desde menino, as dificuldades de habitar um espaço de tensão e conflito permanente com invasores. Cresci com medo. As ameaças, principalmente às lideranças que estavam (e ainda estão) à frente da luta, deixaram marcas na minha vida e na vida de toda a população. Outro aspecto que sempre me chamava a atenção desde pequeno e que, ao crescer, fui compreendendo melhor, é o fato de vivermos “imprensados”, termo que utilizamos em referência à pouca terra de que dispomos, aos espaços pequenos das roças, às cercas de arame que nos separam dos invasores e às nossas casas, “coladas” umas às outras, por falta de espaço. Nasci e cresci e ainda vivo num espaço que, ao mesmo tempo, me é familiar e estranho. Essa ambiguidade despertou meu interesse pelo tema.

Mas foi somente através da pesquisa que resultou neste trabalho que pude compreender com mais profundidade o que a terra significa para nós. Obviamente, apresentei aqui um pequeno fragmento das nossas noções sobre os sentidos da terra. Não havia tempo para aprofundamento maior, porque o tempo dos brancos me apressava e reconheço que precisaria de mais leituras e de uma pesquisa etnográfica mais consistente. Fiz o que me foi possível fazer. Fiz com prazer (às vezes, com dor), mas, ao final das contas, creio que saio desta empreitada compreendendo melhor algumas questões que gostaria de salientar aqui à guisa de conclusão. Na verdade, são “considerações” provocadas pela pesquisa de campo, a análise do material pesquisado e a escrita etnográfica.

De modo geral, o que me chamou a atenção, de imediato, nesta pesquisa foi a percepção de que temos uma noção do que é a “terra” muito particular e bem diferente dos brancos. Claro que eu já havia percebido essas distinções, por experiência própria e por já ter escrito um Trabalho de Conclusão de Curso sobre o assunto. No entanto, a pesquisa etnográfica me trouxe novas dimensões da realidade vivida, para que eu não havia me atentado ou não dava o peso merecido.

A terra, para nós, é um elemento essencial à nossa existência. Sem ela, não seríamos quem somos, não existiríamos. Não me refiro, aqui, à terra como fonte de subsistência apenas – obviamente, dependemos dela para nos alimentar, assim como qualquer ser vivo. Quero me referir à terra como o elemento central do nosso “modo de ser” e da nossa distintividade como etnia indígena. A pesquisa me fez perceber que a terra é a parte central do nosso sistema de

vida. Essa percepção nos conecta diretamente aos nossos parentes ameríndios de outras regiões do País e do mundo. Cresci ouvindo, nas ruas, que éramos “índios falsos” e eu mesmo, na minha imaturidade infantil, pensava nessa possibilidade. Esta pesquisa foi uma espécie de visita aos meus parentes ameríndios, que há muito tempo eu não via. Há muitos aspectos de aproximação com nossos parentes da Amazônia, do Nordeste e de outras regiões americanas que me fizeram entender, ainda mais, por que os mais velhos dizem que nós, indígenas, “somos todos parentes”.

Evidentemente, cada povo tem as suas particularidades e, com os Jiripankó, não seria diferente. Não quero cair no erro de exaltar o “a cultura indígena genérica” ao comparar pretensas semelhanças entre os nossos sistemas de pensamento e visão de mundo com os dos povos indígenas das Terras Baixas ou de outras regiões. Mas também percebi, fazendo a pesquisa, as possibilidades de diálogo entre as etnologias do Nordeste, da Amazônia e de outras regiões.

“Os índios do Nordeste” é uma expressão que não condiz com a nossa realidade. São vocês, brancos, que nos classificaram e nos colocaram numa “caixinha”, tentando nos separar de nossos parentes, nos isolando em “áreas culturais” diferentes e dando tratamentos metodológicos e conceituais distintos em suas pesquisas. Por muito anos, como recorda Oliveira (1998, p.48), os estudos de etnologia no Nordeste enfatizavam as “perdas” e as “ausências culturais”. Essa é uma crítica que só recentemente tem ganhado força no meio acadêmico, com pesquisas que demonstram haver pontes de diálogo produtivas entre a “etnologia nordestina” e as “outras etnologias”.

Referindo-se à separação entre a “etnologia do contato” e o “americanismo”, Andrade (2014, p.39), diz:

Etnografias recentes sobre povos distribuídos nessas regiões têm mostrado, contudo, que temas como cosmologia, sociogênese, ritual, parentesco, xamanismo e movimentos de reetnização podem apresentar bom rendimento em ambos os lados, desautorizando o pressuposto da diferença irreduzível entre povos da Amazônia e do Nordeste/Leste.

A chamada “teoria do contato interétnico”, formulada por Darcy Ribeiro, tributária dos estudos sobre os grupos indígenas no Nordeste, liderados pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (2020), tem se caracterizado por atrelar a identidade étnica indígena e a territorialidade no campo das lutas políticas pela demarcação e pelo reconhecimento étnico em “populações tidas como de pouca distintividade cultural, ou seja, culturalmente ‘misturadas’” (Oliveira, 1998, p.48). Esses estudos foram (e ainda são) fundamentais para a

compreensão das relações entre o Estado nacional e as populações indígenas³⁰.

Por outro lado, os chamados “estudos americanistas” têm se concentrado em grupos amazônicos e do tronco Tupi, como os Guarani do Sul, Sudeste e Centro-Oeste brasileiros, deixando de lado o estudo de grupos indígenas no Nordeste. Neste trabalho, procurei abordar a questão da identidade e da territorialidade sob novas perspectivas que não excluem, evidentemente, a importância das lutas pela ampliação da demarcação e do reconhecimento étnico. Sem abrir mão desses temas, tentei interpretar nossas noções de terra e territorialidade a partir do material etnográfico coletado durante a pesquisa, que evidencia uma vivência do espaço territorial como uma superfície dinâmica.

Autores como Hanner (1997), que discute questões relativas às fronteiras epistemológicas e à transdisciplinaridade, e Canclini (2016), que aborda as migrações, o mundo tecnológico digital e as formas de comunicação, nos indagam sobre como é viver num “mundo interconectado digitalmente onde é cada vez mais difícil ser estrangeiro” (Canclini, 2016, p.59). Esses pontos colocados pelos dois autores – que, à primeira vista, parecem não dialogar diretamente com a nossa realidade socioterritorial – nos fazem pensar na questão do interfluxo cultural e da perspectiva de se observar a terra, os territórios e as identidades étnicas não como objetos estáticos, mas como processos dinâmicos no fluxo do tempo e do espaço.

O estudo das relações entre a superfície espacial e a sociocosmologia ameríndia é uma das questões fundantes da etnologia indígena brasileira. O antropólogo alemão Curt Nimuendajú ({1912}1987), ao acompanhar, no início do século 20, as caminhadas de grupos Guarani do Mato Grosso do Sul em direção ao Litoral de São Paulo, já destacava a unidade entre os deslocamentos espaciais e os sistemas cosmológicos cristalizados na mítica busca de *Yvy marã e'ỹ*, a “Terra Sem Mal” dos Guarani.

Mas foi somente na década de 1940 que essas discussões começaram a ganhar força na pesquisa acadêmica, quando as frentes de colonização agrícola avançaram sobre territórios indígenas no Brasil Central, nas áreas de fronteiras internacionais do Brasil com o Paraguai e a Bolívia e os países da Bacia Amazônica, como Peru, Colômbia, Venezuela e Guiana. Trabalhos produzidos por Da Matta e Laraia (1967), Darcy Ribeiro (1970), Roberto Cardoso de Oliveira (1972; 1976) e Eduardo Galvão (1979), entre outros estudiosos, foram fundamentais para trazer à tona o debate em torno da multivocalidade dos conceitos de terra e territorialidade no sistema de pensamento ameríndio, ao mesmo tempo em que, através de

³⁰ Sobre essa questão, recomendo a leitura do artigo de Eduardo Viveiros Castro (1999), *Etnologia brasileira* (Cf. Referências).

suas pesquisas de campo, puderam observar de perto as consequências socioculturais do contato, a desestruturação, os arranjos e rearranjos territoriais aos quais as populações indígenas foram (e são) submetidas no contato com os invasores.

Dominique Gallois (2004, p.39), no artigo intitulado *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?*, destaca que a noção de território indígena “[...] remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial”. A autora levanta outra questão importante: a inexistência da noção de território em alguns grupos indígenas, principalmente entre aqueles que vivem em mobilidade espacial, migrando de uma área para outra, de acordo com as particularidades de suas formas culturais e de organização social. Ela cita como exemplo os índios Wajãpi, na Amazônia, que, tradicionalmente, se deslocavam na floresta, vivendo em acampamentos provisórios construídos em “territórios abertos”, isto é, sem limites geograficamente definidos. De acordo com a autora, os Wajãpi só passaram a conviver num “território fechado” quando o contato se intensificou e o Estado, através da Funai, lhes delimitou uma área. Ainda segundo ela, esse “aprisionamento” dos Wajãpi num “território fechado” provocou mudanças profundas em sua vida social. Antes, diz Gallois, os Wajãpi viviam em grupos dispersos na floresta e mantinham uma extensa rede de contatos com parentes distantes e etnias diversas. Hoje, confinados em terras demarcadas, os grupos se reorganizaram e ressignificaram a vivência e a experiência de habitar sob uma superfície espacial com fronteiras definidas.

A questão dos sentidos da terra para os povos ameríndios é discutida por Binda (1999), que distingue os conceitos de “Terra Indígena” e de “Território Indígena”. A “Terra Indígena”, argumenta a autora, é uma entidade jurídica prevista na legislação brasileira e traz contida a ideia de terra como meio de produção, como uma área demarcada, fechada, cercada e com limites bem estabelecidos. Por sua vez, a noção de “Território Indígena” tem sentidos bem diversos, pois está relacionada às concepções socioculturais de cada etnia indígena. De modo geral, prossegue ela, o “Território Indígena” engloba outras dimensões da vida social que vão além da materialidade do espaço. Lembrando que cada povo indígena possui sua própria “lógica espacial”, a autora comenta que podem existir:

[...] diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais. (Binda, 1999, p.02).

Neste aspecto, conclui a autora, quando um povo indígena entra em contato com não indígenas (produtores rurais ou populações urbanas, por exemplo), passa a conviver com lógicas espaciais distintas e situações como esta podem gerar conflitos locais e interpretações legais distorcidas ou incoerentes por parte do sistema jurídico e dos órgãos responsáveis pela demarcação e homologação das áreas indígenas.

O estudo dos sentidos de “terra”, “territórios” e “territorialidades” Jiripankó se apresentaram, na minha experiência de pesquisa, como possíveis caminhos para entender os desafios do povo Jiripankó de viver num espaço descontínuo, exíguo, invadido e apossado. Ao mesmo tempo, vislumbrei, através da pesquisa, a importância da “terra” em sentido simbólico, como o eixo que funda, sustenta e movimenta o nosso sistema social. Mantemos relações mútuas com a terra e com os seres que nela habitam.

A terra como superfície espacial define nossa morfologia social: a localização dos aldeamentos e grupos familiares, dos terreiros e porós, das roças e áreas de pastagens. A terra também é nossa parente, nossa aliada e nossa protetora. Os Encantados, nossos parentes ancestrais, vivem nas serras e chapadas, nas Matas da Caatinga, em riachos, rios, cachoeiras. Subimos nos topos das serras para chegar mais perto dos nossos parentes Encantados, pisando na terra, dançando sobre ela, louvando e agradecendo tudo o que ela nos dá.

A terra do Sertão é seca e, para muitos de vocês, brancos, é uma terra infértil, improdutiva. Para nós, é um lugar sagrado. Por isso, dizem os mais velhos, quando dançamos, temos que “bater o pé no chão com força”, para a terra sentir o som dos nossos pés, que chegam aos ouvidos dos Encantados como música. Em retribuição, eles nos enchem de graça e proteção.

É da terra que benzedeiras, curadores e raizeiros colhem os remédios que nos afastam das doenças do mal que atacam o corpo e o espírito. Embora os brancos tentem nos aprisionar em 215 hectares, insistimos em nos espalhar pela terra com nossas ramas e sementes, porque não há nada que possa nos impedir de andar sobre a terra. Quanto mais nos “imprensam”, nossas ramificações ganham mais força e se espalham. Somos como as plantas da Caatinga, que, na seca, parecem mortas, secas e sem vida, mas, nas primeiras trovoadas, renascem fortes, rompendo o solo seco, e ganham vida, dão frutos e sementes que renascerão, num ciclo sem fim.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A intenção Pankararu: a “dança dos Praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo. *Illuminuras*, Porto Alegre, v.18, n.43, p.158-187, jan.-jul. 2017.

A MÃO DO PAJÉ. Documentário. Produção: Cleonice Pankararu e Geralda Soares. Direção: Rita Simone Liberato. 15min. Acervo do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (DA/FFLCH-USP), São Paulo, 2015.

AMORIM, Siloé Soares de. *Índios ressurgidos: a construção da autoimagem – os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Katökinn e os Koiupanká*. 2003. 301f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, 2003.

AMORIM, Siloé Soares de. Crônicas etnográficas dos rituais de promessas Koiupanká, Karuazu, Katokinn e Kalankó. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.6, n.1, p.140-162, 2012.

AMORIM, Siloé Soares de. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano*. 2010. 431f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

ANDRADE, Ugo Maia. *Relatório antropológico de identificação étnica do grupo Kalancó (AL)*. Contrato de consultoria n. 22/2002/Funai. São Paulo, 2003, 180p.

ANDRADE, Ugo Maia. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v.1, n.1, p.99-139, jul. 2004.

ANDRADE, Ugo Maia et al. *Etnologias da Amazônia e região Nordeste/Leste: diálogos, convergências e intersecções*. Mesa-redonda. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: diálogos antropológicos, expandindo fronteiras, 29., 2014, Natal, Centro de Convenções de Natal-RN, Campus Central da UFRN, 03-06 ago. 2014.

ARRUTI, José Maurício de Paiva Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *História e Região*, Rio de Janeiro, v.8, n.15, 1995.

ARRUTI, José Maurício de Paiva Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Revista Mana [on-line]*, v.3, n.2, out. 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/QBXXBw99XxgcmcS35sND3Rk/?lang=pt>. Acesso em: 02 abr. 2022.

ARRUTI, José Maurício de Paiva Andion. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. 249f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

ARRUTI, José Maurício P. A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no Sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

ARRUTI, José Maurício. Configurações históricas de um conflito: os pankararu e os posseiros. *Observatório Socioambiental*, 17 out. 2017. Disponível em: <http://www.observatoriosocioambiental.org/2017/10/configuracoes-historicas-de-um-conflito.html>. Acesso em: 04 abr. 2022.

ARRUTI, José Maurício A. *A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no Sertão do São Francisco*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced, 2004.

ATHIAS, Renato. Os Pankararu e a redução das terras do Brejo dos Padres. *Observatório Socioambiental*, 01 out. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2wycnIE>. Acesso em: 05 nov. 2021.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. Indígenas antropólogos: desafios e perspectivas. *Novos Debates*, v.2, n.1, p.2-17, 2015. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/102/78>. Acesso em: 19 mai. 2022.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/Sedac/Museu Nacional/UFRJ, 2006.

BATALHA, Valmir dos Santos. *Os rituais Pankararu: memória e resistência*. 2017. 159f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/19781/2/Valmir%20dos%20Santos%20Batalha.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2022.

BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

BEZERRA, Deisiane da Silva. *Com os índios: padre Alfredo Dâmaso, Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo*. Maceió: Olyver, 2021.

BINDA, N. H. Processos e produtos territoriais: território indígena é terra indígena?. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas/Interethnica*, [S.l.], v.3, n.1, p.8-14, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/12598>. Acesso em: 08 mai. 2022.

BORGES, Thiago. Resistência dos pankararus na favela Real Parque: à margem da margem. *Periferia em Movimento*, 26 mar. 2014. Disponível em: <https://periferiaemmovimento.com.br/resistencia-dos-pankararus-na-favela-real-parque>. Acesso em: 01 mai. 2022.

BRITO, Maria de Fátima. *Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó*. Recife: Fundação Nacional do Índio (Funai), 1992. mimeo.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB*, São Paulo, n.87, p.71-104, 2018.

CANCLINI, Néstor. *O mundo inteiro como lugar estranho*. Tradução: Larissa Fostinone Locoselli. São Paulo: Edusp, 2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Dados 2014. Relatório. Brasília: Cimi, 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/edicoes-anteriores>. Acesso em: 21 abr. 2022.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, v.11, n.2, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/download/15949/14237/33224>. Acesso em: 22 set. 2022.

DÂMASO, Pe. Alfredo Pinto. Carta do Padre Alfredo Dâmaso, “Pelos Índios”. Serviço de Proteção aos Índios e a tribu dos Carijós no Sertão de Pernambuco. *Jornal A Noite*, 1931. Disponível no Memorial Padre Alfredo Pinto Dâmaso, Bom Conselho/PE.

DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros*. São Paulo: Difel, 1967.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992. p.431-456.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A reconstrução da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo: Ática, 1978.

ESTANISLAU, Roberto Bárbara. *A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*. 2014. 134f. Dissertação (Mestrado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

FERRAZ, Maria do Socorro. Missões religiosas no Médio São Francisco: uma abordagem histórica. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, v.8, n.2, p.335, 1994/1995.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. *A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas*. 2009. 171f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: RICARDO, Fany (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.37-41.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas no Brasil (1957). In: GALVÃO, Eduardo. *Encontros de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p.126-134.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997. p.85-107.

GIUMBELLI, Emerson. Para além do trabalho de campo: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.48, fev. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/YgzRjr5rQNwyZqhzmdnVzTQ/?lang=pt>. Acesso em: 17 mai. 2022.

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA. *Projeto Integrado do Estado da Bahia: Pobreza Rural – Projeto de Combate à Pobreza Rural no Interior da Bahia – Produzir*. Salvador, dez. 2008.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Revista Mana [on-line]*, v.3, n.1, p.7-39, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>. Acesso em: 02 dez. 2022.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. “*O Idioma*” dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no Alto-Sertão alagoano. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis 2006.

HERBETTA, Alexandre. *Peles braiadas: modos de ser Kalankó*. Recife: Massangana, 2015.

HOHENTHAL JR., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v.12, 1960. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ahoenthal-1960-tribos/Hohenthal_1960_TribosMedioBaixoSFrancisco.pdf. Acesso em: 06 abr. 2022.

JORNAL DO GAZETA DO CERRADO. *Comunidade Pankararu no Tocantins cobra agilidade em demarcação de Terras e reativação da Casa do Índio*. Disponível em: <https://gazetadocerrado.com.br/comunidade-pankararu-do-tocantins-cobra-agilidade-em-demarcacao-de-terra-e-reativacao-da-casa-do-indio>. Acesso em: 30 nov. 2022.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Revista Mana [on-line]*, v.11, n.1, p.201-234, 2005.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, E.; BELAUNDE, L. E. I. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia*, [S.l.], v.1, n.2, p.9-33, 2011. Entrevista concedida em 11 de outubro de 2011.

LANGDON, Esther Jean; SCOPELLI, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v.13, n.1, p.89-108, jan.-abr. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Claude Lévi-Strauss. *O cru e o cozido*: mitológicas 1. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas*: mitológicas 2. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa*: mitológicas 3. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*: mitológicas 4. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje*. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Magda Campos de; SANTOS, João Pedro Avelino dos; SILVA, Regilma dos Santos da. Um relato de resistência no Sertão Alagoano: a (re)organização espacial da etnia Koiupanká na Aldeia Roçado em Inhapi/AL. *Diversitas Journal*, Santana do Ipanema, v.5, n.2, p.1068-1079, abr.-jun.2020.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim*: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Unesp/ISA/Nuti, 2005.

LOVO, Arianne Rayis. Caminhando pelo mundo: pessoa, casa e memória entre os Pankararu. *Tessituras*, Pelotas, v.6, n.2, p.132-153, jul.-dez. 2018. Campinas: Unicamp, 2014.

LOVO, Arianne Rayis. *Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar*: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu. 2017. 132f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

MARQUES, Elvio; DEMARCHI, André. Pankararu do Tocantins: história, lutas e identidades de um povo esquecido e sem terra. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.14, n.1, p.309-325, 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspaçoAmerindio/article/view/87305/58589>. Acesso em: 02 mai. 2022.

MURA, Claudia. *Todo mistério tem dono!*: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.

NASCIMENTO, Edvaldo Francisco do. *Delmiro Gouveia e o processo educacional desenvolvido no núcleo fabril da Pedra, no Sertão de Alagoas*. 2012. 199f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2012.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. “*O tronco da jurema*”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. 1994. 324f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, {1912}1987.

OLIVEIRA, Amanda da Silva; LIMA, Lucas Gama de. O território de trabalho indígena e suas territorialidades: uma análise a partir da comunidade Katokinn (Pariconha-AL). In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS: pensar e fazer a Geografia brasileira no século XXI – escalas, conflitos socioespaciais e crise estrutural na nova geopolítica mundial, 19., 2018, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa, 2018.

OLIVEIRA, Maria José Lima de. *História da inclusão da saúde indígena Koiupanká*. 2015. Monografia (Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas) – Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da “Gruta do Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre os remanescentes indígenas do Nordeste. *Boletim do Museu Nacional XIV-XVII (1938-1941)*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde/Imprensa Nacional, 1942.

OLIVEIRA, Jessica Rafaella de. *Os habitantes do rio e as missões religiosas no Sertão pernambucano: uma arqueologia da paisagem fluvial do Rio São Francisco – Orocó*. 2016. 140f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2016.

OLIVEIRA, João Paulo do Nascimento. *Territórios indígenas no Brasil: o caso da Reserva Pankararu*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Pioneira, 1972.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: Peti/Museu Nacional/UFRJ, 1994. p.5-8.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, [on-line], v.4, n.1, abr. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfdbdjy6zm/?lang=pt>. Acesso em: 06 abr. 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo. *Revista Mundaú*, Maceió, n.8, p.22-41, 2020.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. *Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó-Alagoas*. 2018. 205f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Do Toré ao Ouricuri: religião, tradição e cura entre os índios Xucurus-Kariri. In: SILVA, Edson H.; FERREIRA, Gilberto Geraldo; BARBALHO, José Ivamilson Silva (org.). *Educação e diversidades: um diálogo necessário na Educação Básica*. Maceió: Edufal, 2015.

PIERSON, Donald. *O homem do Vale do São Francisco*. v.1. Rio de Janeiro: Suvale, 1972.

PORTO, M. F.; PACHECO, T.; LEROY, J. P. (org.). *Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o mapa de conflitos*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão – Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Fapesp/Hucitec, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. *Por uma crítica indígena da razão antropológica*. Brasília: Universidade de Brasília, 2016. Série Antropologia.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROCHA, Júlio; MARQUES, Juracy; BITENCOURT, Ricardo. O índio e seu espelho virtual: reflexões sobre a autoidentificação pankararu na contemporaneidade. *Revasf*, Petrolina, v.2, n.2, p.55-69, dez. 2013. Disponível em: <https://www.periodicos.univasf.edu.br/index.php/revasf/article/view/319>. Acesso em: 29 mar. 2022.

SÁ, Evanilson Alves de. Trânsitos religiosos: recomposição e reconfiguração de crenças do povo Pankaiwka. *Revista Real Conhecer*, [on-line], v.2, n.9, p.53-59, 2022.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Seu Apolônio, o velho patriarca Pankaru. *Boletim Anai-BA*, Salvador, n.9, p.6-7, dez.1992/jan. 1993.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. Serra dos Perigosos: uma experiência de guerrilha no Alto Sertão de Alagoas (1967). In: ENCONTRO NORDESTINO DE HISTÓRIA, 5.; ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 5., 2004, Recife. *Anais...* Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/mr2u9ypj>. Acesso em: 07 mai. 2022.

SILVA, Edson Hely. Os índios na história e a história ambiental no Semiárido pernambucano, Nordeste do Brasil. *Revista Mutirão*, Recife, v.2, n.2, p.87-104, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/mutiro/article/viewFile/250722/40325> Acesso em: 03 mai. 2022.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *MNEME Revista de Humanidades*, Natal, v.4, n.7, fev.-mar. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/163>. Acesso em: 03 abr. 2022.

SILVA, Jacionira Coêlho. *Arqueologia no Médio São Francisco: indígenas, vaqueiros e missionários*. 2003. 460f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SILVA, Anderson Barbosa da. *O encantado é quem pede: um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no Sertão de Alagoas*. 2014. 79f. Monografia (Especialização em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais/Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

SIQUEIRA, B. *Os cariris do Nordeste*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Tradução de Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p.123-132.

VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós: questões de alteridade no encontro dos Wari' com os brancos*. 1996. 608f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

VIEIRA, José Glebson. “Todo caboclo é parente”: espacialidades, história e parentesco entre os Potiguaras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.58, n.1, 2015.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. Povos do Sertão de Alagoas: confinamento, diáspora e reterritorialização. *Revista Incelências*, Maceió, v.1, n.1, p.28-45, 2010.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. *Práticas identitárias e ressignificação do universo imaginário dos povos indígenas do Sertão de Alagoas*. 2014. 291f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/Grenoble, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. v.1 São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes, 1999. p.109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, [on-line], v.77, p.91-126, mar. 2007.