



Universidade Federal do Rio de Janeiro

Museu Nacional

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**“É de família, é tradição”: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no
agreste alagoano**

Wemerson Ferreira da Silva

Rio de Janeiro

2020

**“É de família, é tradição”: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no
agreste alagoano**

Wemerson Ferreira da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

Rio de Janeiro

2020

CIP - Catalogação na Publicação

SS586? Silva, Wemerson Ferreira da
"É de família, é tradição": território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano / Wemerson Ferreira da Silva. -- Rio de Janeiro, 2020. 223 f.

Orientador: João Pacheco de Oliveira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2020.

1. Organização Social. 2. Território. 3. Família. 4. Identidade Étnica. 5. Xukuru-Kariri. I. Pacheco de Oliveira, João, orient. II. Título.

WEMERSON FERREIRA DA SILVA

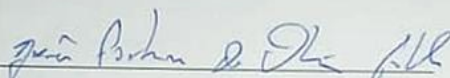
“É DE FAMÍLIA, É TRADIÇÃO”

território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Rio de Janeiro, 14 de fevereiro de 2020

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

Orientador – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ



Prof. Dr. John Cunha Comerford

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ



Profª. Dra. Claudia Mura

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/UFAL

*À Raquel Xukuru-Kariri,
amiga que me ensinou tanto (em memória)...*

AGRADECIMENTOS

Primeiro eu gostaria de agradecer a todos os Xukuru-Kariri pelo consentimento para desenvolver esta dissertação e pelo tempo compartilhado. Em especial, agradeço aos Santana-Celestino, aos Aleixo e aos Ricardo, que sempre me receberam com muito carinho, disposição e entusiasmo em suas vidas, em suas casas e nos seus cotidianos.

À minha mãe Maria Luci e a meu irmão Denesson, pelo apoio contínuo, apesar da distância.

À professora Claudia Mura, pelos valiosos comentários na banca de defesa, pela parceria intelectual e pela amizade sempre fundamentais não só na minha trajetória acadêmica, mas em minha vida. Não posso deixar de ressaltar que esta dissertação é fruto de um trabalho conjunto, iniciado há alguns anos, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, através do nosso Grupo de Pesquisa Identidades, Território e Memória.

Ao meu orientador, o professor João Pacheco de Oliveira, pelos estímulos críticos, instigantes e inspiradores. Ademais, agradeço por me devotar grande confiança e liberdade intelectuais enquanto desenvolvia este texto.

Aos meus amigos Adson Ney Amorim, Fernando de Jesus Rodrigues, Gabriela Hollanda, Italo Dennis de Oliveira, Ravi Matos e Weldja Marques, por me deixarem mais leve nos momentos mais tensos. Agradeço a Adson pelos riquíssimos diálogos socioantropológicos durante a escrita e pelas sugestões que me ajudaram a aprimorar as versões iniciais de cada um dos três capítulos que se seguem. A Fernando, pelos incentivos acadêmicos e pelo suporte no momento de finalização do texto, ajudando-me a “pôr a cabeça no lugar”. A Gabriela, por todas as nossas conversas sobre Antropologia e Literatura que, de um modo ou de outro, estão presentes aqui e pela cuidadosa revisão que fez desta dissertação. A Italo, pelos trajetos acadêmicos conjuntos que se tornaram uma amizade que só se solidifica cada vez mais com o passar dos anos. A Ravi, pela alegria nos nossos encontros no “Graci”, dos quais eu sempre saía reabastecido para dar continuidade à produção deste trabalho. A Weldja, pela trajetória similar e compartilhada, por acreditar tanto em mim e por todas as reflexões em parceria que sempre incorporo com muita felicidade.

Aos amigos que fiz através do PPGAS/MN: Brena O’Dwyer, Gabriel Cardozo, Lucas Odilon e Romário Nelvo. A Brena, pelo companheirismo e pelo carinho, fundamentais não só no meu primeiro ano de mestrado, mas também no meu primeiro ano no Rio de Janeiro. A Gabriel, pelas risadas, pelos cafés e por, em alguns momentos, levar-me para viver de poesia.

A Lucas, por ser “a pessoa mais sensata que todo mundo conhece”, pelos conselhos acadêmicos e por tantos outros conselhos pessoais, pela generosidade e por me acolher de forma tão gentil. A Romário, pela presença constante, durante o meu primeiro ano no Rio de Janeiro e durante o meu segundo ano de mestrado em Maceió, pelas acaloradas discussões antropológicas e por compartilhar comigo um lugar parecido no mundo e que faz com que nos aproximemos tanto.

A todos os professores e técnicos do PPGAS/MN. Gostaria de agradecer especialmente a professora Adriana Vianna, ao professor John Comerford e ao professor Moacir Palmeira, com os quais fiz cursos. As reflexões que pude fazer por meio desses cursos foram fundamentais para delinear os caminhos que esta dissertação percorre. Ao professor John Comerford, agradeço igualmente pela generosa e cuidadosa arguição durante a defesa.

Ao CNPq, pela bolsa concedida. Numa conjuntura tão adversa como a que estamos vivenciando, marcada por intensos ataques à ciência e à educação, é indispensável reforçar que sem essa bolsa esta dissertação não teria sido concebida.

RESUMO

Este trabalho aborda aspectos da organização territorial e da organização social dos Xukuru-Kariri que habitam o agreste de Alagoas. Contudo, em vez de se centrar na fronteira étnica, a reflexão partiu dos grupos domésticos que compõem essa coletividade indígena, das suas diferentes trajetórias e das relações que essas unidades sociais menores entretencem cotidianamente. A pesquisa de campo ocorreu em 2017 e 2019, em duas aldeias desse grupo étnico, localizadas no município de Palmeira dos Índios: a Aldeia Fazenda Canto e a Aldeia Mata da Cafurna. Foi possível concluir que são as famílias as unidades sociológicas centrais na organização social Xukuru-Kariri; os alicerces da identidade étnica e os princípios organizativos mais operativos na cotidianidade desses indígenas. Com distintas experiências e se envolvendo em diferentes redes interétnicas de relacionamento, essas famílias dão vida a específicas *tradições familiares* e elaboram dissonantes projeções sobre os caminhos que foram e devem ser percorridos pelos Xukuru-Kariri.

Palavras-chave: Organização Social; Família; Xukuru-Kariri;

ABSTRACT

The work addresses territorial and social organization aspects of Xukuru-Kariri indigenous group that inhabit the Alagoas' agreste region. The analysis departed from domestic groups which compounded this indigenous collective, their different courses and how the interactions were daily intertwined, instead of focusing on ethnic frontier. The fieldwork has been conducted amongst 2017 and 2019 in two different "aldeias" (villages), sited at Palmeira dos Índios municipality: Fazenda Canto and Mata da Cafurna. The conclusion is that families are the core sociological units in the Xukuru-Kariri social organization. They are also the ground for the ethnical identity and the most operative organization principles in daily life. The families cut across different experiences and intertwine to interethnic networks, beyond bringing symbolic and practices traditions to life. They also craft dissonant projections on paths through which Xucuru-Kariri must walk.

Keywords: Social Organization; Family; Xukuru-Kariri;

LISTA DE ABREVIACOES E SIGLAS

APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
CEPA	Centro Educacional de Pesquisa Aplicada
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONUNE	Congresso da União Nacional dos Estudantes
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
GPIHAL	Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IHGAL	Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas
RECID	Rede de Educação Cidadã
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Servio de Proteção aos Índios

LISTA DE CROQUIS, GENEALOGIAS E MAPAS

Croqui 1 – Aldeia Fazenda Canto e concentrações de famílias	p. 101
Croqui 2 – Aldeia Mata da Cafurna e concentrações de famílias	p. 103
Croqui 3 – “O Lugar dos Ricardo”	p. 104
Genealogia da Família Santana-Celestino	p. 145
Genealogia da Família Aleixo	p. 160
Genealogia da Família Ricardo	p. 174
Mapa 1 – Localizando os Xukuru-Kariri	p. 16
Mapa 2 – Aldeia Fazenda Canto	p. 58
Mapa 3 – Aldeia Mata da Cafurna	p. 67

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Sobre a trajetória da pesquisa e o trabalho de campo	17
Os capítulos	28
CAPÍTULO 1 – SITUAÇÕES HISTÓRICAS	30
1.1 O Aldeamento de Palmeira dos Índios	30
1.1.1 Territorialização	30
1.1.2 Acumulação	34
1.1.3 Memória.....	39
1.2 Pós-extinção do Aldeamento de Palmeira dos Índios: (des)continuidades	44
1.3 A Aldeia Fazenda Canto: segundo <i>processo de territorialização</i>	52
1.4 A Aldeia Mata da Cafurna e a atual <i>situação histórica</i>	64
CAPÍTULO 2 – ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL	76
2.1 Nem todo <i>parente</i> é da mesma <i>família</i> : categorias e hierarquizações.....	80
2.1.1 Identidade familiar, <i>família-tronco</i> , <i>primeiras famílias</i> e “aparência”....	86
2.1.2 “Disputas pela história”, “características familiares” e <i>família grande/pequena</i>	94
2.2 Organização doméstica, <i>respeito</i> e relações <i>mais velhos/mais novos</i>	99
2.2.1 Trabalho	115
2.2.2 Gestão do território	120
2.2.3 Estratégias para ampliar o <i>sítio</i> (e a <i>família</i>): o caso de Nicácio e Iara .	124
CAPÍTULO 3 – TRADIÇÕES FAMILIARES.....	130
3.1 Os Santana-Celestino: uma família de lideranças	131
3.1.1 Os Celestino	131
3.1.2 Os Santana	135
3.1.3 “Com essa caminhada, essa luta toda, foi quando chegou um destino”: os Santana-Celestino, a criação da Aldeia Mata da Cafurna e a <i>religião indígena</i>	136

3.1.4 “Dando as mãos” ao Conselho Indigenista Missionário.....	146
3.1.5 “É de família, é tradição”: predispostos à liderança	150
3.1.6 Fissão interfamiliar na Aldeia Mata da Cafurna	152
3.2 Os Aleixo: <i>curadores</i> e <i>devotos</i>	156
3.2.1 “Mas a gente quando vem de <i>rama</i> , né?!”: <i>dom</i> , <i>curas</i> e <i>devoção</i>	161
3.2.2 Uma cura	166
3.2.3 Viagem à Vila de São Francisco	167
3.2.4 O Mês Mariano	169
3.3 Os Ricardo e o <i>evangelho</i>	170
3.3.1 “A gente já entrou na história de evangélico, deixou a história da tribo...”: a chegada do <i>evangelho</i> na Aldeia Fazenda Canto.....	175
3.3.2 “Porque o <i>evangelho</i> sempre foi perseguido na terra”: criação, fechamento e reabertura da igreja	181
3.3.3 “Porque o <i>evangelho</i> é um <i>mistério</i> ”: interpretações do fechamento da igreja e fissão familiar	185
3.3.4 Os cultos.....	186
3.4 Variações intergeracionais, novos “estilos de liderança” e diferentes “projetos étnicos”: três trajetórias	190
3.4.1 “Eu sou primeiro sem segundo”: a <i>missão</i> de Ieru, um jovem pajé	191
3.4.2 “Nós somos as pessoas escondidas”: Jailton, um jovem <i>curador</i>	198
3.4.3 “Pra mim, eu me reafirmo na luta política”: Cássio, uma jovem liderança	202
3.5 <i>Tradições familiares</i> , <i>luta</i> e identidade étnica: variações, tensões e “projetos étnicos”	207
CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
REFERÊNCIAS.....	218

INTRODUÇÃO

Esta dissertação¹ analisa elementos de organização territorial e social entre os Xukuru-Kariri. Afastando-se de pressupostos holistas e de uma distinção entre processos endógenos e exógenos, o trabalho toma como um de seus referenciais básicos uma antropologia gerativa e da variação, apoiando-se nas propostas de Fredrik Barth (1987, 1993, 2000a, 2000b, 2000c, 2003, 2005). O objetivo é apresentar e compreender um grupo social que resulta de processos, em variadas escalas², dos quais tentarei dar conta nas páginas que se seguem.

O distanciamento de uma ambição totalizadora e generalizante levou as unidades familiares que compõem esse grupo étnico, as suas múltiplas trajetórias e as variações existentes entre elas, a se tornarem o foco da reflexão. Conforme foi possível concluir, e será demonstrado adiante, são elas que constituem os princípios organizativos centrais dessa coletividade, inclusive enquanto alicerces da identidade étnica.

Procura-se, ao mesmo tempo, desviar de quaisquer leituras primordialistas e de uma “metafísica da diferença”, como aquelas criticadas por Achille Mbembe (2001) em relação às formas africanas de inscrição do “eu”, ou criticadas por Arjun Appadurai (1988) quanto ao “encarceramento” do “nativo”, operações intelectuais típicas de um essencialismo etnológico. Em vez disso, abraço uma abordagem relacional, situacional, contextual e construtivista dos processos identitários étnicos. Trata-se não de negar a realidade da “etnia”, mas de não esquecer que as categorias com as quais os atores sociais se pensam, assim como as próprias coletividades étnicas que constroem, são históricas e muitas vezes resultantes de processos coloniais (Amselle e M’Bokolo, 2017; Amselle, 2017).

A fronteira étnica, portanto, é concebida não como um limite cultural ou geográfico, como algo determinado, determinante e definitivo. É, ao contrário, percebida como uma barreira semântica (Amselle, 2017, p. 57-58) e uma organização social da diferença cultural (Barth, 2000b), estas largamente baseadas nas trajetórias e experiências compartilhadas – como ensina a inspiração weberiana deste trabalho (Weber, 2012) – pelo conjunto de famílias indígenas que habitam o agreste alagoano e constituem o cerne deste estudo. É justamente a maleabilidade da identidade étnica que dá vazão ao despontar cotidiano das identidades e

¹ Utilizarei as aspas sobretudo para citações bibliográficas e falas de interlocutores; o itálico, para categorias que possuem destaque entre os atores sociais e para realizar ênfases.

² Aqui o uso da noção de “escala” é inspirado nas chamadas pesquisas micro históricas. Nesse sentido, ver a coletânea organizada por Jacques Revel (1998) e, especialmente, o artigo de Alban Bensá (1998) lá incluído.

organizações familiares, que de fato, diferentes da identidade étnica, é que parecem assumir maior continuidade ao longo do tempo (Mura, 2013).

Esse entendimento exigiu que fosse dedicada uma atenção especial às relações de dominação e violência, coloniais e neocoloniais, a que se empenha a compreender principalmente o Capítulo 1. Mas, ao invés de insistir nos dualismos, a escolha foi por “estudar as inter-relações, as sobreposições e os entrecruzamentos” (Amselle e M’Bokolo, 2017), considerando a própria interdependência entre colonizadores e colonizados e o entrelaçamento de suas histórias nas sangrentas “lutas pela geografia” em que se envolveram. Lutas essas que, acrescenta Said (2011, p. 40), não se restringiram “a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” que, ainda hoje, ressoam entre nós.

A noção de “processo de territorialização”, cunhada por João Pacheco de Oliveira, revelou-se então basilar e bastante profícua, atravessando toda a pesquisa. Ela corresponde, nos termos do autor,

[...] ao movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) [...] (2016c, p. 205).

Na década de 1990, numa releitura crítica de seu clássico ensaio sobre os grupos étnicos e suas fronteiras, Barth (2003 [1994]) destacou que, se por um lado em 1969 dedicara pouca atenção aos efeitos da ação estatal, por outro, as produções que lhes agora eram coetâneas acabavam caindo no extremo oposto. Elas assumiam “que todos os processos étnicos devem ser entendidos em ligação às estruturas do Estado” (p. 29). Para ele, seria a hora de fundir as duas perspectivas. É exatamente isso o que a noção de “processo de territorialização” permite efetivar. Como será possível ver, foi de um desses processos que se originou, em meados do século XX, o grupo étnico Xukuru-Kariri. Mas concernindo a um movimento de “mão dupla”, que além do mais envolve as esferas moral e religiosa, não apenas a política, as famílias se expressaram aí vividamente. Assim, em certo sentido, pode-se afirmar que este é um trabalho sobre os efeitos do “processo de territorialização” num grupo indígena contemporâneo.

O trabalho de campo, por seu turno, foi desenvolvido junto aos Xukuru-Kariri que se localizam na zona rural de Palmeira dos Índios, um dos municípios situados no agreste de

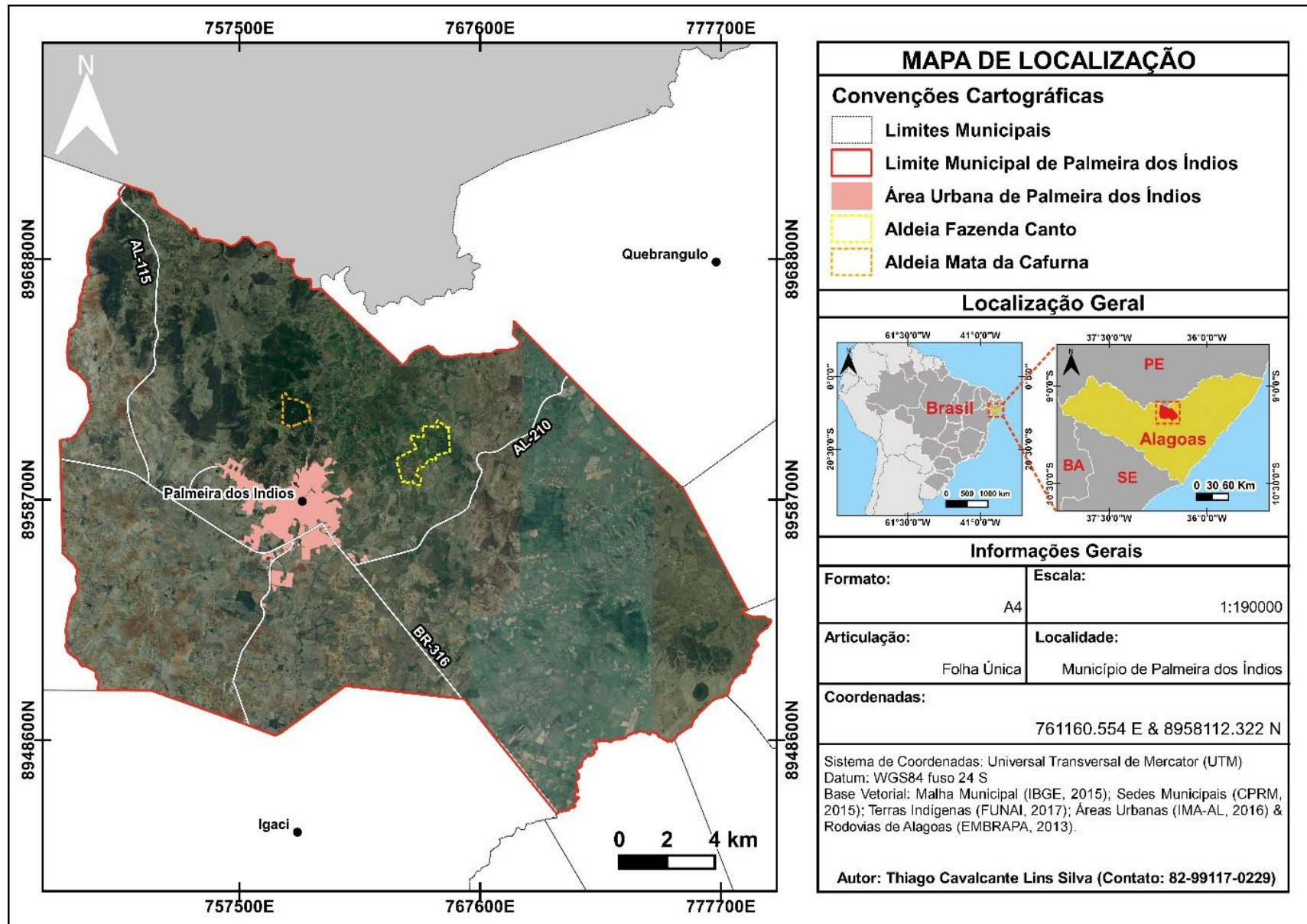
Alagoas³, a cerca de 130km de Maceió, capital do estado (ver Mapa 1, p. 16). Ali, eles se distribuem atualmente em 9 aldeias (os dados da pesquisa, como eu explico adiante, procedem sobretudo de duas destas): Amaro, Boqueirão, Cafurna de Baixo, Capela, Coité, Fazenda Canto, Jarra, Mata da Cafurna e Riacho Fundo, e somam, de acordo com informações do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena – Alagoas e Sergipe, 2015), em torno de 3.000 pessoas⁴.

Ditas essas palavras, nas próximas linhas serão descritos os múltiplos itinerários, acadêmicos e não acadêmicos, que me conduziram a esse grupo, permitiram a produção desta dissertação e como foi desenvolvido o trabalho de campo. Com isso, a intenção é expor, ainda que de forma sucinta, os aspectos processuais da própria investigação e tentar deixar mais evidente para o leitor os vieses que orientaram meu olhar na produção e na análise dos dados.

³ Há componentes do grupo Xukuru-Kariri em outros estados do País, como Bahia e Minas Gerais. Eles se retiraram da Fazenda Canto na década de 1980, motivados por conflitos interfamiliares (ver Martins, 1993). João Roberto Bort Júnior (PPGAS/UNICAMP), com quem compartilhei parte do trabalho de campo em abril na Fazenda Canto (cerca de 10 dias), atualmente desenvolve sua pesquisa de doutoramento sobre os Xukuru-Kariri que vivem em Caldas (MG).

⁴ Com exceção da Fazenda Canto e da Mata da Cafurna, que abrigam uma multiplicidade de famílias, as demais aldeias são, segundo Nicácio (um dos interlocutores deste trabalho) e segundo minha própria verificação, compostas majoritariamente por apenas um grupo familiar: Amaro (família Balbino), Boqueirão (família Celestino), Cafurna de Baixo (família Ferreira), Capela (família Celestino), Coité (família Maranduba), Jarra (família Macário) e Riacho Fundo (família Macário).

Mapa 1 – Localizando os Xukuru-Kariri



Sobre a trajetória da pesquisa e o trabalho de campo

Desde cedo ouvi de meus familiares que a minha avó paterna supostamente era “índia”. Por consequência da “ambiguidade racial” que me caracteriza, também desde cedo recebi apelidos como “pajé” e “indiozinho”. À medida em que sou definido com base em meu fenótipo, essa “ambiguidade racial” me leva, a depender da região, do estado e das pessoas com quem estou interagindo, a ser enxergado ora como “negro”, ora como “pardo”, mas também, não poucas vezes, como “indígena”. O que inclusive ocorreu entre os Xukuru-Kariri. Aqueles que ainda não me conheciam, ou mesmo alguns dos que já haviam travado contato comigo, com frequência supunham e perguntavam, amparados em minhas “aparência” e “características”, se eu não poderia ser um *índio*, num primeiro esforço para me enquadrar que, junto às suas implicações, será discutido no Capítulo 2. Apesar de tudo isso, tal qual outros alagoanos, até chegar à universidade, a questão indígena não seria claramente uma questão para mim.

Essas experiências que me acompanham desde a infância e são, até o presente, comuns – nas quais atores sociais diversos me vislumbram como “indígena” – possivelmente me permitiram adicionar um germe de interesse pela questão indígena ao meu “estoque cultural” (Barth, 1993; 2000c)⁵. Mas, foi somente em 2013, ao iniciar a graduação em Ciências Sociais, que relatei mais explicitamente esse “segmento da realidade” às “ideias de valor” que possuía, tornando-o significativo para mim, e o convertendo de fato em interesse de pesquisa (Weber, 1979). Ao mesmo tempo, o amplo leque de experiências propiciado pela universidade, e pela pesquisa com grupos indígenas, transformou substantivamente meu “estoque cultural” e o modo como penso sobre esse assunto. A despeito de, em alguns aspectos, a minha trajetória e a dos interlocutores apresentarem afinidade ou; de eu “parecer” ser indígena ou não, efetivamente não o sou. Posição que se fundamenta na forma como compreendo o que é a identidade étnica.

A minha trajetória e a de alguns Xukuru-Kariri cruzaram-se ali, em 2013, exatamente no segundo semestre do curso. A convite da professora Claudia Mura (PPGAS/UFAL), que, como eu, havia acabado de chegar à Universidade Federal de Alagoas, realizei, em companhia

⁵ Os “estoques culturais” são o que fica, por assim dizer, das interpretações dos “atos” e “eventos” levadas a efeito por um ator social, isto é, suas experiências (Barth, 2000c, p. 174). Quando falo em “estoques culturais familiares”, estou pensando tal noção nesse mesmo sentido, mas buscando ressaltar a escala familiar e as múltiplas experiências compartilhadas entre os membros de uma mesma família. Esse argumento será recuperado e aprofundado no Capítulo 3.

dela e de outros dois estudantes⁶, minha primeira visita a uma aldeia desse grupo étnico. Passamos um fim de semana na Aldeia Mata da Cafurna, visando ouvir as demandas dos indígenas para elaborar um projeto e inaugurar as atividades de uma equipe de pesquisa que estava, naquele momento, em conformação.

Sáimos do campo com uma série de ideias. Alguns interlocutores apresentavam especialmente a oferta e a dinâmica da saúde indígena nessa coletividade como uma questão premente, sobre a qual gostariam que houvesse investimentos de pesquisa. Contudo, em 2014, numa reunião na mesma aldeia, algumas lideranças solicitaram que Claudia Mura realizasse um estudo preliminar a respeito de um território que três famílias extensas Xukuru-Kariri, que viviam em Taquarana (AL), demandavam que fosse demarcado como Terra Indígena. Assim, alteramos nossos planos. Mediante um projeto de pesquisa e extensão formulado e coordenado por ela, passamos a nos dedicar ao que tinha sido requisitado pelos indígenas. Esse projeto, denominado “Levantamento de dados para caracterizar a ocupação territorial das famílias Xukuru-Kariri da Fazenda Nóia em Taquarana (AL)”, perdurou de 2014 a 2016.

Daí nasceu meu Trabalho de Conclusão de Curso, orientado por Claudia Mura (ver Silva, 2017). Ele analisa os processos de mobilidade vivenciados por tais famílias; as transformações e as reduções que o território que habitam sofreu ao longo do tempo, chegando à atual configuração e; o modo como, por força de conflitos com um fazendeiro local que, segundo as interpretações indígenas, colocavam aquela área em risco, essas três famílias começaram a reivindicá-la como Terra Indígena. Isso também acarretou o pleito, para si, do reconhecimento oficial como grupo etnicamente diferenciado, provocando um processo de construção de uma fronteira étnica que, até então, não havia acontecido. Essas famílias descendiam de indígenas que tinham saído de Palmeira dos Índios e se instalado em Taquarana por volta de 1930. Todas essas movimentações se manifestavam, como a pesquisa permitiu concluir, enquanto efeitos iniciais, não obstante incipientes, de um “processo de territorialização”.

Reporto-me a essa investida por duas razões, diretamente relacionadas a este trabalho. Em primeiro lugar, o segundo “processo de territorialização” dos indígenas em Palmeira dos Índios, cumprindo-se em 1952, ocorreu bem antes que o daqueles grupos familiares. Apesar disso, foram, em ambos os casos, as famílias que arrogaram o papel de sustentáculo da

⁶ Estes colegas eram Adriane Canabarro e Italo Dennis de Oliveira. A primeira não prosseguiu conosco, mas o segundo sim. Recentemente, Italo defendeu sua dissertação de mestrado relativa à produção de uma educação escolar etnicamente referenciada entre os Xukuru-Kariri, tendo como locus a Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva, na Aldeia Fazenda Canto (ver Oliveira, I., 2019).

identidade étnica, as bases através das quais esta pôde ser construída, informadas por seus múltiplos e diversificados “estoques culturais familiares” e pelas redes de relações supra e interétnicas em que se envolviam. Assim, já na pesquisa em Taquarana tive a possibilidade de notar a importância que essas unidades sociais desempenham entre os Xukuru-Kariri, constituindo-se como salientes vetores da organização social do grupo. Os argumentos e insights aqui desenvolvidos são, em grande medida, devidos a essa experiência. Tanto que alguns dos dados e compreensões produzidos naquele contexto, como será possível constatar, estão também presentes nesta dissertação.

Em segundo lugar, essa pesquisa foi, como expus, solicitada por lideranças Xukuru-Kariri, cientes da influência do discurso antropológico no processo de demarcação das Terras Indígenas, e que na ocasião executavam oficinas de formação política com os *parentes* do outro município. Considerando a “situação histórica” (Pacheco de Oliveira, 1988) em que esses grupos se inserem contemporaneamente no Brasil, marcada pelas intensas mobilizações e atuações políticas, tal atitude consistiu numa das estratégias elaboradas por esses atores para a manutenção daquele território. A existência de um estudo preliminar poderia dar mais densidade à reivindicação em Taquarana e isso trouxe determinadas implicações para o trabalho de campo.

A própria pesquisa partiu de um acordo prévio estabelecido entre as lideranças e a antropóloga Claudia Mura, em que os indígenas eram uma das partes mais interessadas. Desse modo, diferentemente das negociações, às vezes laboriosas, geralmente expostas pelos etnógrafos nas introduções de suas monografias, relatando como conseguiram “entrar” e ser aceitos em campo, nesse caso, sem muitas dificuldades, o campo “abriu-se” para nós, pois aquela era uma investigação que os indígenas queriam ver efetivada. Além disso, a minha participação nessa equipe de trabalho como estudante concorreu para o estreitamento de vínculos com lideranças Xukuru-Kariri, especialmente Gecinaldo Ferreira de Queiroz e Raquel Santana da Silva⁷ e; para a construção de uma relação de mútua confiança entre nós, permitindo-me dar continuidade à investigação antropológica junto ao grupo. Após essa experiência, sempre que apresentava minhas intenções de continuar refletindo sobre sua coletividade, Gecinaldo me dizia que “o acesso”, para Claudia Mura e seus alunos, “estava aberto”.

Entretanto, a maior parte dos dados analisados nos capítulos que se seguem foi produzida em dois distintos momentos, posteriores ao que teci em Taquarana. O primeiro diz

⁷ Raquel foi uma das principais interlocutoras deste trabalho. Ela faleceu, em decorrência de problemas cardíacos, em 2018.

respeito à minha participação, entre os anos de 2016 e 2017, no projeto de iniciação científica “Identidades, território e tradição de conhecimento entre os Xukuru-Kariri (AL)”, coordenado igualmente por Claudia Mura. Através dessa oportunidade, pude realizar um breve trabalho de campo em janeiro (por cinco dias), fevereiro (por doze dias) e abril (por quatro dias) de 2017; em três aldeias Xukuru-Kariri, todas no município de Palmeira dos Índios: a Fazenda Canto, a Mata da Cafurna e; pontualmente, apenas duas vezes, a Aldeia Coité. Frequentei também duas áreas que se encontram, atualmente, em processo de *retomada*: a Fazenda Jarra e a Fazenda Salgada.

Na Mata da Cafurna, eu era hospedado pelo casal Maria Inocência Santana da Silva, a Meire, e Rogério Rodrigues dos Santos, não indígena e ex-integrante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), componentes da família Santana-Celestino. Para as tarefas na Fazenda Canto, por sugestão de Raquel (irmã de Meire), abriguei-me na Casa da Resistência Maninha Xukuru-Kariri, espaço situado na *retomada* da Fazenda Salgada, adjacente à referida aldeia, no qual são efetuados reuniões e encontros dos indígenas com os próprios indígenas e também com os não indígenas. Ficava ao lado do *rancho* (como chamam as casas de pau a pique) de Raquel e Gecinaldo, com quem compartilhava a maior parte das refeições. Esses eram ensejos, semelhantes aos que se davam na residência de Meire, nos quais estabelecíamos ricos e iluminadores diálogos. Não posso deixar de registrar o quanto aprendi, em tais situações, sobre política e, mais amplamente, sobre a vida, podendo reparar bem de perto o elevado grau de reflexividade, em relação a si, à sua atuação e ao *povo*, que essas e outras lideranças, assim como os demais indígenas, praticam cotidianamente.

O projeto de iniciação científica propiciou ainda a participação nas atividades que os indígenas efetuam além das aldeias, de tal modo que o trabalho de campo extrapolou, como fazem os indígenas recorrentemente, os limites dos territórios étnicos. Nesse sentido, seguia-os nas frequentes idas a Palmeira dos Índios para comprar ou vender produtos na “feira”; para frequentar as aulas ou fazer falas na universidade (UNEAL e UFAL) ou; para participar de eventos relacionados à questão indígena nestes e em outros espaços, como aqueles promovidos pela prefeitura. Participei também da visita anual à Vila de São Francisco, em Quebrangulo (AL), que conta com a presença de indígenas Xukuru-Kariri ligados aos circuitos de *devoção* nos agrestes de Alagoas e Pernambuco.

Para tanto, busquei inspiração nas etnografias de John Comerford (2003), referente aos camponeses da Zona da Mata de Minas Gerais e; de Claudia Mura (2013), relativa aos Pankararu no Sertão de Pernambuco. Esta dissertação é, inegavelmente, caudatária desses dois

trabalhos, e em especial da reflexão de Claudia Mura, da qual considero ser um desdobramento. Dispus-me, assim, principalmente a observar a vida cotidiana dos indígenas. Diferentemente de como procedi em Taquarana, onde me dediquei principalmente à produção de narrativas sobre a trajetória daquelas três famílias. Agora, o investimento recaiu na convivência rotineira dos atores; na participação em suas atividades ordinárias, assim como no mapeamento de suas redes de relações, dentro e fora das Terras Indígenas. Isso permitiu depreender não apenas a continuidade da centralidade que a família assume no decurso do “processo de territorialização”, mas também a permanência de identidades familiares que coexistem no presente com a identidade étnica entre os Xukuru-Kariri e que são bem mais operativas que a fronteira étnica na cotidianidade. É neste momento que essas unidades familiares, organizadas como grupos domésticos, mostram-se como dos mais cruciais princípios organizativos para os indígenas, de um ângulo simultaneamente educacional, econômico e moral.

Com essas ideias em mente, iniciei, em 2018, o curso de mestrado em Antropologia Social. No primeiro ano, influenciado pela disciplina de “Território e Modalidades Sociais de Gestão Territorial”, ministrada por meu orientador, o professor João Pacheco de Oliveira, elaborei o projeto de pesquisa que pretendia desenvolver nessa etapa formativa. Levando em conta o que já havia constatado, isto é, o papel central das famílias na organização social Xukuru-Kariri, bem como que elas dispunham de diferentes trajetórias, queria averiguar as possíveis variações que isso provocava nos modos como gerenciavam seus territórios.

Ao retornar para Alagoas, em 2019, iniciei o trabalho de campo com essa finalidade. Ele foi desenvolvido entre os meses de março, abril e maio, com etapas de 20 dias a cada mês, dos quais passava 10 na Fazenda Canto e 10 na Mata da Cafurna. Nesta aldeia, fui novamente hospedado por Meire e Rogério; naquela, passei a ficar, a convite de Cássio Júnio Ferreira da Silva, em sua residência (a trajetória de Cássio e de sua família serão abordadas nos Capítulos 2 e 3). Mas a contar dos primeiros momentos do processo etnográfico, verifiquei salientes variações concernentes à adesão e à defesa de práticas e grupos rituais existentes nas aldeias, que, de acordo com os interlocutores, vinculavam-se estreitamente a certas famílias. Em virtude de suas múltiplas trajetórias, as famílias percorriam diferentes circuitos de mobilidade; possuíam diferentes percepções do território e; assumiam posições, às vezes contrárias, por exemplo, no que se refere à *luta* pela terra. Assim, a partir de uma construção discursiva elaborada por alguns indígenas – isto é, *tradição familiar*, que será melhor discutida no Capítulo 3 – decidi trabalhar com três *tradições familiares*: a) o *evangelho*; b) o fomento a um circuito de *curas e devoção*; c) a defesa quase exclusiva dos rituais étnicos (especialmente o Ouricuri,

também chamado de *ritual, religião indígena* ou *religião da natureza*), somada a uma intensa participação no movimento indígena.

Minha intenção se tornou, daí em diante, além de continuar refletindo sobre como as famílias vinham a ser cotidianamente princípios de organização social salutare para os atores, compreender como essas variações entre elas haviam sido geradas, e em que medida eram mantidas, contemporaneamente, através dos próprios investimentos desses grupos familiares. Dessa maneira, em 2019, convivi sobretudo, mas não apenas, com três famílias, bastante representativas para cada uma dessas três *tradições*: os Ricardo, uma família de indígenas evangélicos; os Aleixo, uma família de *devotos* e *curadores* e; os Santana-Celestino, uma família de lideranças e defensora da *tradição indígena*. As duas primeiras famílias residem na Fazenda Canto; a última, na Mata da Cafurna.

Adotei o mesmo princípio metodológico empregado na iniciação científica, isto é, uma abordagem gerativa que não define e/ou pressupõe a priori o que será relevante para a análise; mas que, a partir de procedimentos exploratórios, procura compreender as contingências que moldaram os fenômenos estudados (Barth, 1987; 2000a; 2000c). Isso, como recomenda Barth, me levava a acompanhar os atores aonde eles fossem, no espaço e no tempo, seja para outras aldeias e localidades rurais, seja para a cidade de Palmeira dos Índios ou outros municípios. Foi desse modo, seguindo as pessoas, que passei a vivenciar, com os membros da família Ricardo, os cultos da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus, realizados na, e fora da, Fazenda Canto. Cultos esses que não diferiam muito dos inúmeros que já experienciei ao longo da minha vida. Fui evangélico dos 2 aos 17 anos e, até os 14, membro dessa mesma igreja. Ao passo em que considerei mais detidamente a trajetória dessa família, o *evangelho* foi se tornando também um dos aspectos que seriam analisados pela pesquisa. Algo de que “fugia” durante largo tempo, ao menos de um ponto de vista mais pessoal e íntimo. Não buscava mais me aproximar de tal religiosidade, em decorrência de minha própria condição de ex-evangélico e em decorrência de não ter, atualmente, vida religiosa.

De tudo o que foi exposto, cabe ressaltar dois pontos. Primeiro, que a maior parte dos dados analisados nesta dissertação, assentada basicamente em observações e em conversas (anotadas ou gravadas) com os indígenas, foi produzida sobretudo nos contextos das aldeias Fazenda Canto e da Mata da Cafurna, cujas histórias serão abordadas no Capítulo 1 e Capítulo 1 e 3, respectivamente. Ademais, esses dados se referem, em maior grau, apesar de não somente, àquelas três famílias. Na Fazenda Canto, tentava me dividir entre os Ricardo, os Aleixo e, ocasionalmente, entre outros interlocutores. Na Mata da Cafurna, diversamente, passava

metade de cada etapa em campo (10 dias) unicamente com os Santana-Celestino, com quem compartilhava muito mais tempo e um posicionamento político afim. Assim, devo destacar que as compreensões dessa família afetaram marcadamente este trabalho, de modo que a própria reflexão em termos de *tradições familiares* resulta do convívio com ela.

Segundo, se, em Taquarana, a “situação etnográfica” (Pacheco de Oliveira, 1999), pelo menos no que concerne à “abertura” do campo – pois não tivemos qualquer financiamento da universidade ou de outra agência de fomento à pesquisa –, foi de certa maneira bastante fortuita, o mesmo não ocorreu nas duas últimas experiências descritas. Com efeito, desde a experiência em Taquarana, eu tinha a aprovação das lideranças para desenvolver o trabalho, mas, os grupos indígenas não são blocos monolíticos, nem tampouco homogêneos, logo, a “abertura” das lideranças não significava, automaticamente, a mesma possibilidade de interlocução com todos os integrantes do grupo étnico.

No mínimo duas vezes fui chamado de “enxerido” por lideranças familiares, incomodadas com minha grande curiosidade em relação a um tema tão íntimo como a *família*. Isso se deu quando, inadvertidamente, fiz questões sobre assuntos que pessoas como eu, que não compunham determinado grupo familiar, não estavam autorizadas a conhecer. Também quando tentei me inserir em diálogos cujos códigos em utilização (como os apelidos e a fofoca) apenas os familiares dominavam. Ao pedir para me explicarem o que tais comentários significavam, fui logo advertido de que não cabia a mim entendê-los. Apesar de essas famílias terem aberto as portas de suas casas e de seus cotidianos para mim e de terem me deixado acessar dimensões íntimas de suas relações, em certos momentos, elas podiam remarcar uma fronteira e me lembrar que, a despeito disso, eu não era parte delas.

Por outro lado, o meu grande interesse em as escutar e a postura de respeito que assumia quando nos encontrávamos, colaboraram para nossa interlocução. Com o passar do tempo, por exemplo, Seu Chico Ricardo começou a me apresentar aos seus familiares e demais companheiros como “um rapaz estudioso” que andava pelas aldeias querendo ouvir uma “palestrinha” dos que, como ele, eram *mais velhos*. Ele fazia isso com notória felicidade, acrescentando que os *mais velhos* já não estavam recebendo a mesma valorização de antigamente.

Outra vez, em 2017, eu havia marcado com Lia, mãe de Gecinaldo, de irmos bem cedo à sua roça. Acabei me atrapalhando com o horário e cheguei atrasado em sua casa. Fato que assim que nos encontramos Lia logo ressaltou. Ainda assim, pegamos uma enxada e seguimos. A pretensão de Lia era retirar um cano soterrado em seu roçado para o utilizar nas obras que

ela estava efetuando em seu quintal. Na roça, ela começou a cavar e desenterrou a maior parte do cano. Contudo, ele estava fincado muito profundamente e, percebendo o cansaço de Lia, pedi para tentar arrancar o que restava. Passei alguns minutos cavando e, aos poucos, fui conseguindo retirar todo o cano. Ao final dessa empreitada, Lia me presenteou com um semblante de satisfação.

Mostrar-se disposto à escuta e ao trabalho era algo muito valorizado nas aldeias: uma conduta que os *mais velhos* costumavam cobrar dos mais novos. Diante disso, ser um pesquisador da minha geração e ter manifestado o comportamento que manifestei, além de ter sido fundamental, teve implicações positivas para a pesquisa. De certa forma, eu incorporei o comportamento que se espera de um jovem: dedicava muita atenção e apreço aos ensinamentos que os ascendentes se dispunham a me oferecer e aparentava ser um rapaz “trabalhador” (especialmente por meu empenho nos estudos).

A minha geração, a minha classe, o meu gênero e a minha própria “ambiguidade racial” influenciaram decisivamente o curso desta pesquisa e o tipo de etnografia que pude desenvolver. Entrelaçando-se, tais marcadores direcionaram o meu olhar e o modo como os atores sociais me olhavam, da mesma forma que direcionaram os contornos desta dissertação e das análises que apresento a seguir. Se muitas vezes fui enquadrado como um “rapaz estudioso” ou um “estudante da faculdade”, remetido a um horizonte experiencial em certa medida distante da vida concreta dos *povos indígenas* e a uma condição socioeconômica confortável dentro da profunda desigualdade social brasileira, ao relatar minha experiência pessoal para alguns interlocutores, nossa proximidade aumentava enormemente.

Isso ocorreu, por exemplo, com os membros da família Santana-Celestino, ao lhes contar que eu sou oriundo de uma família pobre, composta por trabalhadores rurais, e que parte dela é integrante de movimentos sociais de luta pela terra. A minha origem social e os meus posicionamentos políticos (também influenciados por meu envolvimento com o movimento estudantil durante a graduação em Ciências Sociais) tornavam-se pontos de convergência entre nós, sendo apreciados muito positivamente pelos indígenas.

Com isso, eu passava de “enxerido” a parte da *família*. Era “primo” de Cássio, como brincávamos entre seus familiares e também em interações com outras famílias (inclusive por possuímos o mesmo sobrenome). Tornei-me um “filho adotivo” de Meire e Rogério, como eles diziam às pessoas de outros grupos familiares que lhes perguntavam quem eu era e o que estava fazendo ali, em sua casa. Pude também me tornar um “filho de consideração” de Dona Marlene (mãe de Meire), que muito carinhosamente assim me acolheu. Algo muito sério, devo

ressaltar, pois, caso houvesse desembarcado em alguma aldeia Xukuru-Kariri e não fosse de imediato visitá-la, a “bronca” não demorava a chegar até a mim, fosse lá onde estivesse.

Porém, nem todos os indígenas compartilham as mesmas expectativas. Os evangélicos, por exemplo, mantêm um relacionamento tenso com as lideranças e repensam a própria identidade étnica a partir do *evangelho*. Desse modo, foi ao passo em que comecei a participar dos cultos e em que eles intentavam, no curso das nossas interações, converter-me, que fui conseguindo melhor adentrar em suas vidas e ter acesso às suas reflexões e a seus entendimentos. Essas tentativas de alcançar a minha conversão ao pentecostalismo se intensificaram quando lhes contei que já fui evangélico e que minha mãe ainda hoje é *crente*.

Em 2019, no mesmo dia em que cheguei à Fazenda Canto para iniciar a terceira etapa do trabalho de campo, a convite de Nicácio, fui com ele e outros indígenas evangélicos a um culto em Buenos Aires (os cultos serão abordados no Capítulo 3), um sítio próximo a essa aldeia, onde Seu Cícero Ricardo e Seu Talvanes Ricardo desenvolvem um trabalho de evangelização. Tratava-se de um culto doméstico, realizado na casa de um dos *crentes* daquela localidade rural. Havia 28 pessoas, indígenas e não indígenas, acomodadas na sala de uma simples e pequena moradia e no corredor que dava acesso à sua cozinha. No corredor, em sofás colados a uma de suas paredes, estava a maior parte das mulheres. Na sala foram postos cadeiras e bancos de madeira nos quais se acomodou a maioria dos homens e, bem em seu centro, um púlpito no qual os líderes da cerimônia discursavam.

No momento em que entoavam louvores, cantando um hino da Harpa Cristã, Mário, filho de Seu Cícero, que tocava violão e estava ao meu lado, deu-me seu celular para que eu pudesse ler os versos da música e cantasse com eles. Ação parecida com o que Nicácio tinha feito comigo em cultos anteriores, no *templo* da Assembleia de Deus, na Fazenda Canto, oferecendo-me sua bíblia para que eu lesse a *palavra*. Esses atores sociais se esforçavam para me ensinar a participar mais ativamente das dinâmicas cultuais, não somente como mero expectador, mas um participante dentre eles. Queriam que me tornasse evangélico, projetavam e trabalhavam a minha conversão. Nicácio sempre me convidava para ir aos cultos, sempre respondia com muita abertura e entusiasmo às minhas perguntas relacionadas ao *evangelho* e Noemia, esposa de Seu Talvanes, certo dia até me perguntou um tanto intrigada o porquê de eu não voltar a ser evangélico, já que dispunha de minha mãe como exemplo.

Naquele culto em Buenos Aires, durante a apresentação dos “visitantes”, Seu Cícero me indicou como “um estudante que fazia pesquisa com os *índios*”. Em tom de brincadeira, completou que eu “gostava tanto dos *índios*” que, quando estava nas aldeias, “não queria voltar

mais” para casa. E continuou, dessa vez olhando para mim, que meu trabalho como pesquisador “era bom”, mas que “Jesus era mais”. Virando-se para um dos *irmãos* não indígenas, acrescentou animado que talvez, ao longo da adoração, eu pudesse me “arrepisar”. Após esse comentário, Iara logo lembrou a seu pai que minha mãe é “diaconisa” (cargo destinado a algumas mulheres em igrejas evangélicas), que eu já fui evangélico e que, portanto, conhecia bem a *palavra* do Senhor.

Quando se encaminhava para a finalização do culto, Seu Cícero destacou que nesse dia eles (os *crentes*) difundiam os ensinamentos e mandamentos de Jesus em Buenos Aires, mas que não tinham como saber se iriam conseguir repetir tal feito no mês seguinte. Ele tentava me dizer que, nos próximos dias, a qualquer momento, esses adoradores poderiam deixar a terra e ser dirigidos ao céu. Em seus termos, quem não fosse parte da *igreja*, não seria “levado” por Jesus. Assim, Seu Cícero perguntou se havia alguma “alma para Jesus” dentre os presentes. Eu era o único não evangélico dali. Como ninguém se apresentou, ele me questionou, diretamente, se eu não gostaria de “aceitar a Jesus” naquela noite. À minha resposta negativa, Seu Cícero apenas disse: “Não, né?! Tá bom”. Em seguida, um tanto desapontando, falou para o mencionado *irmão* não indígena: “Mas ele [eu] é bem-aventurado, porque pelo menos tá ouvindo a *palavra*...”. A minha conversão, especialmente nesse dia, era muito esperada. À medida em que estava saindo dessa casa, um dos *irmãos* que ao longo da noite atuou como porteiro, ainda me agarrou de surpresa e enquanto eu tentava educadamente e sem sucesso me soltar de seu abraço, afirmava para mim peremptoriamente: “Aceite a Jesus, rapaz! Sou eu que tô dizendo, não, é a bíblia! Você precisa aceitar a Jesus!”.

Experiência talvez menos intensa, mas similar, a que tive com os Aleixo. Em maio de 2019, dirigi-me à casa de Seu Chico Aleixo, uma das lideranças desse grupo familiar. Enquanto caminhava para o encontrar, além dos cachorros que não paravam de latir, sempre mais enraivecidos à noite, chamou-me atenção o som alto das maracas e dos Torés que vinham da pequena mata ao lado de sua residência. Isso sinalizava que o Ouricuri estava em execução. Deparei-me com Seu Chico, sentado no sofá da sala, de frente para um pequeno altar, rezando sozinho. Ele explicou que estava no *terreiro* (o *ritual indígena*) com os demais integrantes de sua família, mas saíra para vir rezar um terço, pois estávamos no Mês Mariano e todos os dias tais preces precisavam ser feitas (o Mês Mariano será discutido no Capítulo 3). Porém, terminando-as, iria retornar para lá. De um lado, na mata, estava a maior parte dos Aleixo participando do Ouricuri. De outro, a pouquíssimos metros, na casa de Seu Chico, somente ele

dedicando-se à outra dimensão da *devoção* de sua família. O que é muito significativo de como procede esse grupo familiar, como veremos no Capítulo 3.

Ao chegar, sentei-me ao seu lado. Ele já havia rezado duas partes do terço. Antes de iniciar a terceira, convidou-me para rezar com ele. Falei que não era “bom de reza” e Seu Chico então sugeriu que, se eu soubesse, poderia proferir apenas a parte do “Santa Maria” que ele se encarregava de completar a oração. Assim fizemos.

Aprendi trechos de tais rezas durante a infância e a adolescência através de minha avó materna, visitando sua casa. Como Seu Chico, ela é “curandeira” e regularmente reza terços na própria moradia, além de até recentemente participar de circuitos de romaria, não nos agrestes alagoano e pernambucano, como esse interlocutor, mas em direção a Juazeiro do Norte (CE), pois, é devota de Padre Cícero. Mencionei esse fato para Seu Chico em algumas de nossas conversas, antes desse encontro, o que o deixou muito interessado e contente. Diversas vezes Seu Chico me falou que por ser neto de uma mulher que “curava”, provavelmente eu era uma *rama*, poderia ter o *dom* e me tornar um *curador*. Acrescentando que eu era muito bom “nessa linha” que praticava, referindo-se aos estudos, mas que deveria investir igualmente na “outra linha”, a espiritual. Não poucas vezes, ao longo do trabalho de campo, Seu Chico me mandaria, assim que pudesse, visitar minha avó, pois para ele eu precisava dar prosseguimento a essas práticas rituais.

Nesse dia, Seu Chico me ensinou a rezar corretamente o terço e me ajudou a entender como ele está dividido. Após terminamos, disse-me que se eu fosse em sua casa todos os dias, iria me demonstrar outras rezas e me presenteou com uma que, de acordo com ele, “fecharia o meu corpo”. Conforme sua explicação, como eu viajo muito, era importante estar “protegido”. Deveria fazer essa reza todos os dias, no mesmo horário, não importando onde estivesse, uma vez que ela me “protege” de males espirituais e materiais (“até bala”, nas palavras dele), mas apenas por 24 horas. Ademais, para que funcionasse corretamente, eu precisaria ter um comportamento adequado, não andar em “bebedeiras” ou me envolver com “mulheres comprometidas”. Se eu, por exemplo, atravessasse uma cerca ou mantivesse relações sexuais, atividades que “abrem” o meu corpo, tornando-me suscetível de sofrer tais males, logo em seguida deveria repetir a oração.

Antes de eu partir para a moradia de Cássio, onde dormiria nessa noite, conversamos um pouco na “área” da frente da casa de Seu Chico. Ele destacou que quando eu voltasse à Fazenda Canto, iriar “cobrar” o aprendizado dessa reza e pedir para eu demonstrar o que havia me ensinado. Porque, continuou, muitas vezes eu estava anotando tudo o que ele me dizia, mas

o que ele queria era que eu “aprendesse mesmo”, isto é, praticasse esses conhecimentos que considera tão valiosos.

Foi à medida em que valorizava o que era importante para essas famílias que pude, efetivamente, participar de suas vidas. Isso, seja através da colaboração em seus investimentos e *luta* étnicos, seja demonstrando interesse e respeito pelo *evangelho* e pela *devoção*. Além de, é claro, esforçar-me para me adequar minimamente às condutas que elas consideravam moralmente positivas. Se enfatizo tanto as variações neste trabalho é porque elas são constitutivas da vida social e, conseqüentemente, foram do mesmo modo constituintes do próprio processo etnográfico, como tentei demonstrar nesta introdução. Não precisei realizar apenas uma, mas sim múltiplas e diferentes “entradas” para desenvolver esta pesquisa, cujos resultados conheceremos a seguir.

Os capítulos

Para dar conta desse conjunto de questões, esta dissertação divide-se em três capítulos. De certo modo, cada um deles, individualmente, e os três, cumulativamente, refletem as diferentes investidas em campo e os diferentes temas sobre quais me debrucei ao longo dos anos de pesquisa com os Xukuru-Kariri.

O Capítulo 1 esboça e analisa quatro “situações históricas” vividas pelos indígenas no agreste alagoano. Desnaturalizando a fronteira étnica, o objetivo é perceber as rupturas e permanências que aí podem ser verificadas, bem como os variados processos que ocasionaram o surgimento do grupo étnico Xukuru-Kariri. Ao mesmo tempo, ele lança as bases do argumento aqui defendido, permitindo observar a importância que as famílias desempenharam ao longo do tempo e do “processo de territorialização”.

O Capítulo 2 aborda elementos da organização social dessa coletividade, demonstrando como, no presente, as famílias operam, desde o cotidiano, como importantes referências organizativas para os indígenas. Ele perpassa a complexidade das identidades familiares; as categorias; os processos de hierarquização e diferenciação efetuados por tais unidades sociais, umas em relação às outras; a dinâmica da organização doméstica, do controle social em que investem, de trabalho e de gestão do território através dos quais, intimamente associados a valores como o *respeito* e a *união*, constituem-se as *famílias*. É o capítulo de maior ambição genérica, ainda que não generalizante.

Por último, no Capítulo 3, são enfocadas as trajetórias das três famílias às quais fiz alusão (os Santana-Celestino, os Aleixo e os Ricardo) e das *tradições familiares* a que se empenham energicamente e dão vigor. A propositura maior é analisar os diferentes processos que promoveram e sustentam as variações entre esses grupos familiares e a diversidade intergeracional que existem no seio dessas famílias. Ademais, são abordados dois processos de fissão intra e interfamiliares – que, junto ao que é discutido no Capítulo 2, são também aspectos que (des)constituem as famílias –, bem como as implicações que a promoção de diferentes *tradições familiares* encerra no que concerne à identidade étnica e à *luta* Xukuru-Kariri.

CAPÍTULO 1 – SITUAÇÕES HISTÓRICAS

A noção de “situação histórica” concerne não a “eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais”. É “uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas”, nos termos de Pacheco de Oliveira (1988, p. 57), constituída pelos “padrões de interdependência” entre diversificados atores e grupos, bem como pelas “fontes e canais institucionais de conflito”. O seu emprego propicia o afastamento de dualismos e oposições comuns, presentes inclusive na literatura sobre os Xukuru-Kariri, como aqueles que supõem uma contraposição radical entre indígenas e não indígenas. Distante dessas interpretações, parto da compreensão de que o “*contato interétnico* é [...] *um fato constitutivo*, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (p. 58, grifos do autor).

É com base em tal entendimento que este capítulo se dedica à apresentação de quatro “situações históricas” vivenciadas pelos indígenas que historicamente habitam o agreste de Alagoas. Elas podem, esquematicamente, ser identificadas do seguinte modo, e nesta mesma ordem serão discutidas: a) Aldeamento de Palmeira dos Índios (1773-1872); b) pós-extinção do Aldeamento (1872-1952); c) criação da Aldeia Fazenda Canto e o regime tutelar (1952-1980); d) fundação de novas aldeias, surgimento do movimento indígena e o fim da tutela (1980-)⁸. Em linhas gerais, a análise desses distintos contextos permitirá captar as continuidades e descontinuidades experienciadas pelos atores sociais ao longo do tempo. Ademais, auxilia a perceber que a própria produção do grupo étnico Xukuru-Kariri, incitada pelo segundo “processo de territorialização” (Pacheco de Oliveira, 2016c), ocorreria somente na terceira “situação histórica” em que se encontraram as famílias indígenas na região.

1.1 O Aldeamento de Palmeira dos Índios

1.1.1 Territorialização

A criação do Aldeamento de Palmeira dos Índios remonta ao final do século XVIII. Por volta de 1770, conforme Clóvis Antunes (1973), um missionário capuchinho chamado Frei

⁸ Vale ressaltar que as referidas datas são aproximativas. Elas correspondem aos momentos em que, a meu ver, podem ser visualizados, de forma mais nítida, o início ou a finalização dos lineamentos de cada uma dessas situações históricas.

Domingos de São José teria chegado para iniciar a catequese dos “índios” que habitavam essa localidade. Em 1773, ele recebeu como doação meia légua em quadro de terras inclusas numa área de sesmaria da herdeira das posses, Maria Pereira Gonçalves, para fundação de uma capela em homenagem ao Bom Jesus da Boa Morte⁹.

Thomaz Espíndola escreveu que a referida capela foi construída entre 1778 e 1780 e o “poder competente” reconheceu, em 1798, a necessidade de ampliá-la. O que levou à construção de uma paróquia no aldeamento, ereta “em matriz nesse mesmo”, agora “sob a invocação de Nossa Senhora do Amparo” (2001 [1871], p. 116). No momento de ampliação da igreja, o dirigente já não era Frei Domingos de São José, mas o sacerdote Julião Leite da Cunha (Ribeiro, 2016 [1902], p. 200).

Como sugeri em outra oportunidade (Silva, 2017), tal doação pode ser entendida como o início do primeiro “processo de territorialização” dos diversos grupos indígenas que habitavam a localidade desde pelo menos 1740, conforme a documentação disponível permitiu inferir¹⁰. Eles viviam aí seja de modo mais ou menos definitivo ou a incluindo nos seus intensos circuitos de mobilidade – o que não deve jamais ser interpretado como um habitar menor – causados, dentre outras razões, pela fuga da colonização e das constantes secas que assolavam seus vastos territórios.

Quanto aos coletivos étnicos reunidos no Aldeamento de Palmeira, em virtude dos limites e intenções deste trabalho, não foi possível realizar um investimento mais profundo¹¹. Contudo, considero importante e suficiente destacar que na maior parte das pesquisas sobre os Xukuru-Kariri, da mesma maneira que na memória social do grupo, em geral são apresentados os etnônimos Kariri, Xukuru e Wakonã¹² como correspondentes às coletividades ali presentes em maior medida.

⁹ A escritura da doação de terras foi transcrita e publicada em Antunes (1973, p. 49-51).

¹⁰ Refiro-me ao documento “História da Palmeira”, também transcrito em Antunes (1973, p. 45-48), que apresenta o relato do Vigário José de Maia Mello, pároco de Palmeira dos Índios de 1847 a 1899, presbítero secular da Igreja de São Pedro, em Roma, e sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL). Cabe ressaltar que, no texto, o Vigário destaca que aquelas informações lhe foram contadas por Izabel Maria da Conceição, nos seus termos uma “mameluca” de 85 anos da “Tribu Chucurú”. Reporto-me também à documentação do processo de demarcação das terras do Aldeamento de Palmeira dos Índios entre 1821 e 1860, que indica, desde o primeiro ofício de 1821, que os indígenas estavam na região há mais de 80 anos (ver Antunes, 1973, p. 57-69).

¹¹ Nesse sentido ver Antunes (1973), Martins (1993) e Amorim (1996).

¹² Nas pesquisas referidas na nota anterior, os Wakonã são apontados ora em associação aos Kariri, como se fossem este próprio grupo ou um subgrupo da família linguística Kariri, ora como coletividade distinta. Entre os Xukuru-Kariri há atualmente discordâncias sobre tomá-los ou não como referência histórica. O principal defensor do uso do etnônimo Wakonã é o cacique Manoel Celestino e sua família, os quais residem na Aldeia Capela. Durante o trabalho de campo, nas aldeias Fazenda Canto e Mata da Cafurna, isso era extremamente rejeitado e criticado. Sempre que alguém tocava no assunto, o cacique Manoel e o etnônimo Wakonã passavam a ser objetos de

Quando esse aldeamento foi criado estava em vigor o Diretório Pombalino. Implantado em 1757, ele estatuiu a política indigenista de quase toda segunda metade do século XVIII. Com evidente caráter assimilacionista, impunha o uso da língua portuguesa e; incentivava casamentos interétnicos e o estabelecimento de não indígenas dentro dos aldeamentos. Seu propósito era transformar as aldeais em vilas¹³, lugares portugueses e; os indígenas em súditos do Rei, indistintos dos demais colonos (Almeida, M., 2010, p. 108).

Ainda que tenha sido extinto oficialmente em 1798, as diretrizes assimilacionistas do Diretório tiveram prosseguimento durante a primeira metade do século XIX. No caso do Aldeamento de Palmeira, isso é perceptível em razão de registros da atuação de diretores (ver Martins, 1993, p. 23-24), antes de ser institucionalizado o próximo órgão responsável pela gerência dos aldeamentos – a Direção Geral dos Índios, criada em 1845.

Em 1821, mediante um ofício, esses indígenas recorreram à Junta Governativa da Província para solicitar a demarcação definitiva de suas terras. Argumentavam viver nelas há mais de 80 anos e possuir, inclusive do ponto de vista legal, esse direito (ver Antunes, 1973, p. 57-69). Para enfatizar a necessidade da demarcação, nesse documento, ressaltam ainda que as terras vinham sendo ocupadas de modo arbitrário por não indígenas, impedindo-os de plantar, algo comum e vital naquela circunstância. Complementam argumentando que em alguns casos, por insistir na defesa das terras, chegavam a ser assassinados.

A reivindicação foi acatada pela Província e a demarcação aconteceu em 1822, conforme a Lei de 4 de julho de 1703, com recorte de uma légua em quadro de terras, tendo a Igreja de Nossa Senhora do Amparo como centro. Devido a conflitos judiciais que se arrastaram no decorrer de cerca de quatro décadas por contestações de não indígenas, o julgamento e a confirmação da demarcação só se deram em 1861, quando foi proferida uma sentença favorável.

Apesar dos inegáveis prejuízos e da dominação a que foram submetidos, é importante não perder de vista, como indica esse exemplo, a ativa participação indígena na construção e nos processos de ressocialização promovidos nas aldeias. Eles se identificavam com elas, mas também aprendiam e utilizavam os códigos coloniais para pleitear suas demandas (Almeida, M., 2010, p. 72)¹⁴.

comentários jocosos. Para os interlocutores com quem me relacionei, a reivindicação é do etnônimo Xukuru-Kariri.

¹³ A Vila de Palmeira dos Índios só seria criada em 1835 e instalada em 1838 (ver Antunes, 1973, p. 11-12).

¹⁴ Nesse sentido, ver o estudo de Maria Regina Celestino de Almeida (2013) sobre os “índios coloniais”. Para os casos das Províncias de Pernambuco e Alagoas, ver a pesquisa de Mariana Dantas (2015) sobre a participação indígena em revoltas na primeira metade do século XIX.

Todavia, o ganho de causa não significou a continuidade do Aldeamento de Palmeira. As condições para legitimar a extinção de todas as aldeias, e os efeitos nocivos que isso provocou na Província das Alagoas, foram produzidas de modo paulatino; iniciadas antes mesmo do julgamento dessa demarcação. Em primeiro lugar, temos a Lei nº 601 - de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras de 1850, que definiu a compra como único caminho legal para acesso às terras públicas. Ao impedir a população pobre de ter acesso às chamadas terras devolutas, ela foi fundamental para retirar os indígenas dos aldeamentos e para legitimar a concentração de terras que ainda hoje marca a malha fundiária brasileira. Embora nela estivesse posto que as terras dos aldeamentos não podiam ser consideradas devolutas, pois o título que os indígenas possuíam sobre elas era um título originário e não requeria ser atestado, um mês após ser promulgada, o Império determinou que se incorporasse aos Próprios Nacionais as terras das aldeias de “índios” que “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (Cunha, 2012, p. 79).

Em segundo lugar, há um conjunto de peças discursivas elaboradas pelo próprio governo provincial. Um exemplo significativo é um relatório circunstanciado de 1862. Conforme Silva Júnior (2015, p. 30), trata-se de um dos principais registros sobre a questão indígena na Província das Alagoas, escrito pelo Bacharel Manuel Lourenço da Silveira, responsável por realizar um estudo sobre os aldeamentos (ver Antunes, 1984, p. 16-33). O relatório foi solicitado pelo Governo Imperial para “metodizar o serviço de catequese e civilização dos índios”, indicando a execução de um projeto político mais amplo, a nível do Império. Foi, então, lido na Assembleia Legislativa das Alagoas por Antônio Alves de Souza Carvalho, na época presidente da Província, ajustando-se aos interesses e expectativas locais.

No relatório já é possível encontrar alguns dos argumentos que mais tarde serão retomados como fundamentos para extinguir os aldeamentos e que se repetem na documentação oficial anterior e posterior do período¹⁵. O Bacharel escreve que não se notava praticamente nenhuma diferença entre o “caráter” e “costumes” indígenas em relação aos demais brasileiros e; que esses grupos eram e sempre foram “domésticos” e “mansos”. Dos oito aldeamentos existentes, afirmava que sete compunham-se dos Kariri, recrutados para lutar contra o Quilombo dos Palmares com as tropas de Domingos Jorge Velho; e dos Xukuru, que migraram da Capitania de Pernambuco para o agreste de Alagoas¹⁶. Ademais, que apenas um aldeamento

¹⁵ Ver Antunes (1984) e Almeida (1999).

¹⁶ O que chega a ser irônico, pois até 1817, o território correspondente à Província das Alagoas integrava a de Pernambuco.

dispunha de título de sesmaria¹⁷ e que os outros não tinham documentação que comprovava doação ou concessão de terras a essas coletividades. Além de supor uma indistinção “cultural” entre indígenas e não indígenas, o Bacharel supunha que os aldeamentos eram ocupados por “índios” que não tinham direito legal à terra, pois tampouco seriam originários dessa Província, desvinculando-os radicalmente de seus territórios (Silva Júnior, 2015, p. 33).

Desse modo, acompanhando um processo em curso, mais abrangente, de extinção dos aldeamentos, em 1872, através de um Aviso¹⁸, o governo provincial extinguiu os oito que estavam sob sua gestão. Sustentado por legislação e decisão imperiais, valeu-se da justificativa de que os “índios” estavam “civilizados”, não precisavam mais de catequese e em muitos casos viviam dispersos, fora dos aldeamentos, indistintos do resto da população. A partir daí, do ponto de vista legal, essas terras passaram a ser consideradas públicas e os “índios”, oficialmente, deixaram de existir. Luiz Sávio de Almeida (2013, p. 215) resumiu essa operação relativa ao Aldeamento de Urucu com as seguintes palavras: “Liquidar o Urucu acabava com o índio do Urucu”. Isso pode ser estendido para o resto dos aldeamentos da Província. Também a extinção do Aldeamento de Palmeira significou, pelo menos na perspectiva oficial, o apagamento da presença indígena naquela localidade.

A categoria “índio” sofria um nítido manejo ao ritmo dos interesses das autoridades locais (Silva Júnior, 2015). Em termos práticos, ser “índio” e viver nos “aldeamentos correspondia a ser transformado em mão de obra controlada pelo Estado e utilizada nas diversas obras públicas realizadas sobretudo em Maceió, capital da Província” (Silva Júnior, 2015, p. 11). Tanto que um dos argumentos utilizados para demonstrar o estado de “civilização” a que teriam “chegado” foram os trabalhos realizados, fora ou dentro dos aldeamentos, sem a arbitragem da Diretoria Geral dos Índios.

1.1.2 Acumulação

A expropriação territorial e o uso da força de trabalho indígena são presenças antigas na história do País, podendo ser visualizados desde os momentos iniciais da colonização. Iniciada antes da chegada de africanos escravizados, a escravidão indígena foi aqui crucial para

¹⁷ Apenas no Aldeamento de Colégio (ou Porto Real) haveria, além dos “Cariris”, “Coropotós” e “Acunans”, e somente o Aldeamento de Limoeiro teria título de sesmaria.

¹⁸ “O presidente da Província autorizado pelo Aviso do Ministerio dos Negocios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas, datado de 17 de junho ultimo, sob o nº 3, declara extintos todos os aldeamentos de índios existentes nesta mesma Província, ficando incorporadas as terras de domínio publico as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos” (Antunes, 1984, p. 125, *sic*).

produção de riquezas e combinou genocídio, expulsão da terra e trabalho compulsório (Pacheco de Oliveira, 2016a, p. 16-17). As chamadas “formas primitivas de acumulação” (ver Marx, 1996) nunca foram abandonadas no processo de construção do Brasil, permitindo aos colonizadores a apropriação contínua dos recursos mais elementares das coletividades indígenas. Era como se tais recursos dos “sertões” e das “fronteiras” estivessem o tempo todo disponíveis para os metropolitanos, sendo sempre pensados como “livres” e “não utilizados”, sujeitos à apropriação quando se considerasse pertinente. Os viventes dessas regiões, tomados como Outros, estranhos à “sociedade”, passavam “à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas” (Pacheco de Oliveira, 2016a, p. 18).

Com efeito, para o território alagoano, Almeida (2018, p. 106-107) observou que “o aparecimento de área para o açúcar teria de corresponder a uma luta contra os índios”, a cujo modo de vida a *plantation* se opunha de forma decisiva¹⁹. Nesse movimento, os indígenas eram levados para a produção e utilizados como mão de obra, dizimados ou inseridos nos aldeamentos instituídos no decorrer do tempo.

A partir do século XVII, esses grupos deixaram de ser a mão de obra básica das *plantations* açucareiras e integraram um mercado de trabalho paralelo, igualmente fundamental para o prosseguimento das dinâmicas socioeconômicas que vigoravam (Pacheco de Oliveira, 2016a, p. 23). Com relação a Alagoas, é possível observar o recurso à mão de obra indígena para o serviço militar e para obras públicas desde pelo menos a primeira metade do século XIX.

Há registros do recrutamento possivelmente forçado de indígenas para compor tropas militares, inclusive do Aldeamento de Palmeira, que combateriam a Insurreição Pernambucana em 1817²⁰ (Dantas, 2015, p. 15) e a Guerra da Independência, em 1822 e 1823 (ver Antunes, 1984, p. 127-135). Já a regulamentação do uso da força de trabalho indígena nas obras públicas, ocorreria em 1836. Na prescrição, para cada dez indígenas seriam oferecidos uma palhoça como moradia, o salário de 480 réis e uma garrafa de aguardente. A alimentação dos trabalhadores (carne fresca e farinha) deveria ser descontada do pagamento. Mas, a própria documentação oficial sugere que isso não demorou a ser descumprido. Amaro Leite da Silva (2011) aponta que em 1840 se pode observar que serviço em obras públicas e trabalho compulsório se tornaram sinônimos. Ao menos é o que demonstra um ofício desse mesmo ano em que o Diretor

¹⁹ Ver a instigante leitura que o autor desenvolve sobre o açúcar e a destruição do Outro com relação ao extermínio dos Caetés (Almeida, 2018).

²⁰ Ano em que Alagoas deixaria de ser apenas a parte sul da Capitania de Pernambuco, torna-se Capitania e, partir de 1821, Província das Alagoas.

do Aldeamento de Palmeira, Manoel Pereira Camelo, em resposta à demanda do governo provincial por trabalhadores para as obras do Canal da Ponta Grossa, em Maceió, descreve a resistência dos indígenas em prestar os serviços: “Os índios palmeirenses se esquivaram porque nas experiências anteriores quando foram trabalhar na abertura do canal do Rio São Miguel foram maltratados e não lhes pagaram o seu jornal” (Leite da Silva, 2011, p. 15).

Com o estabelecimento da Direção Geral dos Índios, isso fica ainda mais claro. Ela foi criada na Província das Alagoas em 1845, através do Regulamento das Missões, e extinta em 1872, quando as autoridades locais concluíram que, em decorrência da destituição das aldeias, seus serviços eram desnecessários. Como Aldemir da Silva Júnior (2011; 2015) destacou, um dos principais objetivos dos aldeamentos, sob gestão desse órgão, era transformar os indígenas em “trabalhadores tutelados”. No período em que esteve em atuação, eles foram recorrentemente recrutados e inseridos num regime de trabalho compulsório indispensável para o desenvolvimento local. Com a cumplicidade do governo da Província, através de arregimentações arbitrárias exercidas pelas autoridades policiais locais, os diretores os levavam para realizar trabalhos não assalariados, sobretudo em obras públicas, mas também em particulares em fazendas e engenhos de cana-de-açúcar.

Os trabalhos para particulares, como o autor prossegue, costumavam contar com negociações entre indígenas e contratantes, com ou sem uma figura que intermediava a prestação de serviços. Mas o trabalho em obras públicas era notoriamente compulsório, pois compelia os indígenas “a uma relação de trabalho na qual a parte *contratada* desconhecia ou não estava de acordo com os termos do *contrato*, mas, ainda assim, era levada à sua realização” (Silva Júnior, 2015, p. 128, grifos do autor). Como exemplo se pode retornar ao caso da abertura do canal da Ponta Grossa, que contou com trabalhadores indígenas de diversos aldeamentos, antes e durante a existência da Direção Geral dos Índios²¹. Mesmo com a relutância dos aldeados, ainda em 1840, o diretor do Aldeamento de Palmeira conseguiu enviar “um grupo, para o serviço, de 16 índios liderados pelo índio capitão mor José Manoel” (Silva Júnior, 2011, p. 114). Mesmo que tenha ocorrido cinco anos antes de ser criada a Direção, esse caso é expressivo ao revelar uma modalidade de relacionamento com os indígenas que não sofreu mudanças significativas quando o órgão passou a existir legalmente. Pelo contrário, esse caso aponta justamente para o uso continuado da força de trabalho desses grupos nos empreendimentos provinciais.

²¹ Para aprofundar esse ponto, ver Silva Júnior (2015, p. 142-148).

Os diretores de “índios” costumavam ser também senhores de engenho. Com frequência, além de recrutá-los para diversas atividades, arrendavam parte das terras das aldeias. Obrigados a conviver com acirradas disputadas entre autoridades locais interessadas no uso de suas terras e na força de trabalho, os indígenas chegaram a ser coagidos e alistados para servir à Guarda Nacional e ao próprio Diretor Geral dos Índios em suas propriedades.

Apesar de tudo, Silva Júnior acrescenta que em certa medida eles conseguiam burlar essas imposições e buscavam possibilidades de trabalho fora dos aldeamentos, negociando a prestação de serviços com particulares. Dentro dos próprios aldeamentos conseguiam desenvolver estratégias e praticar modalidades autônomas de produção. Em alguns casos, para fugir do trabalho compulsório, abandonavam as aldeias definitivamente. Mas para “o Estado, qualquer comportamento dos indígenas que não correspondesse à condição de ‘índio’ – trabalhador tutelado –, como por exemplo, o desaldear, borraria a tênue linha que os distinguia dos trabalhadores rurais” (Silva Júnior, 2015, p. 162).

Para os variados grupos que operavam a máquina estatal, os indígenas poderiam ser concebidos como passíveis de administração apenas em estado de permanente vigilância e controle, servindo aos interesses e expectativas coloniais, como a apropriação da terra e a obtenção de mão de obra (Pacheco de Oliveira, 2016a, p. 19). O primeiro sinal de dissonância em relação a isso poderia ser admitido como razão suficiente para justificar o apagamento de tal desenho. É assim que a Província, em vista da realização de trabalhos não geridos pela Direção Geral dos Índios, encarregou-se logo de “desindianizar” os “índios” para legitimar a extinção de seus aldeamentos, e com isso, como quem possui entre os dedos uma borracha, apaga-los da folha provincial.

Tutela e extermínio, como Pacheco de Oliveira (2016a) tem demonstrado, são duas operações constitutivas da ação colonial, aplicadas de maneira alternada e solidária no processo de formação nacional brasileiro. Se numa direção, a criação do Aldeamento de Palmeira instaurou a primeira experiência desses indígenas com a tutela; em outra direção, extingui-lo, ainda que já no período Imperial, aproxima-se muito de uma tentativa de extermínio, também uma face da colonização.

Em outras palavras, a fundação do Aldeamento de Palmeira no fim do século XVIII operou como “territorialização”, isto é, “uma intervenção da esfera política que associa, de forma prescritiva e insofismável, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (Pacheco de Oliveira, 2016c, p. 204-205). Com isso, ao reunir variados coletivos étnicos num território (de)limitado e sob a tutela, permitiu-se que o restante das terras habitadas

pelos indígenas fosse incorporado às fazendas de gado (posteriormente de policultura), que eram nesse momento os principais empreendimentos que se expandiam sobre a região. Produziram-se, dessa forma, as condições necessárias para o próprio nascimento do que veio a ser o município de Palmeira dos Índios. O que também propiciou o uso da força de trabalho indígena reunida na aldeia, compelida ao trabalho militar; nas obras públicas e; de forma não compulsória (ao menos aparentemente), nas circunvizinhanças do aldeamento, a serviço de particulares, cujos negócios também recorreram a essa mão de obra para prosperar.

Por outro lado, gostaria de os convidar a pensar a criação e a extinção do Aldeamento de Palmeira como um processo de “acumulação primitiva”. Essa noção, em Marx, refere-se a um fenômeno inicial e a um contexto histórico específico, precisamente o florescimento do capitalismo e a queda do feudalismo no século XVI. É, nos seus termos, “nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (Marx, 1996, p. 340). Nessa compreensão, supõe-se que a partir daí a economia capitalista passou a operar baseada em regras estritamente capitalistas, como a mais-valia, sem recorrer a outras modalidades de produção e acumulação. Mas, como Claude Meillassoux (1989) refletiu, isso não explica o processo de crescimento e expansão do capital através da incorporação contínua de novas terras e populações sob efeito do imperialismo e da colonização. Devemos, portanto, pensar a “acumulação primitiva” não como um fenômeno “inicial y transitorio sino como *inherente* al proceso de desarrollo del modo de producción capitalista” (Meillassoux, 1989, p. 150).

Sob esse olhar, a extinção do Aldeamento de Palmeira possibilitou, finalmente, a ampliação do nascente município de Palmeira dos Índios, que se apossou do restante das terras destinadas aos indígenas. De forma simultânea, gerou uma massa de trabalhadores pobres, englobados agora na noção genérica de trabalhador rural que, mais uma vez, se constituiria como mão de obra fundamental para o desenvolvimento socioeconômico da região (não apenas dela, já que os oito aldeamentos que existiam na Província foram extintos). A partir desse momento, muitos indígenas seriam inseridos no “sistema de morada”²², trabalhando sobretudo em fazendas. Condenados por não apresentarem as “diferenças” que lhes eram requeridas, tornaram-se, como tantos Outros, deserdados da terra, mas não deixaram de se constituir como peças capitais para a construção do agreste alagoano.

²² Sobre o “sistema de morada” ver o trabalho de Moacir Palmeira (2009 [1977]) e, para o caso alagoano, de Beatriz Heredia (1988).

As especificidades da formação social brasileira, como Pacheco de Oliveira (2016a, p. 24-25) sugere, não se exaurem no binômio trabalho escravo e trabalho livre. É preciso tomar o trabalho compulsório como importante chave de leitura para entender instituições como as discutidas aqui, em geral consideradas não capitalistas por destoarem do capitalismo europeu renascentista. Com base nesse ponto de vista, parece-me de suma importância uma releitura do próprio “sistema de morada”, de maneira a incluir nele a presença da força de trabalho indígena, que após o referido processo de expropriação passou a estar ainda mais inserida dentro dessa dinâmica. Do contrário, permaneceremos elaborando interpretações do passado que reiteram preconceitos e argumentos coloniais, como aqueles mobilizados pela Província das Alagoas que, ao afirmar que os indígenas não se distinguem dos demais trabalhadores rurais, legitimaram a tomada de seus territórios.

1.1.3 Memória

Nessa direção, antes de finalizar este item, é importante discutir um último ponto. De acordo com Pacheco de Oliveira (2016a, p. 24): “Um grande *bias* da historiografia brasileira é não reconhecer jamais os indígenas como trabalhadores e produtores de valores e riquezas, raciocinando sempre como se eles estivessem à margem da economia”. Quero chamar a atenção para as implicações desse viés em duas escalas: a municipal e a estadual.

Para notar as consequências desse horizonte interpretativo em relação ao município, basta observar os escritos de intelectuais de Palmeira dos Índios (Barros, 1969; Torres, 1984). Nestes trabalhos, que se pretendem historiográficos, os indígenas costumam ser evocados ou assinalados como assunto de reflexão apenas quando se trata de discutir a fundação e momentos iniciais do lugar. Sempre remetidos ao passado, são também rapidamente deixados lá, jamais pensados como indispensáveis para a construção da localidade, que largamente se serviu de suas terras e seus trabalhos. Essa é uma percepção que tem longa data.

Desde o século XIX, como se lê no documento “História da Palmeira”, os indígenas do Aldeamento de Palmeira dos Índios foram tidos como, no máximo, coadjuvantes. Nesse relato, o Vigário José Maia Mello expressa que “Do ano de 1773 a 1780, foi feita Capela ou Igreja do Senhor Bom Jesus da Boa Morte por Frei Domingos de São José, *com a coadjuvação dos Índios*” (Antunes, 1973, p. 46, grifos meus). Tendo em vista o que se discutiu até aqui, é muito difícil imaginar que ocorreu conforme recorda essa imagem. Isto é, que apenas de forma menor, os indígenas passaram a compor a história de Palmeira dos Índios – embora seja justamente

como “menores” que eles costumam ser enquadrados pelo horizonte ideológico tutelar. Mas essa narrativa permanece a ecoar e a receber atualizações, veiculadas por múltiplas vias.

O jurista e jornalista Ivan Barros, por exemplo, em “Palmeira dos Índios: terra e gente” (1969), enaltecendo a atuação de Frei Domingos de José, que teria apresentado aos indígenas o “verdadeiro Deus”, escreve que eles, “mesmo ignorantes, se propuseram a *ajudar o franciscano* a construir uma nova capela, que receberia a denominação de Bom Jesus da Boa Morte” (p. 16, grifos meus).

O mesmo se repete na “lenda” de fundação do município, sobre o amor de um casal indígena, Tilixi e Tixiliá, escrita por Luiz Torres²³. O Frei aparece então como “um forasteiro que”, nas próprias compreensões indígenas, “tornaria os Xucuru num grande povo e faria do aldeamento a concretização da grandeza sonhada pelos antepassados” (Torres, 1971 apud Peixoto, 2013, p. 131). A morte heroica dos indígenas, tema marcante no indianismo no século XIX, ocupa grande espaço nesse texto. Foi após o falecimento do casal, consequência de um amor inaceitável pelas regras matrimoniais do grupo, mas pelo qual Tilixi e Tixiliá ousaram lutar, que ao lado de onde seus corpos repousavam sem vida, teria nascido uma palmeira que emprestou o nome ao município. O efeito narrativo é o de supor que a *morte* do casal indígena foi sucedida pelo *nascimento de Palmeira dos Índios*, tendo como “material usado na sua construção [...] o amor heroico de dois jovens” (p. 133). Aparentemente os indígenas deixaram como legado apenas o amor. Mas até isso é logo subvertido, já que a morte de Tilixi e Tixiliá não resulta da colonização ou exploração sofridas ao longo do tempo, mas de um castigo “cruel e desumano” (p. 132) que os próprios indígenas impingiram aos amantes. Eles aparecem, assim, como os responsáveis pela própria desgraça. Frei Domingos de São José, ao contrário, sempre retratado como bondoso, chegou até a apelar em defesa dos jovens, mas a “lei e o ciúmes do chefe estavam irredutíveis” (p. 133).

Há poucos anos, esse mito de criação do município foi atualizado e adaptado para o público infantil por Isvânia Marques, atual secretária de cultura de Palmeira dos Índios, com o título “Tilixi e Tixiliá: um novo recontar”. Em suas próprias palavras, o objetivo da iniciativa é “reverenciar a minha cidade natal [...] e também seu autor” (Silva, I. 2015, p. 7). Refletir sobre a questão indígena não é, ao que parece, um dos seus propósitos. Mas o livro, como as produções de Barros e Torres, fornece um modo de pensar a respeito dos indígenas que vivem ali. Na adaptação, o Frei é mais uma vez apresentado como “um missionário que, segundo a

²³ A “lenda”, como é denominada por seu próprio autor, foi publicada em Peixoto (2013, p. 130-133). Para mais sobre Luiz Torres, ver Martins (1993), Peixoto (2013) e Chaves (2014).

crença indígena, concretizava a profecia da tribo, pois esta já anunciara sua chegada, como também dizia que ele seria o responsável pelo desenvolvimento daquela aldeia” (p. 18). Uma vez que esses intelectuais consideram o Aldeamento de Palmeira como o elemento fundante da história local, Frei Domingos de São José passa, desse modo, a ser louvado como o responsável por lançar as bases do que se tornou Palmeira dos Índios. Os indígenas, desempenhando sempre um papel secundário, estariam presentes apenas antes ou nos primeiros momentos, mas definitivamente ausentes da história do município.

Em março de 2019 na Academia Palmeirense de Letras, Ciências e Artes (APALCA), ocorreu uma reunião promovida pela Secretaria de Cultura para discutir as atividades que seriam realizadas no mês seguinte em comemoração ao dia do índio. Numa fala, com muito orgulho, Isvânia Marques mencionou a adaptação que fez da narrativa de Luiz Torres e completou que parte das escolas de Palmeira dos Índios havia adotado seu livro como paradidático. É dessa e de outras formas que uma narrativa é difundida entre os palmeirenses desde muito cedo e se transmite, no espaço escolar, certa maneira de refletir sobre a presença indígena no lugar. A secretária de cultura ainda engrandeceu Graciliano Ramos, que embora seja natural de Quebrangulo (AL), um município vizinho, é outra figura que se sobressai na história municipal, sendo constantemente divulgado pelas ações da prefeitura como um dos maiores expoentes dessa terra em que, por um tempo, foi prefeito. No entanto, Isvânia Marques demonstrava saber muito pouco ou quase nada sobre os Xukuru-Kariri. Na sua fala, eles soavam como algo residual e folclórico que, no limite, poderia ter contribuído para compor aspectos da “cultura” local.

Após a fala da secretária, Selmo, cacique da Aldeia Coité, fez um comentário altamente crítico a ela e a um grupo de indígenas que também estava na reunião. Criticou o fato de muitos *parentes* irem em tais atividades organizadas pela prefeitura dançar o Toré e, em troca, “ganhar lanches”, quando o que realmente precisariam é do comprometimento da prefeitura com sua causa política, isto é, a *luta* pela terra e por projetos que os impactem de forma efetiva e positiva. Em seguida, disse que ficaria muito feliz se um dia ouvisse a secretária falar e conhecer tão bem a história de seu *povo*, como quando se reporta a Graciliano Ramos. Quando a reunião já havia acabado, os presentes conversávamos sobre assuntos variados e Isvânia Marques inclusive me presenteou com o referido livro, Selmo mais uma vez provocou a secretária. Ele também havia ganhado um exemplar e, tomando-o em mãos e o colocando na altura de seu rosto, perguntou a ela se se parecia com as figuras estereotipadas dos personagens Tilixi e Tixiliá, que estampavam a capa do livro.

Como fica evidente, a forma como os indígenas são representados por esses intelectuais e agentes públicos destoa bastante da imagem que algumas lideranças Xukuru-Kariri querem, atualmente, como retrato do passado do grupo. A forma como são tratados também difere bastante do relacionamento que buscam manter com a gestão municipal. Esse episódio apresenta contornos das atuais disputas entre indígenas e setores não indígenas (compostos por intelectuais locais e outros agentes ligados à gestão da prefeitura municipal) em torno da memória de Palmeira dos Índios e de como os Xukuru-Kariri são nela retratados²⁴, apesar de suas reivindicações.

Na escala estadual se observa uma dinâmica similar. Em “Formação Histórica de Alagoas”, de Cícero Pérciles de Carvalho (2015) – obra com ênfase na história econômica, escrita originalmente na década de 1980, recentemente revista e ampliada, uma das primeiras a que recorrem estudantes, pesquisadores e demais interessados na história de Alagoas pelo caráter introdutório e generalista – quase não é mencionado o uso da mão de obra indígena nos engenhos ou nas fazendas. O autor expressa que os “povos indígenas viviam em comunidades nas quais a organização social e a respectiva divisão do trabalho eram incompatíveis com a necessidade de mão de obra servil para atividades permanentes na produção mercantil de açúcar” (Carvalho, 2015, p. 42), como se isto, uma diferente modalidade de organização social, fosse suficiente para não serem incluídos na marcha colonial e coagidos ao trabalho. “O índio”, o autor continua, “não se adaptava ao trabalho rotineiro e disciplinado nos engenhos de açúcar” (p. 43). Influenciado pela ultrapassada teoria da aculturação, mas ainda amplamente difundida no senso comum, conclui:

Afastados da área açucareira, os indígenas encontraram na atividade pastoril uma forma de trabalho, amplamente utilizada no sistema de produção baseado nos currais de gado, longe da presença do proprietário, sem a vigilância contínua e direta existente no engenho de açúcar, formando assim o sertanejo ou vaqueiro de traços mestiços, caboclos (Carvalho, 2015, p. 45).

²⁴ No Projeto Político Pedagógico da escola da Aldeia Fazenda Canto, por exemplo, a seguinte narrativa é apresentada acerca de Frei Domingos de São José: “Para permanecer avançando cada vez mais nas terras dos índios, Frei Domingos de São José, de maneira ardilosa, fazia aparecer e desaparecer em lugares diferentes a imagem de Nossa Senhora do Amparo, convencendo os índios que era um sinal sagrado. Por isso, a santa não estava satisfeita e precisava de um lugar para se instalar. Então, desloca a imagem da futura padroeira, ou seja, da Serra da Jiboia, lugar mais íngreme e de difícil acesso, para serra abaixo, terras mais planas onde hoje fica o centro da cidade de Palmeira dos Índios, essa manobra fez com que os índios perdessem o controle ainda mais de suas terras e se multiplicou a invasão e fixação permanente de brancos, construindo, gradualmente a população não índia do município” (2016, p. 13-14). Sobre essas disputas pela memória em Palmeira dos Índios, ver o trabalho de Peixoto (2013) relativo ao contraste entre como é construída uma imagem dos indígenas nos acervos fotográficos de Luiz Torres e do indígena Lenoir Tibiriça, e o de Chaves (2014), a respeito do Museu Xucurus de História, Arte e Costumes, fundado por Luiz Torres e mantido pela Prefeitura Municipal.

Adiante, escreve que, durante a existência da Direção Geral dos Índios, indígenas foram mobilizados para servir em tropas militares e em obras públicas, mas se trataria, nesse segundo caso, de trabalho assalariado (Carvalho, 2015, p. 46), o que como vimos acima não ocorreu bem assim. É evidente que uma obra desse mote exige certo esquematismo e, para lograr êxito, grande dose de simplificação, mas o efeito que provoca com relação às coletividades indígenas é o de deixá-las, para usar os termos do próprio autor, “afastadas da área açucareira”, bem como das fazendas que – diferentemente da zona da mata e do litoral, onde predominou a produção canavieira – marcaram o agreste e o sertão alagoanos. O efeito é o de deixá-las mais uma vez afastadas da economia e, finalmente, da história. Só quando se trata de discutir o mais remoto, os indígenas ganham destaque. Quando reaparecem é para formar o “sertanejo”, o “vaqueiro de traços mestiços” ou os “caboclos”, entendidos geralmente como tipos intermediários entre primitividade e civilidade, mas nunca como produtores da história do estado.

Isso não se altera muito nos debates que têm se proliferado nos últimos anos em torno de uma suposta “identidade cultural alagoana” (ou “alagoanidade”). Tais ações envolvem intelectuais, agentes culturais e agentes públicos e se desenham, possivelmente, desde 1980. Em 2017 elas culminaram em celebrações na esfera pública, patrocinadas pelo governo do estado mediante a realização da comemoração do bicentenário da emancipação política de Alagoas. Adson Amorim argumenta que essas festas “cumpram um papel na transformação valorativa que as discussões sobre o *universo popular* e, sobretudo, o *afroalagoano* passaram a desfrutar na construção de imagens de grupo na contemporaneidade alagoana” (Amorim, A., 2019, p. 31, grifos do autor). A partir do trabalho desse autor, conclui-se que é a contribuição negra para a formação social do estado que se destaca nesses investimentos. Os indígenas continuam recebendo um papel menor e muito menos espaço nos repertórios oficiais, como se estivessem o tempo todo à margem do processo de constituição de Alagoas, inclusive no presente (ver Amorim, A., 2019, p. 55).

Ernest Renan (1997 [1882]) lembrava, no final século XIX, que a criação de uma nação é acompanhada pelo esquecimento daqueles eventos históricos carregados de violência, dos quais ela não poderia prescindir para se definir. No plano local, esse quadro não parece mudar significativamente. Em vez disso, vimos que as histórias municipais e estaduais promovem uma efetiva capilarização do esquecimento, como se fosse “irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (Benjamin, 2016, p. 11). Mas nossa tarefa, conforme acrescenta Walter

Benjamin, é justamente a de romper com a transmissão dessas representações que não reconhecem que a produção do presente se deve “não apenas ao esforço dos grandes gênios [...], mas também à escravidão anônima de seus contemporâneos” (p. 13). Assim, considero relevante ressaltar a necessidade de uma reescrita da história alagoana que leve em consideração a efetiva presença e participação indígenas²⁵. Ela não deverá se limitar, por inversão, ao ponto de vista dos “vencidos”, mas sim ser capaz de retirar a história destes do anonimato e de mostrar que sem a própria interdependência entre eles e os “grandes gênios”, instaurada a partir da violência colonial, a consecução do que hoje chamamos Alagoas não seria possível.

1.2 Pós-extinção do Aldeamento de Palmeira dos Índios: (des)continuidades

Permitam-me retornar à extinção dos aldeamentos. A partir de 1872, a população indígena que residia nesses territórios foi obrigada a abandoná-los. O governo provincial havia informado que após extingui-los realizaria um levantamento das áreas e de seus ocupantes para distribuição de lotes entre estes últimos, mas isso nunca aconteceu. De forma diversa, um relatório do ano seguinte demonstra que os indígenas continuaram a ter que disputar pelas terras com não indígenas, além de terem que esperar a chegada de um engenheiro para as medir (Silva Júnior, 2011, p. 119-120).

Em Palmeira dos Índios, especificamente, o que se observa é uma disparada do poder público e de potentados locais sobre as terras do aldeamento. Em 1874, em resposta a ao ofício circular do governo da Província, a Câmara de Vereadores alega não ter patrimônio de terras de sesmaria, doado pelo governo ou por particulares. Mas informa a existência de “meia légua de terras devolutas que pertencera a extinta aldeia de índios da Vila” que, se lhe fosse ofertada, contribuiria para a “prosperidade” do lugar (Antunes, 1973, p. 53).

No mesmo ano, outro documento expressa que o então vereador Manuel Marques de Oliveira se apossou “sem permissão de ninguém [...] das melhores terras do extinto aldeamento” e nelas construiu um açude e expandia “cada vez mais a barreira de estacas e arame farpado a delimitar indevidamente sua posse”. De acordo com Julião Gomes Correia, identificado como um dos denunciante: “Quem tinha roça ficou de longe sem poder acudir, a ver a lavoura desaparecer”. A Câmara declarou não ter competência para solucionar o problema, recomendou

²⁵ E para tal tarefa os recentes trabalhos de Mariana Dantas (2015) e Aldemir Barros da Silva Júnior (2015) constituem importante contribuição.

aos interessados que apelassem à autoridade judiciária e enviou uma cópia do requerimento ao governo provincial, responsável pelas terras públicas (Antunes, 1973, p. 53-54).

A própria Província manifestou interesse por esses bens e em 1878 solicitou à Câmara todos os documentos existentes em seu arquivo referentes ao Aldeamento de Palmeira. Através de um ofício, lido numa reunião entre os vereadores apenas no ano seguinte, o governo provincial buscava “esclarecimentos” sobre as terras, as edificações e quaisquer outros objetos de valor que existissem e pudessem “ser arrecadados e devolvidos à Fazenda Nacional” (Antunes, 1973, p. 54).

Em 1890, a Câmara requereu ao “Governador” que a representasse junto ao “Governo Federal” em relação aos aforamentos e arrendamentos dos “terrenos da extinta Colônia de Índios”. Isso havia sido autorizado pela Lei 3.348 de 20 de outubro de 1887, porém suspenso por um Aviso de 1888 do Ministério da Fazenda (Antunes, 1973, p. 54). Foi somente depois da elevação de Palmeira dos Índios de Vila à Cidade, em 1889, que, com base numa lei de 1892, o poder público voltou a cobrar foro sobre as terras da aldeia. Por fim, em 1894, o Governador Gabino Besouro deu ao município o direito de arrecadar impostos sobre a área (Martins, 1993, p. 30).

Como o leitor já deve ter depreendido, a prometida distribuição de lotes entre os indígenas nunca foi efetivada. Longe disso, a partir de 1872, o governo provincial adotou um silêncio oficial no que dizia respeito à existência desses grupos; o que chega a dificultar a reflexão sobre a questão indígena em Alagoas no período que sucedeu a extinção dos aldeamentos. Nesse sentido, até mais ou menos meados do século XX, o pesquisador encontrará uma notável escassez de fontes oficiais.

Essas medidas políticas, respaldadas pela Lei de Terras de 1850, viabilizaram a progressiva tomada do Aldeamento de Palmeira por não indígenas e forçaram seus habitantes a experienciarem um processo de dispersão. Sem recursos, os indígenas não conseguiam comprar ou arrendar parcelas de terra. Poucos puderam reunir as condições necessárias para permanecer em pequenas áreas inclusas no aldeamento ou próximas a ele. A maior parte abandonou a aldeia. Daí em diante passaram a viver da venda de sua força de trabalho em fazendas e engenhos de cana-de-açúcar²⁶ ou deslocaram-se para outros lugares.

Em trabalho de campo realizado no final da década de 1980, Siloé Amorim registrou um relato que Maria Jacobina (uma das suas interlocutoras, na época com 89 anos) disse ter

²⁶ Amorim (1996, p. 106-107) menciona os trabalhos nos engenhos, mas não encontrei dados substantivos relativos aos indígenas no agreste alagoano, nesse período posterior à extinção dos aldeamentos, que permitam refletir em que medida e como esses serviços se davam.

ouvido de José Francelino (1839-1940), identificado na memória social dos Xukuru-Kariri como uma das primeiras figuras que lutaram pelo reconhecimento do grupo²⁷. De acordo com ela, Francelino lhe contava que depois de 1872 era necessário pagar “direito” para permanecer nas terras da aldeia. Os “que no pagaban se iban y aquellos que no podían pagar, se quedaron depedientes de algunos propietarios de la tierra y cuando el propietario se moría, el indio podía quedarse con la tierra pagando derecho de uso o podía irse”. Maria Jacobina acrescenta que “con la extinción, los indígenas de Palmeira huyeran uno para cada lado, por miedo y por no entender las leyes, y porque eran perseguidos” (Amorim, 1996, p. 107).

Desse modo, dispersos, passaram a dispor de diferentes condições de vida. Pequena parte permaneceu nos espaços do antigo aldeamento, em geral mantendo posse sobre minúsculos pedaços de terra nas serras em volta da cidade, enquanto outros moravam nas periferias de Palmeira dos Índios e em fazendas como “moradores”. Diferente destes que de algum modo se mantiveram próximos ou em áreas compreendidas pelo próprio lugar, há casos de indígenas que viajaram para o Sudeste e para outros municípios alagoanos²⁸, buscando melhores possibilidades para existir (Silva Júnior, 2013, p. 61-62).

Uma das famílias que viviam nas periferias de Palmeira era a de Dona Marlene Santana (77 anos)²⁹. Sua família, como expôs, estabeleceu-se na “Rua da Lagoa”³⁰. Em 1950, ela e seus familiares viajaram para trabalhar em São Paulo e retornaram cinco anos depois para a recém-criada Aldeia Fazenda Canto, onde estava Joaquim Santana, seu avô, desde 1952. Ele que não havia acompanhado os familiares na viagem, permaneceu em Palmeira dos Índios, na Serra do Goití, e participou das mobilizações em prol da conquista territorial, intensificadas desde a década de 1940. A permanência de Joaquim operou como um suporte para a família, que posteriormente, com base nessa referência, conseguiria se reagregar. Apesar de nessa situação tal dinâmica concernir a um grupo familiar, veremos a seguir que ela apresenta similitudes com o que se desenrolou, numa escala mais ampla, entre as distintas famílias que compuseram a referida aldeia.

Com relação aos indígenas que trabalhavam nas fazendas, Silva Júnior afirmou que é possível alcançar aspectos de como viviam a partir de depoimentos de seus filhos e netos, que

²⁷ Cássio Júnio Ferreira da Silva, indígena Xukuru-Kariri, escreveu uma biografia de José Francelino, que pode ser consultada em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-jose-francelino-xukuru-kariri/>>.

²⁸ Assim ocorreu com as três famílias extensas que atualmente vivem em Taquarana (AL) (ver Silva, 2017).

²⁹ Dona Marlene é uma das lideranças da família Santana-Celestino, cuja trajetória será aprofundada no Capítulo 3.

³⁰ Trata-se possivelmente das imediações de uma lagoa que existe em Palmeira dos Índios, próxima ao Colégio Estadual Humberto Mendes. Alguns interlocutores a apontaram como a “Lagoa dos Caboclos”, um lugar onde nesse período residiam famílias indígenas.

atualmente residem nas aldeias Xukuru-Kariri. Um desses relatos é o de Antônio Ricardo (hoje cacique da Aldeia Fazenda Canto):

(...) e nós fiquemos sofrendo lá nos pés da serra um ano na fazenda outro ano em outra, né, seca, fome. Porque nós chegava naqueles fazendeiros e eles não liberavam terra pra ninguém trabalhar. Só liberava só o cativo de dois dias por semana de condução³¹, né. Aí a gente ficava ali sofrido, vivendo aculá (Silva Júnior, 2013, p. 65).

(...) Nossa família foi gerada, eu posso dizer que foi gerada em frente à Serra do Belém. (...) Era Canudos e hoje é Belém. (...) É aqui perto da serra, do outro lado da serra. Aí nossa família foi gerada ali e criada ali com os Ferreira. (...) Os Ferreira ali do Caruá, o pé da serra em cima, aqui até a Passagem do Vigário. (...) A gente vivia assim: trabalhava bem cedo, comia de noite. O que tava trabalhando o patrão confiava, botava na mão e comia o dia todinho, e no outro dia ia novamente. Era assim. (...) Eram dois dias de condução e três pra ganhar. Era um sofrimento. (...) Era Vicente, padrinho Vicente [o “patrão”]. (...) Era meu padrinho de batismo, padrinho Vicente Ferreira. E os Ferreira tudinho, irmão dele tudo, era amigo de meu pai. Quando um não tinha serviço, o outro tinha, mas sempre assim. (...) Pra morar tinha que pagar dois dias de condução e três dias pra tomar a bolacha. (...)

Segundo Antônio Ricardo, sua família se submetia a esses trabalhos por causa da ausência da terra, que carecia para sobreviver. Os fazendeiros, com quem entretinham também relações de compadrio, como fica expresso, da sua parte não permitiam a plantação de roças que não seguissem o acordo instituído. As próprias moradias dos trabalhadores deveriam ser construídas somente com palha – talvez pelas vantagens que o material trazia aos proprietários, que além de ser de baixo custo, as tornava facilmente desmancháveis. Com isso, os “patrões” podiam impedir que eles reclamassem quaisquer direitos sobre as residências, inclusive com relação às despesas para construí-las, bem como que estabelecessem vínculos mais duradouros com as fazendas, das quais poderiam ser expulsos a qualquer momento. A partir do que ouviu dos *mais velhos*, Gecivaldo Ferreira (1958-2013)³² complementou que, nesse período, mesmo como mão de obra barata, eles permaneciam sendo perseguidos por aqueles que visavam a tomada das terras da aldeia e; jamais poderiam se dizer indígenas, pois se o fizessem, a demissão era imediata (Silva Júnior, 2013 p. 66). É bem provável que isso impulsionasse a necessidade dos deslocamentos e reduzisse uma dimensão, antes pública, da vida dessas famílias, isto é, reduzisse o fato de serem indígenas ao ambiente doméstico.

Conforme Alfredo Celestino – primeiro cacique Xukuru-Kariri, como será exposto no próximo item – nesse período, quando “os caboclos andavam pelo mundo que nem boiada

³¹ Isto é, o “patrão” permitia que o indígena trabalhasse apenas dois dias para a própria família.

³² Gecivaldo foi uma importante liderança Xukuru-Kariri. Ver a biografia escrita por seus filhos Gecinaldo e Rosângela em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-gecivaldo-xucuru-kariri/>>.

solta”, as famílias que viviam nas áreas serranas, ao redor de Palmeira, habitavam as Serras da Cafurna, do Capela e da Boa Vista (Antunes, 1973, p. 22 e 73). Como completou: “A gruta Cafurna no serrote do Goití foi o primeiro lugar de habitação dos índios” (Antunes, 1973, p. 75).

Durante meu trabalho de campo, diversos interlocutores apontaram tais serras como lugares que nunca estiveram sob o domínio não indígena. Seu José Martins destacou, com relação ao Capela (hoje Aldeia Capela) e ao Coité (atualmente Aldeia Coité, também localizada naquelas imediações), que esses “são lugares nativos dessa época, que é uma história muito fundamental desse tempo, que o povo desse local nunca vendeu, nunca saíram do canto, a família nunca deixou abandonado. Quando o mais velho morre, o mais novo fica e toma conta”.

Seu Ercílio (86 anos)³³ explicou, quando estive em sua casa na Aldeia Fazenda Canto, que é membro da família Félix, uma das “mais *antigas*” dali. Sua família morava em Bom Conselho (PE) e se mudou para a aldeia em 1968. Mas, como ressaltou, antes de tudo isso, seu pai José Félix da Silva (também conhecido como Zé Cabôco) costumava ir a Palmeira dos Índios participar de rituais realizados na Serra do Capela. Para ele, essa serra foi um dos poucos lugares que “nunca passou para as mãos dos brancos” ou “foi invadido por fazendeiros”; que significou a “segurança da aldeia dos Xukuru-Kariri”, “sustentou a aldeia de Palmeira”.

Dona Marlene fez um comentário semelhante. Segundo ela, antes da Fazenda Canto, eram comuns esses encontros para a prática de rituais e para a visitação entre diferentes famílias ou até mesmo entre membros de um mesmo grupo familiar que viviam apartados em vista das circunstâncias. A Serra do Capela e a Cafurna (no presente Aldeia Cafurna de Baixo) consistiam nos principais pontos onde se reuniam, embora com mais frequência na Serra do Capela, muitas vezes na casa do próprio Alfredo.

Em 1935 e 1937, Carlos Estevão de Oliveira realizou “*investigações etnográficas e arqueológicas [...] nos sertões de Pernambuco, Baía e Alagoas*” (Oliveira, C. E. de, 1942, p. 153, grifos do autor)³⁴. Ele esteve em Palmeira dos Índios em 1937. Como Alfredo Celestino descreveu, o pesquisador os procurou “no Sítio Capela e Serrote do Goití e falou com o nosso

³³ Conheci Seu Ercílio em fevereiro de 2017 através de Raquel. Certo dia, após o jantar, ela me convidou para irmos visitá-lo. De acordo com Raquel, ele era um dos *mais velhos* da aldeia, conhecia bastante a história do *povo* e, assim, ouvir seu “depoimento” seria de grande valia para a minha pesquisa.

³⁴ O material produzido nessas viagens foi apresentado em duas palestras em 1937. A primeira no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano e a segunda, uma versão resumida da primeira, no Museu Nacional (Oliveira, C. E. de, 1942, p. 153). O etnólogo buscava sensibilizar as pessoas para o “precário estado” dos “remanescentes indígenas” do Nordeste. Na segunda palestra, inclusive apelou enfaticamente ao SPI, ciente das relações mantidas entre a instituição que lhe recebia e Cândido Rondon (Arruti, 1995, p. 3).

chefe José Francelino, meu pai”³⁵ (Antunes, 1973, p. 75). Nas palavras de Carlos Estevão, esses “representantes dos ‘Chucurús’” viviam em “precaríssima situação”, até “as fontes em que se abasteciam água”, como contaram, “os ‘brancos’ lhes tomaram”. O que seria ainda pior se não contassem com a “valiosa proteção do Padre Francisco Macedo, Vigário de ‘Palmeira’”. Informado por uma evidente “etnologia das perdas”³⁶, afirmava que, de todas as coletividades que tinha visitado, eram “aqueles caboclos os que se apresentavam em melhor estado de pureza física. Naqueles ‘Chucurús’ ‘Caririzeiros’, como eles proclamam, os traços característicos da raça estão ainda muito bem conservados” (Oliveira, C. E. de, 1942, p. 174). E prossegue:

Agricultores, ainda hoje aquele que se mantém na posse de algum pedaço de terra, faz agricultura. Em um pequeno sítio pertencente ao ‘Chucurú’ José Celestino, vi, em cultura: mandioca, fumo, macaxeira, algodão, abóbora, feijão etc., afora as seguintes fruteiras por ele plantadas: manga, jaca, pinha, banana, caju, mamão, goiaba, araçá coité e catolé. Para remédios, José Celestino cultivava, também, pinhão, erva-cidreira, alfavaca, capim-santo, manjeriço, mastruço e mangirioba (Oliveira, C. E. de, 1942, p. 174).

No encontro com José Francelino, ele lhe disse que “‘quando os ‘Chucurús’ eram bravios e moravam no mato’, botavam os seus mortos dentro de grandes potes e enterravam estes nas grutas das serras”. O etnólogo chegou a ir com ele à Serra do Goití. Lá, como escreveu, “com pequena profundidade, descobrimos a parte superior de um pote” e, após retirá-lo por completo da terra, encontraram em seu interior “fragmentos de ossos humanos”³⁷ (Oliveira, C. E. de, 1942, p. 175).

Para Silva Júnior (2013, p. 64), a permanência dessas famílias nas serras contribuiu substantivamente para cristalizar a ideia da presença indígena na região. O autor complementa, de forma pertinente, que é muito provável ter sido “os índios possuidores de algum pedaço de terra que se organizaram para reivindicar o reconhecimento étnico” (2013, p. 69), o que de fato ocorreu. Contudo, dois aspectos da sua reflexão devem ser problematizados.

³⁵ A trajetória da família Celestino será recuperada no Capítulo 3. Por ora, é necessário destacar que Alfredo não era filho de José Francelino, mas de José Celestino. Chamá-lo de “pai” talvez fosse uma maneira de se referir a alguém de quem recebia apoio, com o qual mantinha um relacionamento estreito e se empenhava nas reivindicações do grupo, como veremos adiante.

³⁶ Numa tal etnologia “tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que se supõe que eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia” (Pacheco de Oliveira, 2016c, p. 195).

³⁷ Sobre essas urnas funerárias cerâmicas em Palmeira dos Índios, as igaçabas, ver o trabalho de Luana Teixeira (2011).

O primeiro se refere a como são definidas as trajetórias experienciadas pelas famílias nesse contexto pós-extinção do Aldeamento de Palmeira. Em suas palavras, “A *perambulação* das famílias indígenas neste período de invisibilidade oficial parece ser lugar comum em todos os depoimentos” (Silva Júnior, 2013, p. 90, grifos meus). Pode-se afirmar com segurança que a mobilidade é um fenômeno recorrente na história das coletividades indígenas no agreste alagoano. Isso se torna ainda mais explícito num cenário como esse, mas tratá-la como “perambulação” é algo perigoso e inapropriado por duas principais razões.

De um lado, por expressar a ideia de um deslocamento sem rumo, desorientado, reforçando uma imagem amplamente divulgada a respeito dos indígenas: a de que seriam “errantes”. Ao contrário, as próprias narrativas dos interlocutores de Silva Júnior demonstram as lógicas desses processos de mobilidade, como prefiro nomeá-los. Muitas vezes, como a família de Antônio Ricardo, motivados pela busca de terra e trabalho e pelas perseguições, como completou Gecivaldo Ferreira, perpetradas pelas autoridades locais, que intentavam se apossar das terras do antigo aldeamento (ver Silva Júnior, 2013, p. 65-66 e 90-91).

Com efeito, essas famílias estabeleceram uma “identificação ocupacional” associada ao aldeamento que serviu como referência para as mobilizações étnicas que viriam anos depois. Mas isso não resulta de uma (ou resultou numa) diferença sociocultural irreconciliável³⁸. O que também acaba sendo sugerido pelo termo “perambulação” e consiste no seu segundo problema. Ele anuncia, ainda que implicitamente, que as práticas territoriais indígenas só podem adquirir sentido nos espaços criados pela política colonial, como os aldeamentos. Tudo que se passa fora desses limites é logo taxado de “perambulação”. Todavia, estamos a todo momento, em decorrência da dinâmica da vida, ampliando nossos referenciais territoriais³⁹, com os indígenas não é diferente. O próprio trânsito por novos territórios pode ter permitido às famílias a incorporação de novas práticas territoriais e novos circuitos de mobilidade aos seus “estoques culturais familiares”. Disso não derivando, simultaneamente, o apagamento das memórias associadas ao aldeamento, em contínua reelaboração, uma vez que fundamentais para as posteriores reivindicações do grupo.

O segundo aspecto do trabalho de Silva Júnior que caberia tencionar é relativo à suposição de um uso estratégico, pelos indígenas, da “invisibilidade”. De acordo com o autor, o relato de José Francelino a Estevão de Oliveira aponta para um “redirecionamento na

³⁸ Como Elizabeth Tonkin destaca: “[...] When one considers that ‘ethnicity’ may as here indicate an occupational distinction, then we might find that particular boundaries and borders are evidence of occupational identification, rather than of any fixed or irreconcilable social or cultural difference [...]” (1994, p. 19).

³⁹ Nesse sentido, ver a crítica de Rogério Haesbaert (2011) às teorias da “desterritorialização”.

estratégia política” dessas famílias, que daí em diante passaram a se relacionar com figuras que colaboraram com as suas demandas. O que não está equivocado, como constataremos a seguir. O problema é que ele supõe, com essa indicação, que há uma continuidade do grupo étnico Xukuru-Kariri durante todo esse período: o “testemunho de José Francelino permite construir a idéia de *continuidade étnica, em momento de transição para a visibilidade* [...]. É possível comprovar a eficácia da *invisibilidade*, por ela ter possibilitado a *permanência da composição política com base em elementos étnicos*”. “Foram os remanescentes Xucuru-Kariri com seus aliados políticos que *rasgaram o véu que cobria o grupo étnico*” (2013, p. 58, grifos meus).

Presume-se, nesse sentido, que os Xukuru-Kariri, tal como os conhecemos hoje, existem desde o Aldeamento de Palmeira dos Índios. Depois desse aldeamento ter sido extinto, eles teriam somente ficado invisíveis, aguardando o momento mais oportuno para reaparecer. Como se a construção de uma fronteira étnica pudesse ser reduzida à “ressurgência” de algo que estava apenas entre parênteses durante o intervalo de tempo que equivale ao não reconhecimento oficial⁴⁰. Essa é uma hipótese muito difícil de ser demonstrada⁴¹. Pode partir de uma inquietação legítima, correspondendo a uma maneira de o pesquisador, diante da corrente negação das identidades indígenas, engajar-se e colaborar com os projetos políticos desses grupos. Mas, de toda forma, é ainda uma interpretação caudatária de um ideal de autenticidade (nesse caso via continuidade histórica), bem como de um essencialismo etnológico. Estes terminam por apagar a dimensão processual da construção das identidades étnicas, podendo vir a ter justamente o efeito contrário ao que se intencionou com a sua utilização.

⁴⁰ Estou parafraseando Amselle e M’Bokolo quando escrevem, em relação aos movimentos regionalistas na África nos anos 1970, que “essas evoluções contemporâneas não poderiam ser reduzidas a uma ‘ressurgência’ qualquer de um passado posto, por assim dizer, entre ‘parênteses’ pela colonização, esta desempenhando o papel de um ‘congelador social’ que teria sufocado, engessado e, ao mesmo tempo, preservado esse passado” (2017, p. 16).

⁴¹ Além do que foi discutido até aqui, gostaria de apresentar duas narrativas registradas por Clóvis Antunes. A primeira, na qual os interlocutores não estão identificados, expressa: “Uma família chucurus de Cimbres – Pesqueira – Pernambuco – assim contam os atuais indígenas palmeirenses – foragida, em tempos idos, pelo flagelo das secas do sertão, solicitou abrigo aos kariris de Palmeira e fixaram-se na entrada da Serra da Cafurna, onde, hoje, se encontra o bairro chamado ‘Chucurus’, cujo açude tem o mesmo nome. Quando os kariris desciam da Serra da Cafurna, da Serra da Boa Vista ou da Serra da Capela, iam visitar os chucurus, ou mesmo, pernoitavam em suas casas. E, assim, aos poucos, os chucurus tornaram-se influentes e hospitaleiros” (1973, p. 19). A segunda: “Miguel Celestino da Silva, considerado o atual ‘cacique, mestre-cantador do toré’, relata que ‘ouviu seus avós dizer que eles eram ‘wákoná ou inakáná’” (p. 20). Essas narrativas, que são interpretações indígenas da própria história e da composição do grupo étnico Xukuru-Kariri, direcionam-nos a uma complexidade e uma multiplicidade de etnônimos e coletividades que, ao que me parece, não conseguem ser contidas ou explicadas pela ideia de que o etnônimo Xukuru-Kariri (composto e tomado como um referente estável) e de que o grupo a que se refere corresponderam sempre ao mesmo ente ao longo do tempo. Em outras palavras, como diriam mais uma vez Amselle e M’Bokolo: “não se trata mais de utilizar um etnônimo qualquer sem definir anteriormente seu contexto de emprego, de forma que se assiste à substituição de um essencialismo etnológico por uma pragmática das sociedades” (2017, p. 17).

Em alguns momentos, o próprio autor se dirige a outro entendimento, apontando muito mais para um processo de reelaboração sociocultural, como observa: “a possibilidade de se receber assistência estatal inaugura novo momento, o que resulta na *reestruturação da organização política* que, a partir dali, iria *ao encontro da estrutura administrativa do Governo Federal*” (Silva Júnior, 2013 p. 69). Em outra parte do texto, escreve que depois de o aldeamento ser extinto, observaríamos “trajetórias familiares em busca pela sobrevivência física”, num momento em que “*não estava explicitada a idéia de grupo diferenciado*” (Silva Júnior, 2013, p. 90). Foi assim que os “passos particulares a cada família” convergiram posteriormente, “para a aldeia Fazenda Canto e se transformam em passos coletivos sob a etnia Xukuru-Kariri” (Silva Júnior, 2013, p. 91, grifos meus).

Mesmo que não se organizassem a partir de explícitas clivagens étnicas, essas famílias se visitavam recorrentemente, inclusive para a prática de rituais. Elas se mantiveram em contínua interação nas aludidas serras. Foi através desses grupos domésticos que a reprodução (que é sempre reelaboração) de um conjunto de conhecimentos e memórias, e a própria mobilização para a demarcação de um território étnico, tornaram-se possíveis.

Assim, se houve uma continuidade, ela parece ter sido muito mais familiar. Tal percepção me aproxima de alguns autores que têm ressaltado a importância das identidades e organizações domésticas como motores para as articulações sociais e culturais. Nessa perspectiva, a dissolução dos grupos étnicos no Nordeste no século XIX não significou, ao mesmo tempo, o desfazimento de “comunidades políticas locais” fundadas em relações de parentesco e no compartilhamento de experiências, cosmovisão e quadro moral de referência, os quais resultam da interação entre diferentes grupos domésticos habitantes de uma mesma região (Mura, F. e Silva, 2011, p. 112-113). Num contexto em que a fronteira étnica não representou o princípio organizativo mais salutar, como destaca Claudia Mura, é “fundamental realçar a importância das identidades familiares, que, diversamente das identidades étnicas, parecem ser menos frágeis em face das ações violentas e compulsórias do Estado” (2013, p. 42).

1.3 A Aldeia Fazenda Canto: segundo *processo de territorialização*

A conjuntura em vigor, após a extinção do Aldeamento de Palmeira, sofreu mudanças com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cuja atuação no Nordeste se processou de 1924 a

1967⁴². Nesse período, doze grupos buscaram ser reconhecidos a partir do estatuto legal de “índios” e ter acesso à demarcação territorial, a maioria em locais de antigos aldeamentos. José Maurício Arruti descreveu (1995, p. 25-26) que, apoiados em circuitos de relações, eles trocavam informações sobre a existência de “direitos” e os reivindicavam com o apoio de “figuras de mediação” (isto é, personalidades como padres, pesquisadores, políticos profissionais e outros grupos já assistidos pelo órgão indigenista). Após os Fulni-ô em Águas Belas (PE), primeiro grupo a obter o reconhecimento oficial na região, com suporte do Padre Alfredo Dâmaso, outras quatro coletividades vieram a ser também assistidas pelo SPI.

Dentre elas estavam os Xukuru-Kariri. Nesse caso, a eficácia dos referidos circuitos de cooperação pode ser notada em comentários feitos anos mais tarde por alguns indígenas. Cassimiro Aleixo, por exemplo, expressou que nessa época sua família “sabia de tudo”; da existência de um órgão (o SPI) cujos funcionários “andavam nas casas da gente até pra ver quantos índios tinham” (Silva Júnior, 2013, p. 91). Refletindo sobre o que se sucedeu aos Fulni-ô, Alfredo Celestino concluiu: “Assim como os índios de Águas Belas tem as suas terras e as readquiriram, tantos anos depois, assim também os índios de Palmeira tem o seu direito, porque a terra de Palmeira é dos índios” (Antunes, 1973, p. 22). Além do mais, segundo Silvia Martins (1993, p. 37), foi por meio dos vínculos com tais grupos – além dos Fulni-ô, os Kariri-Xocó e os Pankararu – que as famílias em Palmeira adotaram as práticas rituais associadas ao Toré e ao “Praiá”, empregadas pelo SPI como critério para se certificar se determinada coletividade poderia ou não ser considerada indígena e receber o reconhecimento oficial.

De igual modo, as relações tecidas com Carlos Estevão de Oliveira e Alfredo Dâmaso foram cruciais para que elas fossem reconhecidas e alcançassem a demarcação territorial. Conforme Martins, o Pajé Miguel Celestino (1924-1998)⁴³ apontava o primeiro como um “pesquisador de minerais”, do “começo da história” (remetendo-se às escavações de igaçabas mencionadas acima, que o etnólogo realizou com José Francelino), inclusive anterior ao laço com Alfredo Dâmaso (Martins, 1993, p. 36). Outras investigações também sinalizam que a visita de Estevão de Oliveira contribuiu substantivamente para um redirecionamento da questão indígena local (Silva Júnior, 2013, p. 58). A partir dessa experiência, as famílias tiveram acesso

⁴² Este trabalho não intenciona realizar reflexões aprofundadas sobre o SPI e como ele operou entre os Xukuru-Kariri. Sobre o SPI remeto a Souza Lima (1995) e sobre a atuação do órgão entre os Xukuru-Kariri, a Martins (1993) e Silva Júnior (2013).

⁴³ Para uma discussão sobre a trajetória do primeiro pajé Xukuru-Kariri, com ênfase em sua produção artística, ver o trabalho escrito por Silva Júnior, disponível em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-miguel-celestino-xukuru-kariri/>>.

a ferramentas que lhes permitiram se mobilizar politicamente e dar início aos movimentos reivindicatórios (Amorim, 1996, p. 115).

Nesse sentido, membros de seu próprio grupo familiar ressaltaram que Alfredo Celestino “venía luchando para conseguir tierras” desde o final dos anos 1930 (Amorim, 1996, p. 115). O Pajé Antônio Celestino (ou Seu Antônio⁴⁴, como de agora em diante o chamarei ao longo deste trabalho), filho de Alfredo, disse mais explicitamente que foi por intermédio de Estevão de Oliveira que seu pai “começou no sentido da luta” (Martins, 1993, p. 36). Cicinho, filho do referido pajé, atualmente um dos caciques da Aldeia Mata da Cafurna, falou-me que o próprio José Francelino, em virtude do avançar da idade, teria incumbido a Alfredo a tarefa de prosseguir com o pleito. Em conversa com Seu Antônio, ele reiterou essas informações e avaliou que os *mais velhos*, quer dizer, os pais de seus pais, em decorrência das “perseguições” e do “genocídio” com os quais se defrontavam, ficaram “parados no tempo”; tinham “receio” e “medo” de “encontrar suas histórias”. O que mudou a partir de 1936 com seu pai, que começou “uma caminhada de perder o medo” e a buscar aliados que lhe “davam explicação”. Mas antes disso, como conta, os Celestinos partiram numa jornada para o Ceará em “busca de vingança”, de onde retornariam apenas seus avós, José Celestino (ou José Caboquinho) e Maria Inocência, com os filhos:

– (...) Meu pai [Alfredo Celestino] nasceu aqui. Por um motivo superior, eu acho que houve um conflito aí, entre a minha família. Isso no tempo velho. Houve um crime e nesse meio se levantaram os parentes do meu povo, do meu avô, era irmão do meu avô, disse que saiu perseguindo o criminoso, procurando, em busca de vingança. Saiu a família todinha. Até que chegaram em Juazeiro. Diziam que sempre criminosos, fugitivos, iam pra Juazeiro se acobertar por lá, viver com Padre Cícero. E nesse conhecimento saiu esse povo através desse criminoso. Mas não houve vingança. Houve o encontro no momento da guerra, em 1914, da guerra de Padre Cícero, que houve lá. (...) Foi nesse momento que foi visto esse criminoso. Um sobrinho do meu avô abocou e disse: ‘É desse que nós andávamos atrás’. Aí um rebateu a arma, assim: ‘Não! Esse é nosso a favor!’. ‘Não, é nosso a favor, não, ele matou’, mas ele já tinha fugido, correu, saiu, desapareceu, até hoje. Nunca houve vingança e voltaram. Foi quando passaram uma época pra lá. Eu não sei de quantos anos mais ou menos, de 12 ou mais, e foi quando retornaram novamente à terra deles. Meu pai saiu daqui criança e se criou, quando veio já era rapazinho. E clamava [a seu pai, José Celestino]: ‘O senhor disse que tem onde morar. E onde é isso que ninguém sabe?’. Ele disse: ‘Um dia eu lhe levo, meu filho. Eu vou voltar, eu levo. Vou lhe mostrar que nós temos morada’. Era aqui no Capela, de minha avó, pela parte de minha avó. A parte de meu avô era lá na Lagoa. Aí quando ele voltou não tinha mais nada. Só tinha de minha avó no Capela, pela parte do Capela, ele ficou aqui. Então foi assim. E meu tio Miguel não nasceu aqui, nasceu em Baixa Verde, que é em Pernambuco⁴⁵. (...) Mas meu pai, quando chegou aqui, acabou de se criar, foi se regenerando, até que chegou o tempo de 1936, por uma visita de Carlos Estevão de Oliveira, foi ele que veio fazer uma visita, assim, por ouvir dizer que tinha uma Palmeira dos Índios. Aí veio conhecer se tinha índio, porque esse nome, assim. Aí encontrou. Meu pai nessa época era novo. O velho Francelino era o mais velho da época, que tinha a estima, o respeito de todo mundo

⁴⁴ Esta é a forma como os indígenas e também eu o chamava cotidianamente nas aldeias.

⁴⁵ Atualmente município de Santa Cruz de Baixa Verde (PE).

por ele ser o mais velho. Então aí foi aí que meu pai ficou. Carlos Estevão disse: ‘Olhe, Alfredo, você é novo. Ele fica como mais velho e você fica como mais novo, seguindo’. E foi aí que meu pai entrou no processo que hoje todas as vantagens que nós temos foi no trabalho de meu pai. (...)

Saiu um grupo dessa família. E só voltou meu avô com minha vó.

– José Caboquinho, Maria Inocência e Alfredo?

– E desse grupo ficou pelo Ceará, lá em Juazeiro, onde ainda existe. Ficaram pra lá. (...)

– E a alimentação de vocês nessa época vinha daí [das roças no Capela]? Ou também alguém trabalhava...

– Não vinha dali porque não dava pra manter o povo, que não era só uma pessoa. Foram trabalhar como escravos no alugado, por aqui e acolá. O extermínio foi total. Foram se desterrando para outros lugares. (...)

– O seu pai também trabalhou no alugado?

– Trabalhou. E de tudo. De tudo que foi trabalho. Ele trabalhou de cassaco de linha de ferro, como se diz, cassaco, levou o nome de cassaco de linha de ferro, de rodagem, veja como são as coisas. Ele trabalhou de pãozeiro. Ele viveu uma época de malandro de jogo, banqueiro de jogo de azar, de tudo isso. Ele trabalhou de oleiro, bater tijolos. Passava o ano todo batendo tijolos pra um proprietário, Umberto Mendes, Zé Miguel, esses eu conheci. Eu criança vendo meu pai. Tirava a temporada do verão batendo tijolo o tempo todo. 150, 200 milheiros, e quando ele trabalhava com turma e ele sendo chefe daquela loteria. Isso pra dar queimado. Ele batia e dava queimado. E tudo isso eu alcancei. Até que chegou o tempo que ele não trabalhou e se dedicou só à luta da causa da indígena, defender seu povo e sua terra, que hoje estamos assim. (...) A mobilização, como era muito difícil, oculto, perigoso, eles faziam seus relacionamentos com seus parentes, aqueles mais antigos, da família Santana, Joaquim Santana, da família Maranduba, Tomaz Maranduba. Não sei os nomes de todos, mas os companheiros e a família de meu pai, eles articulavam e iam andar: ‘Aonde nós vamos?’, ‘Vamos conversar com o pai de Alfredo’, aí saíam a pé pelas estradas, iam pra lá. Essa foi a forma que eles articularam, tomaram conselhos, experiência, e meu pai era o linha de frente, sofreu muito, mas depois que ele fundou a base, fomos os primeiros que chegaram na Fazenda Canto, saímos pra lá.

– A sua família foi a primeira a chegar na Fazenda Canto?

– É. Primeiro dentro da semana, aí já chegou. Chegou Joaquim Santana, chegou Manoel Satile, chegou o velho Satile, chegou Ernesto. A primeira porque era a primeira, nós éramos o que estava mais perto. Tava aqui. E o mais perto porque tinha recebido a chave. Aí aparece coisas, contradições, bem. (...)

Essas mobilizações se intensificaram na década de 1940 e nos primeiros anos de 1950, apoiadas por membros da Igreja Católica. Silva Júnior (2013, p. 61-62) notou que já no citado trabalho de Carlos Estevão de Oliveira é possível identificar uma aproximação com a instituição (bem mais antiga, se considerarmos o Aldeamento de Palmeira), na ocasião representada pelo Padre Francisco de Macedo. Mas, nesse novo contexto, o mais importante suporte veio do Padre Alfredo Dâmaso, então Pároco de Bom Conselho (PE).

Conforme Seu José Martins, foram “Tio Alfredo” e “Tio Miguel” os “cabeça/s” que “lutaram muito por essa terra”; que articularam as famílias que se encontravam em diferentes localidades. Sabendo que “Padre Alfredo [Dâmaso] era muito amigo dos índios e quem os ajeitava”, Alfredo Celestino passou a se deslocar a pé até a casa do religioso em Bom Conselho, com o intuito de conseguir seu arrimo. Dona Marlene, cujo avô participou ativamente desses movimentos, descreveu algumas das estratégias que os indígenas desenvolveram para que tais viagens pudessem ser executadas:

- (...) Meu avô lutou com ele na Fazenda Canto. O meu avô, a minha tia. Essa tia minha que morreu.
- Qual o nome dela?
- Rosa Santana.
- Aí no caso ele [o avô] tava junto com Alfredo na luta pela Fazenda Canto?
- Pela terra, pela Fazenda Canto. Foi Alfredo, meu avô, que era Joaquim Santana, Ernesto, que era um primo de tio Alfredo e primo do meu avô Joaquim e João Pedro, e Miguel. Daí tinha outros que não ajudavam assim de viagem, mas ajudava numa feira, que eles andavam a pé. Aí no tempo que eles passavam fora, eles não podiam arrumar nada para comer, aí os outros que ficavam em casa davam uma feirinha. Um dava um arroz, outro dava o açúcar, outro dava o feijão, dava uma coisa, dava outra e terminava eles com uma feira maior do que quem trabalhava e botava pra si próprio. (...)

Dâmaso narrou que Alfredo Celestino o procurou pedindo que colaborasse para fundação de um Posto Indígena em Palmeira dos Índios, mas o aconselhou a desistir da ideia, pois, “o SPI estava falhando nos seus objetivos” (Antunes, 1973, p. 77). Apenas quando Alfredo o contata pela segunda vez, dispôs-se a auxiliá-lo. Em seguida, eles solicitaram reforços ao Deputado Federal Cônego Medeiros Neto, que endossou a demanda, e Alfredo enviou uma carta a José Maria da Gama Malcher, na época presidente do SPI. Miguel Celestino contou que antes de preparar o texto, para dar densidade ao que estavam demandando diante dos funcionários do órgão indigenista, Alfredo reuniu mais de quatro centenas de “índios” que viviam nos arredores de Palmeira dos Índios (Amorim, 1996, p. 115).

Apesar de ter sido assinada por Alfredo, nela se identificando como “pajé” e residente do “Sítio Capela”, a carta⁴⁶ foi escrita por Rosa Santana, a única dentre aqueles indígenas envolvidos no processo mobilizatório que sabia ler e escrever, como está exposto no Projeto Político Pedagógico da Aldeia Fazenda Canto (ver 2016, p. 12) e como Meire salienta:

- (...) A Rosinha, não sei se já lhe falaram, se você ouviu falar da Rosinha Santana, era tia de minha mãe, a que escrevia as cartas...
- Pro Alfredo levar pro...
- Sim. Era família de mamãe. E dentro do povo, das várias malocas, ela era muito respeitada. Além de ela ter uma liderança religiosa, ela tinha essa parte de liderar religiosamente. (...) Ela e a Otília Ferreira.
- Que é da família [Ferreira de] Gecinaldo?
- Não, é a Ferreira daqui da Cafurna de Baixo (...).

Naquela mensagem Alfredo dizia ter ouvido falar da existência de um Serviço de Proteção aos Índios e aproveitava para lembrar a Malcher que em Palmeira existia “uma tribo

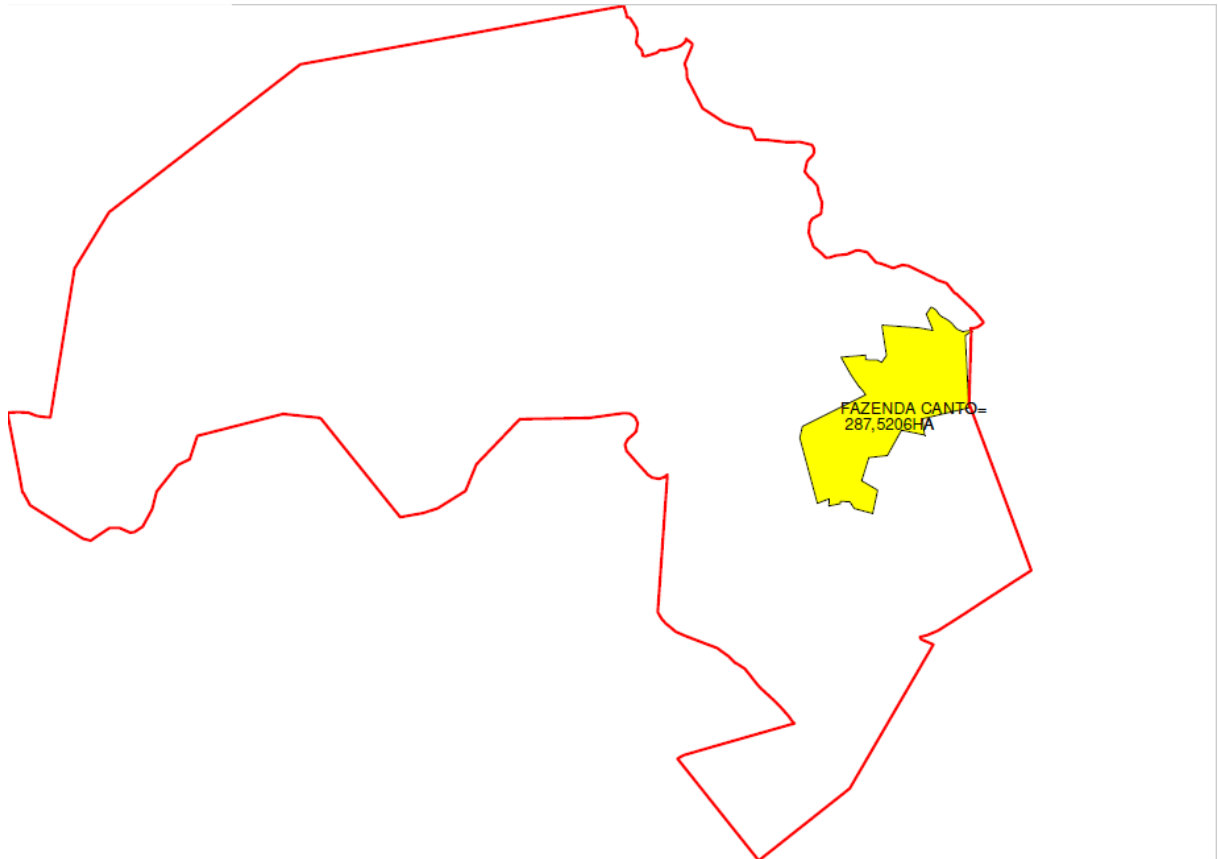
⁴⁶ A carta foi transcrita e publicada em Antunes (1973, p. 76).

por nome de Xukurus-Kariris”. Explica que eram apenas “Kariris”, mas que através de uma visita dos “Chucurus” da “Serra de Orôbá” (Pesqueira/PE) os dois grupos se fundiram e contabilizavam “cerca de 400 a 500 índios espalhados[,] que andam bolando de rio abaixo que só pedra de exurrada” (Antunes, 1973, p. 76). A resposta de Malcher chegou quinze dias depois, informando que o requerimento tinha sido acolhido. Por ora, Alfredo deveria esperar por segunda ordem. Após um mês, ele recebeu a visita de Iridiano Amarinho de Souza, Inspetor do órgão, acompanhado por Dâmaso e pelo Fulni-ô Alfredo Lúcio. Essas três figuras se reuniram com Alfredo e o orientaram a continuar o trabalho que vinha desenvolvendo para a edificação do posto (Antunes, 1973, p. 76).

Uma das primeiras ações práticas do SPI consistiu na aquisição de terras para o grupo. Com uma área de 372 hectares⁴⁷, o local escolhido foi a Fazenda Canto, situada nos espaços do antigo aldeamento, mas bem aquém das dimensões deste (ver Mapa 2 abaixo, p. 58). Ela pertencia a Juca Sampaio, na época prefeito do município, e foi comprada em maio de 1952 com recursos do Fundo Monetário do Patrimônio Indígena. Para Silva Júnior (2013, p. 80), a definição do espaço para a aldeia exibe a intimidade da atuação do SPI com os interesses de fazendeiros e políticos locais. Não se poderia afirmar, se os indígenas indicaram onde gostariam de ser assentados, mas havia outros lugares que poderiam ser mais significativos para eles, como aqueles nos quais se constatou a presença de cemitérios e igaçabas.

⁴⁷ No entanto, na “*Planta de Demarcação da AI Fazenda Canto*”, de 1982, Martins descreve que as dimensões da Fazenda Canto são apresentadas como de aproximadamente 277ha. E não “há esclarecimento sobre a diferença que reduz em quase 100 ha aquela área”, nem da parte do órgão nem dos interlocutores, os quais não lhe mencionaram nada a respeito (Martins, 1993, p. 39). Em 2019, numa das mesas do IV Encontro da Juventude Xukuru-Kariri e I Encontro de Jovens Indígenas de Alagoas, com vistas a informar sobre o atual processo de regularização fundiária do Território Tradicional Xukuru-Kariri, Marcelo Antônio, engenheiro agrônomo da FUNAI, afirmou que não era possível apresentar maiores explicações acerca dessa redução e, possivelmente, é consequência de um erro de medição durante a compra.

Mapa 2 – Aldeia Fazenda Canto



Fonte: FUNAI

Seu Ercílio me explicou que os “índios” almejavam construir a aldeia nas cercanias da Lagoa dos Caboclos e que Fazenda Canto foi elegida para satisfazer os desejos de Juca Sampaio, que queria vendê-la para colher lucros. Já nas palavras de Antônio Ricardo: “Aí tinha o Juca Sampaio, que chamava cacique da Palmeira, não ouviu falar que ele é o cacique da Palmeira? Tinha essa fazenda lá na Lagoa dos Caboclos” a qual Alfredo chegou a vistoriar, mas considerou “pequena” para o *povo*. Foi então que Juca Sampaio lhe ofereceu, como alternativa, a Fazenda Canto. A despeito disso, com muita satisfação Seu Ercílio sublinhou que o dinheiro usado para o pagamento teria sido doado por indígenas do Paraná, que alcançaram a quantia necessária para ajudar os *parentes* de Palmeira mediante a venda de pinhas. Essa é uma narrativa que ouvi mais de uma vez, de diferentes formas e por diferentes indígenas, para

elucidar a origem do capital (o Fundo Monetário do Patrimônio Indígena) que possibilitou a construção da Aldeia Fazenda Canto⁴⁸.

A arbitrariedade do SPI também se expressa na escolha do nome que foi dado ao posto. Decidido rapidamente, iria se chamar Posto Indígena Irineu dos Santos, em homenagem a um Inspetor do SPI. Tratou-se de mais uma decisão arbitrária do órgão, que de maneira nítida desconsiderava os valores e as preferências indígenas, assim como não mantinha qualquer relação com sua história até aquele momento (Silva Júnior, 2013, p. 93). O prédio foi instalado no sopé de uma serra em que a Aldeia Fazenda Canto faz divisa com o distrito de Anum Novo, provavelmente por causa de uma linha ferroviária que passava ali, ligando Palmeira dos Índios a Maceió, e que poderia funcionar como via alternativa para acessá-lo (Silva Júnior, 2013, p. 106).

No mesmo mês em que a Fazenda Canto foi adquirida, um Inspetor do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, realizou em Palmeira dos Índios o primeiro censo demográfico desses indígenas. Para organizar os dados, o funcionário usou um método que, através de uma escala, estipulava quem seria mais ~~ou~~ e quem seria menos “índio”. Conforme Silva Júnior (2013, p. 86), talvez esse seja “o primeiro registro oficial, no período republicano, da existência de índios no agreste alagoano” e trouxe uma série de implicações entre os Xukuru-Kariri que serão melhor discutidas no próximo capítulo. Porém, como o historiador também aponta, esse não parece ter sido o critério utilizado para definir quais famílias residiriam na nova reserva e receberiam a assistência do órgão. Antes disso, Alfredo Celestino havia realizado um levantamento dos grupos familiares indígenas presentes na localidade e, segundo Miguel Celestino, pôde convocar, inclusive, para a listagem oficial do Inspetor, aquelas que considerava mais “merecedoras” de viver na aldeia (Silva Júnior, 2013, p. 74).

Elas saíram de lugares próximos ao município, ou do próprio município, a “convite” e com a “permissão” de Alfredo, para viver na Fazenda Canto (Martins, 1993, p. 40). Isso foi narrado por Antônio Ricardo para o caso de sua família (os Ricardo), que na época habitava a região onde atualmente se encontra o município de Belém (AL), limítrofe a Palmeira dos Índios:

(...) Nessa época eu tinha uns 5 anos de idade, aí chegou a equipe de Palmeira, aqui, índios daqui de Palmeira. (...) Não me lembro de tudo, mas era 10. Chegou na casa de papai e disse: ‘Nós viemos aqui porque’... Foi o cacique Alfredo Celestino, foi o mais interessado: ‘Eu sei que um dia eu vou me passar, mas antes de eu me passar, o meu plano, o meu pensamento é deixar um pouco de sangue junto’. (...) Aí foi e correu atrás do terreno. (...) Me lembro quando chegaram lá, disseram: ‘Viemos

⁴⁸ Seu José Martins, por exemplo, reportou-se aos “índios do Mato Grosso” e à “Ilha do Bananal”. Antônio Ricardo, à referida ilha e ao “Xingu”, cujos indígenas teriam vendido seringa e madeira para “comprar esse terreno”.

visitar vocês e aqui minha proposta é visitar vocês e andar de casa em casa, nas periferias, onde tiver índio'. (...) Chegava aqui nas famílias, passava um dia ali conversando, pegando os nomes e quando era no outro dia ia pra outra região. (...) Aí papai [Manoel Ricardo da Silva] e mãe, e esse povo mais velho, começaram a dar passo, aí do pé da serra onde morava esses cabeças, pajé e cacique, que era no (...) Capela, Aldeia Capela. (...) Papai e mamãe saíam de lá e vinham pra o toré na casa do cacique e do pajé. De quinze em quinze dias tinha essa reunião. Esses índios tudo lá. (...) Antes de vir [pra Aldeia Fazenda Canto]. Quando eles foram lá e tomaram os nomes, pronto, encaixaram, de quinze em quinze dias. Aí de lá eles disseram: 'Olhe, de onde vocês estão não desçam, não. De onde vocês estão subam'. De lá nós viemos pro Bem-Te-Vi. (...) Aí quando foi em 1952: o grito, às 9 horas. Ainda hoje me lembro de tudo. O grito: 'Quem for índio e tiver nas fazendas, a Fazenda Canto tá liberada pros índios'. E parece que nós éramos os mais complicados na crise. 'Oxe!', mamãe disse [ao fazendeiro], 'Oxe! Eu posso dever duas semanas pra tu, eu vou me embora!'. O papai disse: 'Eu posso dever trinta dias, eu vou me embora. Depois eu venho acertando'. Aí viemos embora. Cheguei aqui em 1952. (...) Ele [Alfredo] andou em todas as casas de pé. Era com a cabaça d'água, uma mochila, cada qual com uma mochila. Ali era banana, rapadura, uma farinha, um pedaço de carne. O que eles podiam arrumar botavam na mochila. Era de pé. Hoje tá uma mordomia, tudo é de moto ou de carro. (...) Foi tudo convidado [as famílias]. Foi tudo pro caderno. 'Na hora que derem o grito vocês vão saber, que nós vamos sair avisando novamente a quem mora longe'. (...)

Os movimentos relatados por Antônio Ricardo, correspondem aos momentos iniciais do segundo “processo de territorialização” dos indígenas presentes nessa parte do agreste alagoano. Ele os conduziu a uma “situação histórica” bem diversa da que vivenciaram desde o fim do Aldeamento de Palmeira. Agrupados e sob a tutela na Aldeia Fazenda Canto, passaram a ser considerados um objeto cultural e territorialmente demarcado, com possibilidades supostamente “naturais” e “propícias” para enunciação de uma “cultura” distintiva. Foi-lhes imposto um modelo de “indianidade”⁴⁹, pensado como “tradicional” e “caracteristicamente indígena”, cujos principais atributos são uma estrutura política que inclui três diferentes figuras – cacique, pajé e conselheiro – e os rituais do Toré e do Ouricuri, destacados “sinais diacríticos” (Barth, 2000b) das coletividades indígenas no Nordeste (Pacheco de Oliveira, 2016c, p. 208-209).

Como Martins (1993, p. 30) resumiu, a “instalação do posto do SPI consistiu numa nova forma organizacional” para essas famílias. Além de ser responsável pela criação do grupo étnico Xukuru-Kariri, esse “processo de territorialização” impulsionou forte ênfase na etnicidade. Com o passar das décadas isso ficaria cada vez mais notável. A criação da Aldeia Fazenda Canto propeliu o movimento indígena local, levando à ampliação de seus territórios. Fato que

⁴⁹ Conforme Pacheco de Oliveira: “Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente [como o SPI], um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, um modo de ser que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um” (1988, p. 14, grifos do autor).

ficará mais perceptível durante a vigência da FUNAI, quando há uma efetiva expansão territorial do grupo e o surgimento de novas aldeias (Silva Júnior, 2013, p. 25).

No entanto, embora o “processo de territorialização” aconteça dentro dos parâmetros impostos pelo Estado-nação, isso não quer dizer que ele possui um caráter disruptivo ou que ocorra num vazio social. Como Pacheco de Oliveira (2016b; 2016c) sublinhou, não devemos compreendê-lo como um movimento de mão única. A sua atualização pelos indígenas conduz à construção de uma identidade étnica particular no interior da categoria genérica de “índios do Nordeste”. Sobretudo, no reverso da ação do Estado se encontram sempre as iniciativas indígenas e; suas concepções sobre o “tempo, pessoa e a natureza do mundo”, que

[...] são atualizadas em um contexto social específico, no qual os significados e as estratégias podem se referir a distintas escalas [familiar, étnica, regional, nacional e internacional] e adquirir sentidos múltiplos. É nesse contexto que as instituições nativas e coloniais são contrastadas, gerando sobreposições e diferenças que configuram uma experiência singular, que pode ser objeto do olhar etnográfico (Pacheco de Oliveira, 2016b, p. 267-268).

Compreendo assim que foram essas diferentes famílias, associadas a distintos sobrenomes⁵⁰, com similares e diversas experiências, que, por intermédio de múltiplos investimentos, firmaram-se como as bases a partir das quais se pôde construir, e efetivamente foi construído, o grupo étnico Xukuru-Kariri. Distante de uma leitura dualista, parece-me mais plausível pensar que a ordenação do campo de ação indigenista no agreste alagoano levou essas famílias a vivenciar, a partir daí, uma “pluralidade de referenciais”⁵¹, na qual os referenciais familiares não se diluíram por impacto do “processo de territorialização”, mas continuaram como importantes referências organizativas.

⁵⁰ Não há aqui qualquer intenção de realizar um inventário das famílias, que variaria conforme os autores ou interlocutores consultados. Martins, por exemplo, conforme depoimento de Miguel Celestino, registrou os seguintes sobrenomes: Aleixo, Celestino, Conceição, Cosmo, Ferreira de Lima, Firmino, Martins, Monteiro, Mourico, Ricardo, Salustiano, Sátiro e Santana (1993, p. 40). Amorim, informado pela documentação do SPI, escreveu: “De esta manera se fue reconstituyendo, después de 80 años, la aldea de los xucurú-kariri con siete familias: la Fermino, la João Pedro, la Ricardo con dos familias, los Satilo con dos familias y la Celestino” (1996, p. 113-114). Já no Projeto Político Pedagógico da escola da Aldeia Fazenda Canto está expresso: “Em 1952, as primeiras famílias que aqui chegaram: Ricardo, Firmino, Mirinda, em Seguida Honório, Celestino, Santana, Félix, Maranduba, Aleixo, Cosmo, Desidério (Chelé), Ferreira, Leonardo Gomes, Rosa e a família Pedro Urbano – Herculano de Pankararu, Tacaratu – PE” (2016, p. 9).

⁵¹ “A situação de contato interétnico amplia o leque das escolhas, fazendo surgir contextos onde as referências tradicionais podem ser reajustadas e reinterpretadas, ou inversamente trocadas por outras. Contudo, *quaisquer que sejam essas novas referências, elas procedem do nativo e continuarão a ser diferentes das definições dadas pelos brancos* às situações de contato interétnico” (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 265, grifos do autor).

Durante cerca de 80 anos (1872-1952) a identidade étnica não representou o principal princípio organizativo para essas famílias, obrigadas a se dispersarem em virtude da extinção do Aldeamento de Palmeira dos Índios. Porém, os processos de mobilidade vivenciados nesse momento, como vimos, também seguiam uma lógica familiar; eram unidades familiares que se deslocavam. Mesmo quando somente um membro da família conseguia trabalho e terra, os atores sociais se esforçavam para produzir as condições necessárias para trazer os demais membros à nova localidade, como observei entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL) (ver Silva, 2017).

Isso pode ser igualmente visualizado no modo como ocorreu o processo de ocupação da Fazenda Canto, que de acordo com os interlocutores seguiu a mesma lógica familiar. Não que tenha havido uma divisão prévia das terras entre as famílias, mas, como Chico Aleixo relatou, o procedimento básico para ocupação do território foi o seguinte: cada família se fixava em determinados espaços, construía cercas e fazia deles espaços da família. No decurso, completou, muitas brigas até se desenrolaram entre elas por causa da terra.

Muitos grupos familiares se mantêm nos mesmos lugares até hoje, não tendo se mudado para nova área na aldeia ou para outras aldeias. Esta é a experiência de José Martins, cuja família disse resultar de uma *mistura* entre os Firmino e os Honório. Ele se mudou para a “nova aldeia” em 1952, quando ainda era um “cabra novo”. Depois que seus pais se separaram, vivia com a mãe, os irmãos e o avô nas proximidades do município de Anadia (AL). Foi o avô, preocupado com a reprodução do grupo, sabendo que se tratava de uma família indígena, que preparou a mudança: “Eu vou levar vocês pra lá, porque a família de vocês é tudinho de lá e lá vai começar uma nova aldeia. Vocês vão pra lá pra pegar um taquinho”. Em outros casos, conflitos intra e interfamiliares desempenharam um importante papel em processos de “dinâmica territorial”⁵², contribuindo para a fundação de novas aldeias, para onde se deslocaram os grupos domésticos envolvidos.

Com relação às imposições do órgão indigenista, aqueles rituais entendidos enquanto constitutivos da “indianidade” foram, como aludido, aprendidos mediante o contato com grupos aos quais já havia sido outorgado o reconhecimento oficial. Outro aspecto a se destacar é relativo aos cargos de “cacique” e “pajé”, ocupados, respectivamente, por Alfredo Celestino e Miguel Celestino. Pacheco de Oliveira (2016c, p. 209) observou que a indicação e a validação desses papéis cabiam ao agente indigenista local, o chefe de posto indígena, que ocupava o

⁵² Nos termos de Fábio Mura: “o movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos diferentes a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo” (2019, p. 153).

ápice da hierarquia e distribuía os benefícios procedentes do Estado. Martins (1993, p. 48-49) exprimiu que na documentação que analisou, referente aos anos compreendidos pela gestão do SPI junto aos Xukuru-Kariri, essa legitimação parece ser difusa. Será durante a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que lhe sucedeu e foi criada em 1967, que as funções de “cacique” e “pajé” aparecem sendo notoriamente endossadas ou não pelo órgão tutor. Não obstante, desde o SPI se atestava a necessidade de um “chefe indígena”, responsável por mediar as relações econômicas entre o posto e a coletividade. Conforme a autora, pode ter sido por causa de conflitos ocorridos entre Alfredo e um dos chefes de posto⁵³ que a atuação do primeiro, em especial, não ganhou tanto destaque naquela documentação.

Como está patente, há bastante tempo Alfredo exercia um papel de liderança. Durante a pesquisa de Martins, ele era apontado pelos interlocutores dessa autora como o “antigo cacique” do grupo a contar dos momentos iniciais da aldeia. É interessante refletir sobre como Alfredo apresentou José Francelino, caracterizando-o como o “nosso chefe”, que lhe antecedeu, e como “meu pai”. Perguntei a Seu Antônio se Alfredo se tornara cacique por sugestão de Estevão de Oliveira e ele me ofereceu a seguinte resposta:

- (...) Ah, então foi o Carlos Estevão quem sugeriu que o Alfredo se tornasse cacique?
- Não. Não havia cacique. Não tinha. Não se falava nisso. Isso a história correta, bem contada. Se tornou cacique depois de algumas conquistas, no momento de perder mais o medo e continuar o avanço, de revolta e de nova vida, que hoje se chama reconhecidos. Aí foi quando apareceu o momento de dizer: ‘Esse é o cacique. Esse é pajé’.
- Como a gente podia chamar essa figura, esse papel que o Alfredo desempenhou nesse momento, quando não existia sequer a ideia...
- Assim, o mais velho, respeitoso, como era o Francelino, e o Alfredo ficou criando o respeito por ser o mais novo, inteligente, sucessor do Francelino. E nisso foi o tempo passando e trazendo que hoje tem cacique e tem pajé, mas antes não tinha. Por quê? Como é que podia dizer é cacique? Pra levar pau? Pra apanhar? Levar pisa? Pajé? Pra tudo isso chegou uma forma de cale-se, falar nisso, nem índio, cabôco. José Caboquinho. Por que era caboquinho? Porque ele era um caboquinho, o cabelo dele caía assim na testa, um índio bonito, José Caboquinho. Mas sempre usou a palavra cabôco como se fosse escravo. Aí é isso aos começos.
- Era muito comum então se chamar de caboco naquela época?
- Era. ‘Meu cabôco’.
- Não falava índio, falava cabôco?
- Não se falava índio, falava caboco. Até hoje. (...)

Ao descrevê-lo como “nosso chefe” e “meu pai”, Alfredo talvez enxergasse em José Francelino um tipo de liderança que se aproximava daquelas representadas pelas lideranças familiares. Largamente associadas ao *respeito*, de onde retiravam sua legitimidade, que Alfredo

⁵³ O chefe de posto se chamava Mário Furtado. Para aprofundar esse ponto ver Martins (1993) e Silva Júnior (2013).

também passou a buscar, como relata Seu Antônio, eram elas as principais referências para as famílias naquele período de não reconhecimento oficial. Ulteriormente, com o falecimento de Francelino, na carta endereçada ao presidente do SPI, conforme mencionei, Alfredo se intitula “pajé”. Mas, é com a criação da Aldeia Fazenda Canto que ele se tornaria, de modo efetivo, o primeiro “cacique” do grupo. Em seus termos, isso se deveu ao fato de ser “o mais inteligente da tribo”; “o primeiro quem cuidou da tropa” e; por ser “conhecido bastante em Águas Belas” (Antunes, 1973, p. 75). Essa mudança terminológica das posições assumidas pelos líderes que se sobrelevaram na história dos Xukuru-Kariri parece expressar as próprias transformações organizativas vivenciadas pela coletividade até a conquista da nova aldeia: de uma referência próxima às organizações familiares (período de não reconhecimento oficial); passa-se por um momento de certa indefinição, quando o futuro cacique se define pajé (período de reivindicação étnica e territorial); para finalmente se tornar cacique (criação da Aldeia Fazenda Canto). Antes disso, como explica Seu Antônio, para eles havia apenas a possibilidade de serem *cabôcos*. Com efeito, a imposição desse e de outros mecanismos políticos; dos significados a eles associados pelos indígenas; bem como da construção de uma identidade étnica diferenciadora, ao invés de assumir uma continuidade no tempo, parecem ter resultado do segundo “processo de territorialização”, efetivado através da atuação conjunta das famílias e do SPI. É desse momento em diante, quando há condições sociais e históricas para a criação da coletividade étnica, que eles passaram a estar presentes entre os Xukuru-Kariri.

1.4 A Aldeia Mata da Cafurna e a atual *situação histórica*

Nas últimas décadas do século XX, as coletividades autóctones no Brasil vivenciaram um conjunto de transformações em certa medida inéditas. Inspirado em Johannes Fabian, Pacheco de Oliveira (2016, p. 29a) afirma que estamos galgando para a construção de um “regime memória” que difere de forma substantiva do modo como historicamente nos acostumamos a pensar sobre esses grupos. Cada vez mais protagonistas de suas histórias, muitas vezes eles próprios as escrevendo e divulgando, as imagens que buscam construir de si mesmos nos anos recentes se afastam notoriamente do romantismo e de uma concepção que sempre os considerou sujeitos pretéritos e transitórios, como fica patente no embate descrito anteriormente, entre o Cacique Selmo e a secretária de cultura de Palmeira dos Índios.

Dentre as razões que concorreram para isso vale ressaltar, primeiro, a eclosão do movimento indígena na década de 1970. A partir daí, debates tocantes à demarcação territorial e a outros direitos indígenas, além da presença de papéis como as “lideranças” e instituições como as “organizações indígenas”, vieram a ser cada vez mais frequentes nas aldeias. Palavras como “cultura” e “tradição” foram adicionadas aos léxicos e às concorrências locais, “muitas vezes usadas com rigor igual à definição de pertencimento étnico” (Pacheco de Oliveira, 2016b, p. 266). Em segundo lugar, cabe mencionar a Constituição de 1988 que, ao abolir a tutela de suas diretrizes, representou uma mudança para o relacionamento entre indígenas e demais brasileiros. Com isso em mente, neste último item, almejo de forma resumida, discutir os impactos desses acontecimentos na escala local que, somados a questões intraétnicas, levaram os Xukuru-Kariri à nova e atual “situação histórica”.

A atuação do Serviço de Proteção aos Índios caminhou em duas principais direções. De um lado, investiu em atividades educacionais, mediante a instalação de uma escola⁵⁴; de outro, promoveu projetos agrícolas para a autossustentação econômica do Posto Indígena Irineu dos Santos, desconsiderando a exequibilidade ou não de tais propostas. Em todo caso, o objetivo continuou sendo o de produzir mão de obra para servir à economia local (Martins, 1993, p. 44; Silva Júnior, 2013, p. 101).

Como em outros grupos, a transição para a FUNAI em 1967 por si só não suscitou mudanças significativas. Em resumo, o novo órgão equivaleu a uma continuidade das idiossincrasias do SPI, incluindo a permanência dos funcionários do antigo posto. Apenas divergiu à medida em que, a partir de 1970, nota-se maior alternância dos ocupantes da função de chefe de posto e uma florescente admissão de indígenas para ocupar esse e outros cargos nas áreas de saúde e educação. É inclusive com a FUNAI que se pode perceber mais claramente a imposição de um modelo de organização política, com o reforço e a legitimação das posições de cacique, pajé e do Conselho Tribal, este instituído entre os Xukuru-Kariri em 1980 (Martins, 1993, p. 51). O Conselho foi fortalecido pelo Delegado Regional da FUNAI e, segundo Martins (p. 57), aparece extinto em alguns momentos, mas consideravelmente atuante em outros. Atualmente, de acordo com os interlocutores, é inexistente.

Até então, Alfredo foi o único cacique do grupo, mas após sua morte em 1979, um de seus filhos, Manoel Celestino, assumiria a posição alegando que por “cultura” ela deveria lhe

⁵⁴ Ver, nesse sentido, a tese de Gilberto Ferreira (2016). Como o historiador defende, apesar de a introdução da educação formal partir, pelo SPI, do objetivo de “integrar” os indígenas à sociedade nacional, os Xukuru-Kariri e os Kariri-Xocó “se reconstruíram” (embora eu considere mais preciso dizer que “se construíram”) utilizando também tais instituições educacionais.

ser transmitida. No entanto, além de contestações da parte de seu tio Miguel, ele se envolveu em intensas disputas com os irmãos e outras famílias, pelas funções e pelo controle dos benefícios introduzidos pelo órgão indigenista. Ao longo da década de 1980, isso se aguçou, desembocando em embates especialmente dramáticos envolvendo distintas famílias, e até mesmo a própria família Celestino, ocasionando uma alteração na organização territorial do grupo. Há uma cisão entre famílias residentes na Fazenda Canto que, daí em diante, passaram a viver em diferentes áreas. Elas fundaram novas aldeias com suas respectivas lideranças e chegaram a possuir certa autonomia umas em relação às outras. Como propõe Martins (1993), a partir de então, os Xukuru-Kariri passaram a estar inseridos em diferentes “contextos situacionais”⁵⁵.

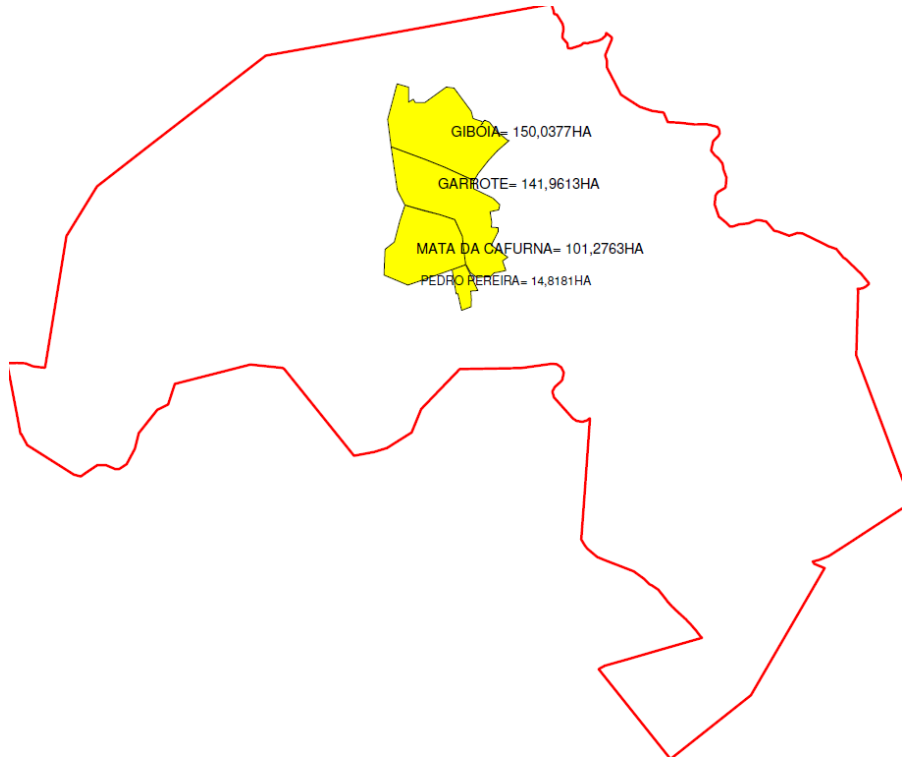
É dessa reordenação que deriva a Aldeia Mata da Cafurna (ver Mapa 3 abaixo, p. 67), composta por três parcelas de terra conquistadas em momentos distintos (Martins, 1993, p. 31-32; Peixoto, 2013, p. 53-61). Um primeiro aspecto que sobressalta no processo de criação dessa aldeia é que essas três parcelas foram conseguidas através de *retomadas*, ações que como os indígenas as concebem, consistem na reocupação de áreas das quais foram expropriados no passado (ver Pacheco de Oliveira, 2018). Elas ganharam força justamente com a irrupção do movimento indígena e vêm sendo realizadas pelos Xukuru-Kariri desde o final da década de 1970⁵⁶, ou como defende Seu Antônio, desde meados de 1980. Por outro lado, um segundo elemento a se destacar concerne à importância que esses conflitos e fissões inter e intrafamiliares podem adquirir como catalisadores de processos de “dinâmica territorial”, sendo capazes de colaborar para o surgimento de novas aldeias⁵⁷.

⁵⁵ Para aprofundar esse ponto, ver Martins (1993).

⁵⁶ E assim permanecem. Atualmente o grupo realiza duas *retomadas*: a da Fazenda Salgada e da Fazenda Jarra, ambas situadas nas proximidades da Aldeia Fazenda Canto. Elas são assunto de pesquisa de Cássio Júnio Ferreira da Silva, estudante do curso de mestrado em Antropologia Social da UFAL.

⁵⁷ É o que ocorre, no presente momento, na *retomada* da Fazenda Jarra, executada por membros da família Macário. Ela teve início em 2016. Em 2017, quando estive ali, um dos integrantes do grupo familiar, Antônio, me explicou que as terras compreendem cerca de 100 ta e estão incluídas no território reivindicado pelos Xukuru-Kariri como de sua ocupação tradicional. Eles demandam a criação de uma nova aldeia no local e já decidiram seu nome: Aldeia Jarra, o qual vêm utilizando nos documentos relativos ao processo de demarcação territorial. Os Macário se retiraram da Fazenda Canto há cerca de 7 anos em razão de conflitos com outras famílias. Após isso, parte passou a viver numa nova aldeia (a Aldeia Riacho Fundo), em Palmeira dos Índios, e parte nas periferias do município. No entanto, conflitos intrafamiliares na Aldeia Riacho Fundo levaram parcela do grupo familiar a reunir os integrantes que estavam na cidade e levar a cabo a *retomada*. Como disse Antônio, ela foi motivada “talvez nem pela gente, mas pelas circunstâncias”.

Mapa 3 – Aldeia Mata da Cafurna



Fonte: FUNAI

A primeira parte da Mata da Cafurna corresponde a uma extensão de Mata Atlântica, adquirida em 1979 (posteriormente ao falecimento de Alfredo). Essa mata pertencia à prefeitura e, conforme as narrativas indígenas, considerando a crescente falta de espaço na Fazenda Canto, quando souberam que seriam doadas para a construção de uma faculdade, liderados por Manoel Celestino, na época cacique do grupo, e pelo Pajé Miguel, decidiram retomá-la. A mobilização foi apoiada por Luiz Torres; pelo então chefe de Posto da FUNAI e contou com o suporte de praticamente todos os Xukuru-Kariri, que concordavam em ter direito à terra. Naquela reserva ambiental, há um açude que por muito tempo foi utilizado para o abastecimento de água da cidade e que, de acordo com os indígenas, trata-se do lugar em que foi instalado o Aldeamento de Palmeira dos Índios. Ela possui significado especial para os habitantes da aldeia, pois é onde realizam atualmente o Ouricuri.

Dona Marlene e Dilson Celestino⁵⁸ contam que essa *retomada* foi “pensada num dia” e executada no outro. Numa escola em Palmeira, alguns alunos indígenas ouviram de um professor que o prefeito pretendia vender a mata e construir um centro de ensino nas terras⁵⁹. Juntou-se então “meia dúzia de índios”, convencida de que não ia deixar que ela fosse derrubada. Às 5 horas da manhã seguinte, o grupo já estava no local. Aos poucos, mais pessoas começaram a chegar, vindas de outros lugares e de outros grupos étnicos. Com o passar do tempo, somavam cerca de cem participantes. Nas palavras de Cicinho:

(...) [Na retomada] da Mata da Cafurna eu tinha negócio de 12 anos, em 1979, é, 15 anos, por aí. Já acompanhava meus pais. [Ela foi] liderada por outras pessoas, estudantes, principalmente as pessoas que estudavam naquela época (...). Os estudantes foram quem praticamente puxaram. Aí o pajé, o cacique na época já era Manoel Celestino, o cacique Alfredo Celestino já tinha falecido. Rapaz, todo tempo de retomada a gente vem dando continuidade, quem tem coragem, e o povo que se acordou pra conquistar algum pedaço de terra através desse tipo de luta, foi a partir de 1979, dos anos 1980 pra cá. Até a data de hoje a gente vê aí. (...)⁶⁰

Pressionada pela mobilização, a FUNAI entrou em acordo com a gestão municipal e comprou a área. Martins (1993, p. 31) observa que, após a conquista, ela não serviria imediatamente como local de moradia (não para todos aqueles que dela participaram, acrescente-se), mas para a plantação de roças e para a realização do Ouricuri por indígenas da Fazenda Canto, ritual que incorporaram através de contatos com alguns Kariri-Xocó⁶¹. Yrakanã, filha de Seu Antônio e Dona Marlene, destacou que, quando concluída, poucas das famílias que estiveram na *retomada* se instalaram ali permanentemente.

Não muitos anos mais tarde, em 1985, em razão de conflitos entre as famílias Sátiro e Celestino, a FUNAI retirou a primeira da Fazenda Canto e a transferiu para Ibotirama (BA)⁶². Meses depois, também por causa desse conflito, a família Santana e Seu Antônio decidiram se mudar para a Mata. De acordo com Dona Marlene, quando eles chegaram havia somente duas

⁵⁸ Sobrinho de Seu Antônio e morador da Aldeia Boqueirão.

⁵⁹ Essa era a narrativa mais comum entre os interlocutores para explicar as razões da *retomada*. Mas, de acordo com Cássio, o objetivo da prefeitura era usar tais terras para gerar lucros e construir uma faculdade no núcleo urbano do município.

⁶⁰ A narrativa de Cicinho exprime bem o conjunto de percepções que embasou a criação do movimento indígena no final do século XX e fornece combustível para as mobilizações: “A crença fundamental é a de que, em vez de aguardar ou solicitar a intervenção protetora de um patrono, para ter seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política, compondo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública. Somente a constituição de um sistema de pressões poderia levar o Estado a agir, identificando e demarcando terras indígenas, melhorando os serviços de assistência ou resolvendo problemas administrativos deixados no limbo por muitos anos” (Pacheco de Oliveira, 2016b, p. 275).

⁶¹ Esse ponto será aprofundado no Capítulo 3.

⁶² Em articulação com o órgão indigenista, foi fundada uma aldeia para essa família em Nova Glória (BA). Atualmente ela se encontra numa nova aldeia em Caldas (MG).

famílias, as quais se mantiveram desde 1979: a família Gomes Xukuru-Kariri, liderada por Arlindo Gomes; e a família Gomes Pankararu, liderada por Manoel Davi Gomes. Yrakanã acrescentou que também Ermilinda Celestino tinha permanecido após a primeira *retomada* no lugar em que atualmente vive Maria Luiza Santana com seus filhos e netos (ver Croqui 2, p. 103). Paulatinamente, a Mata foi sendo ocupada por famílias que Seu Antônio “convidava”, como fizera seu pai no passado, de modo que ele se tornaria o pajé da nova aldeia. No ano seguinte, mostrando-se incapaz de suprir as necessidades de residência e produção econômica das famílias, estas fariam a segunda *retomada*, com vistas a alargar as dimensões da área. Durante o Ouricuri, Seu Antônio e aliados decidiram retomar uma fazenda adjacente, que pertencia a Everaldo Garrote, contando com o apoio de indígenas Kariri-Xocó (Martins, 1993, p. 31-32). Segundo Cicinho, se o objetivo da primeira ação era o de preservação da mata e de ter um lugar viável para a prática do *ritual*; o da segunda, deveu-se à urgência de mais espaço para edificar as habitações dos recém-chegados e ao difícil convívio com o referido fazendeiro, que estava assente numa fração do território reivindicado pela coletividade:

(...) Por motivo de nós chegarmos e ter uma área só de mata. Ninguém tinha como plantar, ninguém tinha como criar. A cerca do vizinho, do proprietário, do fazendeiro, ficava na frente das nossas palhoças. Não podia passar uma galinha, um peru, nada podia passar pra dentro da terra do fazendeiro, do Everaldo Garrote⁶³. Isso nos motivou, e nós necessitando, por saber que era uma área tradicional, uma área que toda a vida pertenceu aos nossos ancestrais, inclusive onde está uma das histórias mais antigas de Palmeira dos Índios, que é a Igreja Velha, ficava dentro dessa área, e nós fomos à conquista. E pra conquistar foi através da luta, da retomada, da união com outros povos, por se tratar de um fazendeiro da cidade, da elite palmeirense, considerado um dos maiores naquela época dentro da cidade, era o maior de poder aquisitivo, de recurso e tudo. Com o apoio de movimentos sociais, de organizações. (...)

No decorrer do evento, eles foram expulsos daquela fazenda pela Polícia Militar, autorizada por uma reintegração de posse movida por Everaldo Garrote (ver Martins, 1993, p. v). Em vista disso, optaram por retomar outra área, também contígua, que pertencia ao pequeno proprietário Pedro Benone. Este concordava que se tratava de uma área indígena e ambicionava negociá-la com a FUNAI. Foi, por fim, adquirida em 1988 (Martins, 1993, p. 32-33). Ademais,

⁶³ A tensa convivência com o ex-proprietário das terras como mote para a mobilização foi especialmente destacada por Meire: “(...) a gente não tem espaço e é proibida de pegar um balde d’água lá no poço que ele fez pra o gado dele beber água. Teve uma perua que passou pra ir pôr no cercado e eu fui, passei, atravessei o arame, passei por baixo pra ir buscar o ovo, e o morador dele viu, me deu uma carreira que eu me joguei na cerca, por baixo, rolando pra passar debaixo do arame pra ele não me pegar. Então isso irritou, porque era covardia (...)”.

através da assessoria jurídica do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)⁶⁴, que, procurado por Seu Antônio, iniciou sua atuação junto ao grupo em 1986, os indígenas adquiriram, em 1992, o direito de retornar à fazenda da qual tinham sido retirados. Fazenda essa que, similarmente à experiência anterior, expressa na narrativa de Cicinho, era relacionada ao extinto aldeamento; à “Igreja Velha”, a aludida capela construída no final do século XVIII.

Em contraste com a maioria dos interlocutores, inclusive com seus filhos, Seu Antônio fez questão de frisar que em seu entendimento a ação de 1979 não se configurou como *retomada*, e sim como “ocupação”. Isso porque aquelas terras, antes de estarem sob a posse indígena, já pertenciam ao município, eram terras públicas. As *retomadas*, nesse sentido, passaram a ser levadas a efeito pelos Xukuru-Kariri a partir de 1986, pois, consistem em investidas sobre terras que estão nas mãos de particulares e são carregadas de grande tensão:

– (...) Bem, em 1979 foi ocupação por já pertencer ao município. E ocupamos. Não deu esses conflitos, não deu nada, não, não deu uma revolução pesada. Porque já era de governo para governo, então o prefeito Enéias não levou isso a nos espoliar, deixou, mas com acordo. A FUNAI conseguiu um recurso e ela [a prefeitura] passou a mão na proposta da FUNAI, que tava passando o dinheiro para ela, mas que era no sentido de ela dar assistência de saúde ao índio, porque a FUNAI não podia pagar. Mas nisso a prefeitura recebeu e pra índio nunca houve assistência nenhuma, pra ninguém. É isso. Em 1979 ocorreu assim. Em 1986 fui eu, para não explorar a mata, não tinha onde nós trabalhássemos, ficamos naquele pé de jaqueira que é da escola, casa de lona, casa de lona auxiliada já por um prefeito, que deu as barracas. Onde se abre uma morada se faz um trabalho. Aí foi a razão: defender a mata, não explorar ela, aí foi que fiz uma retomada. Essa foi retomada.

– Que foi essa parte aqui da frente?

– É. Isso sofremos conflitos rigorosos. Sofremos uma liminar. (...) 1986. Uma liminar. Nós saímos, mas depois voltamos e derrubamos a liminar através do CIMI. O CIMI foi o defensor na causa e construiu os poderes jurídicos e conseguiu. Depois de um ano nós voltamos e ganhamos a causa até dia de hoje. Sofremos esses dois momentos de perseguição: uma pela parte da FUNAI, que lavou as mãos e disse que não ia ligar, e veio me botar pra fora. (...) Veio me botar pra fora, eu resisti e ela nos abandonou. Então aí sofremos tudo isso. Pela parte da FUNAI ela ingressou no processo, fez parte do processo, mas como intimada pela justiça, se ela era representante, ela não podia deixar de não acompanhar. E ela acompanhou, mas quem fez nos ganharmos a causa foi o CIMI. Eu recorri a eles. Eu não tinha conhecimento, não tinha contato, mas quando a FUNAI disse eu abandono, a FUNAI lava as mãos (...), aí eu me senti, foi mesmo que receber uma pancada, e eu parti pro outro, o CIMI chegou e eu dei entrada a eles, e ele pegou a causa e assumiu e até que chegamos, nós ganhamos. A FUNAI tem raiva porque eu digo assim, mas a minha história eu não posso contradizer, a minha própria pessoa, minha vida, quem sou, não posso. Eu tenho que dizer o que passei no passado. (...)

A terceira e última *retomada* que compôs a Mata da Cafurna foi concretizada em 1994, relativa a terras inclusas numa área nomeada de Mata da Jiboia, também coladas à aldeia. Como

⁶⁴ A trajetória da família Santana-Celestino, como o leitor poderá intuir com base nas narrativas descritas nesse item, liga-se estreitamente à presença do CIMI entre os Xukuru-Kariri. Esse argumento será desenvolvido no Capítulo 3.

explanou Seu Antônio, a investidura foi liderada por sua filha Maninha, que a essa altura estava ativamente envolvida com o movimento indígena⁶⁵, e pelo Pajé Miguel. Tendo em vista as adversidades enfrentadas na ação antecedente, os indígenas requereram o apoio de *parentes* da Fazenda Canto e de outros grupos indígenas – como os Karapotó (AL), os Kariri-Xocó (AL), os Tingui-Botó (AL), os Wassu (AL), os Kapinawá (PE), os Pankararu (PE) e os Xukuru (PE) – contando com um número expressivo de participantes a adensar a mobilização. Assim, o ex-proprietário logo optou por negociar com a FUNAI. O processo não durou muito tempo, nem tampouco apresentou maiores impasses (Peixoto, 2013, p. 57).

Para configurar essa atual “situação histórica”, o próprio falecimento de Alfredo Celestino, como já sinalizado, constituiu um “elemento de mudança” (Martins, 1993, p. 107). Esse evento gerou uma disputa de “forças políticas” entre pessoas que “desempenhavam papéis políticos, inclusive legitimados pelo órgão tutor e pelos próprios índios”, e que eram membros da mesma família, os Celestinos, os quais antes do exercício do SPI junto à coletividade já se destacavam assumindo tais cargos. Conforme uma interlocutora, foi nesse período que Manoel começou a “perder força” (isto é, o respaldo dos indígenas) e eles passaram a querer nomear outro cacique. Manoel seria substituído por resolução do Conselho Tribal, em 1980, e pouco depois, por consequência da morte de seu sucessor, Luzanel Ricardo, à qual foi associado, teve também que se afastar com a família da Fazenda Canto, em 1994⁶⁶. Antônio Ricardo, irmão de

⁶⁵ Essa importante liderança indígena faleceria em 2006 por lhe ter sido negado atendimento médico, como recordam seus familiares. Ver a entrevista concedida por Maninha ao projeto de vídeo-biografias indígenas do LACED/Museu Nacional em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/maninha-xucuru-kariri/>>. Para uma análise da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), organização na qual Maninha se destacou, ver o trabalho de Kelly Oliveira (2013).

⁶⁶ Em abril de 1979, Manoel tomaria posse do cargo com o respaldo de Miguel Celestino. Contudo, no ano seguinte, os conflitos com o tio o fizeram “elaborar um documento [...] (datilografado em Brasília e assinado por índios Xavante, Bororo, Potiguara, Kariri-Xocó, Kaimbé, etc.)” no qual “afirma que *entre os Xucuru-Kariri* [...] foi escolhido para Cacique substituindo seu Pai Alfredo Celestino, sendo a cultura por geração de Pai para filho; [...] com apoio da maioria da tribo. Alguns da UNIND junto os caciques de diversas tribos apoiarão o novo cacique que é o sr. Manoel Celestino. E junto a vossa chefia não aceitamos eleição por ser a cultura de jeração de **cacicario**” (Martins, 1993, p. 55-56, grifos da autora, *sic*). Com esse documento Manoel buscava suporte para se manter como liderança, uma vez que “tentaram retirá-lo do ‘cargo’ através de decisão do Conselho Tribal” (p. 56). No entanto, a “destituição” não deixaria de acontecer, “embora concretamente ele nunca tenha aceitado a legitimidade dessa decisão” (p. 58). Não possuo dados para refletir esmiuçadamente sobre o que se sucedeu nesse momento, em 1980, em que Manoel teve que desocupar a função por determinação do Conselho, que além disso, de acordo com Martins, estabeleceu Luzanel Ricardo como o novo cacique (p. 83). O fato é que em 1994, poucos anos depois da fissão na família Celestino, Manoel se envolveria em conflitos agora com membros da família Ricardo, que provocaram a morte de Luzanel. Este foi apontando por Adolfo de Oliveira Júnior (2000) como o cacique que assumiu o cargo após Manoel ser deposto e, como o autor acrescenta, contava com o apoio de Miguel Celestino e seus aliados. Responsabilizado pela morte por parte dos habitantes da aldeia, Manoel e seus familiares tiveram que se retirar da Fazenda Canto. Uma interlocutora expôs que no ano de 1995 ele viveu nas periferias de Palmeira dos Índios e em seguida fundaria a Aldeia Capela. Manoel, conforme os interlocutores, reivindica para si o título de “cacique geral”, ou seja, de todo o *povo*, e apresenta o Capela como a “aldeia mãe” (isto é, fundante da história do grupo), o que era bastante criticado pelos interlocutores. Uma minibiografia desse indígena foi

Luzanel, tornou-se assim o novo cacique, como ele mesmo descreve: “Quando ele saiu ficou meu irmão. (...) E eu era o vice. Aí aconteceu. Muitos queriam mudar, botar outro, aí me deram apoio. Todos os caciques de Alagoas e todos os pajés disseram: ‘Tá errado botar outro’. Você não era o vice?! É você”.

Um interlocutor narrou que Antônio Ricardo recebeu, para tanto, o auxílio de: um chefe de posto Pankararu, que também atuava entre os Xukuru-Kariri; e de parte do Conselho Tribal, onde havia tanto contrários, quanto um grupo que o apoiava. Ele então elaborou um documento e saiu “de casa em casa” colhendo assinaturas para garantir a nomeação. Mas, em virtude da sua conduta e da de seu grupo familiar, avaliadas por alguns atores sociais criticamente, sua legitimidade como cacique é questionada. Um indígena, por exemplo, solicitava mais proatividade da sua parte e, o que era pouco comum, considerava a aldeia “melhor” quando Manoel ocupava aquela posição. Como aquele primeiro interlocutor expressou, Antônio Ricardo não foi aclamado cacique pela sua atuação na *comunidade* ou em favor desta, nem recebeu o cargo de “herança”, como costuma ocorrer; mas, por meio de uma “articulação política”, na qual pesou bastante o apoio do chefe de posto.

Destaquei que a presença do órgão indigenista junto aos Xukuru-Kariri acompanhou a imposição de cargos políticos centralizadores (cacique, pajé e conselheiro). Porém, com o esvaziamento da tutela e da atuação da FUNAI, que não mais se envolve no reforço ou questionamento dos ocupantes dessas colocações, os critérios que tornam ou não uma “liderança” legítima partem, com mais autonomia, dos próprios indígenas que ensejam uma série de disputas. Era isso o que me expressava Antônio, membro da família Macário, quando conversávamos sobre a *retomada* da Jarra, ao afirmar que “ser liderança é ser solidário com o povo”; “é aquela que ajuda e obedece à *comunidade*”. Ele, como acrescentou, talvez se tornasse o cacique daquela futura aldeia, como pretendem que seja, mas unicamente se a *comunidade* o visse como capaz de assumir essa tarefa e gostasse do seu trabalho⁶⁷.

Há uma série de “lideranças” entre os Xukuru-Kariri que, com os caciques e pajés, procura atuar em prol do *povo*. Mas os próprios caciques e pajés são lidos a partir desse papel que se difundiu no final do século passado nas assembleias indígenas, estreitamente vinculadas às ações de setores da chamada “esquerda católica”, correspondente a todos os indígenas que se dispõem a discutir e denunciar “os problemas, isto é, as necessidades e reivindicações de seu

escrita por Clóvis Antunes e pode ser lida em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/manoel-selestino-da-silva-acona-xukuru-kariri/>>.

⁶⁷ Em 2017 ele se apresentou para mim como uma das lideranças dali. Mas em 2019, Dona Helena, sua tia e uma das principais lideranças da Jarra, expressou que será seu filho que, após a demarcação, provavelmente irá se tornar o cacique.

povo ou sua aldeia” (Pacheco de Oliveira, 2016b, p. 277). Em alguns casos, como na Fazenda Canto, elas podem ser mais influentes que o próprio cacique. No que concerne ao pajé, que na referida aldeia é Celso Celestino, conforme veremos no Capítulo 3, depende largamente, para alçar legitimidade, da manifestação do *dom*. No entanto, ainda que Celso não o detivesse por não ser filho biológico de Miguel Celestino (o *dom*, como alguns indígenas alegavam situacionalmente, é transmitido por “linhagem” e consanguineamente), e fosse, por isso, apontado por alguns interlocutores como inapropriado para estar no papel de chefia, era bastante legitimado por outros indígenas, que o consideravam uma importante “liderança política”; bastante dedicado à *luta* e; adequado, portanto, para permanecer na posição.

Além do mais, as fissões inter e intrafamiliares e a composição de distintas “comunidades políticas locais” que as seguem, acarretam a multiplicação do número de ocupantes do mesmo cargo, já que elas não reconhecem as mesmas pessoas como aquelas dotadas de legitimidade para as representar (Mura, 2013, p. 118). Foi o que se deu na Mata da Cafurna, que conta atualmente com dois caciques, cada um representando os interesses de dois grupos que recentemente cindiram e se diferenciam na aldeia, como será analisado no Capítulo 3. Assim, não parece ter havido uma ruptura com o princípio de organização política segmentar dos indígenas, de modo que cada “comunidade política local”, composta de diferentes famílias, possui seus chefes de referência (Mura, 2013, p. 118).

Em 1991, conforme Gecinaldo, foi criada pelo Pajé Miguel a Associação Indígena Xukuru-Kariri. O objetivo era conseguir fazer frente à influência de seus sobrinhos, que na ocasião eram as forças hegemônicas na Fazenda Canto. Yrakanã ressaltou que, nesse período, a agremiação investia no engajamento político e chegou a mobilizar uma “turma” de associados para colaborar com a *retomada* da Mata da Jiboia em 1994. Em balanço, Gecinaldo conclui que assim como a *comunidade* ela passou por “altos e baixos”. Durante um período, liderou politicamente o *povo*, mas atualmente sua direção, à qual ele integra, tem procurado não atuar nesse sentido, deixando tal tarefa para as próprias aldeias. A associação, cujas reuniões acontecem todo primeiro domingo do mês, nas suas palavras, tem funcionado como uma espécie de “parceira” da *comunidade*, buscando captar recursos para projetos, como aqueles agrícolas, em geral concorrendo em editais.

Essa necessidade cresceu com o arrefecimento do regime tutelar e da mudança nas modalidades de ação da FUNAI, que hoje se limita a tentar resolver as questões fundiárias do grupo. Práticas como a distribuição de sementes, antes efetuadas pelo órgão indigenista, são agora realizadas através da associação. Ao longo do trabalho de campo, encontrei-me apenas

três vezes com funcionários da agência. Uma delas, foi na Assembleia Xukuru-Kariri de 2017. Dois agentes da FUNAI, como expuseram, foram ao evento para o prestigiar e prestar apoio aos indígenas. As outras duas, ocorreram no ano de 2019. A primeira, numa atividade na escola da Fazenda Canto, quando a equipe que vem realizando o levantamento fundiário de áreas ainda não regularizadas do Território Tradicional Xukuru-Kariri se apresentou à coletividade; a segunda, no IV Encontro da Juventude Xukuru-Kariri e I Encontro de Jovens Indígenas do Estado de Alagoas, para os quais foram convidados a compor uma mesa e informar sobre o processo de regularização da terra.

Mas, esse novo contexto não é apreciado uniformemente por todos os Xukuru-Kariri. Alguns atores, especialmente dentre os *mais velhos*, que se encontram razoavelmente distantes dos espaços decisórios e de mobilização, mostravam-se críticos a estratégias de expressão política indígena, como as associações. Diziam “nunca ter visto” área indígena com organizações desse tipo e sugeriam se tratar de um instrumento utilizado por determinados indígenas para obter “autoridade” nas aldeias. Ao mesmo tempo, lamentavam que a FUNAI não mais estaria dando “assistência aos índios”, quando, no passado, trazia todo mês no mínimo cestas básicas para as famílias. Em uma parte, exibiam seu incômodo pela falta de posturas e figuras “protecionistas”, como Padre Ludugero, que atuou junto ao grupo nas décadas de 1950 e 1960⁶⁸; em outra, queixavam-se pelo fim da tutela, como fez o seguinte interlocutor:

(...) Esse padre trabalhava sempre com os chefes que trabalhavam aqui dentro. Tinha sempre uns homens que trabalhavam aqui dentro, mandados pelo governo (...). Eles trabalhavam na aldeia sempre coligados com o padre Ludugero. Quando foi depois se acabou tudo e foi mudando, mudando, que hoje nem chefe, nem nada. Todo mundo é chefe! Cada um que tome conta de sua casa e vá fazer sua vida. (...) O direito que nós tínhamos foi perdido por causa desse querer saber, querer passar por cima da lei, em que o índio até com 80 anos é de menor, e o índio passou a querer ser sabido. O governo vai e tirou a tutela. Aí o índio ficou sem nada. (...)

Para ele, o “sufoco” e a “desvalorização dos índios”, que hoje caracterizariam as aldeias Xukuru-Kariri, resultam do desaparecimento da tutela: “A gente hoje vive no maior sufoco aqui dentro desse lugar. Agora é cada um trabalhando para viver a sua própria vida lutando, e é aquela luta pesada”. Conforme Meire, diferente da postura assumida por ela e sua família, seria a partir de uma perspectiva em que o órgão indigenista é visto como uma figura maternal, nas suas palavras a “mãe FUNAI”, que aqueles indígenas interpretam a própria existência. É uma

⁶⁸ Não tenho a possibilidade de, nesta pesquisa, refletir sobre a atuação desse padre, que desperta atualmente entre os Xukuru-Kariri, a depender do interlocutor, elogios ou ácidas críticas. Remeto, a esse respeito, ao trabalho de Silva Júnior (2013).

complexa “situação histórica”, na qual o próprio regime tutelar vem a ser, simultaneamente, defendido e contestado; e em que as famílias continuam como importantes vetores de organização social, como aprofundaremos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2 – ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Como qualquer pesquisador em campo, muitas vezes experienciei os atores sociais tentando me enquadrar a partir dos seus modos próprios de significação e de sistematização sociais. Nos nossos primeiros contatos, quando lhes apresentava meu projeto e perguntava se poderiam conversar sobre suas histórias e partilhar um pouco de seu tempo comigo, após alguns minutos, em geral eles olhavam para mim e me arguíam se eu era indígena. Acrescentavam estar dizendo isso porque, em virtude de minha fisionomia, eu “aparentava” ser *índio*⁶⁹. Com o passar dos dias, percebi que em certos contextos eles podiam se valer do que entendiam como tal “aparência” ou “característica” para atribuir posições diferentes aos variados grupos familiares e atores que compõem a coletividade. Esse manuseio, que é sempre situacional, do primeiro enquadramento pelo qual me enxergavam, em certa medida acenava para aspectos do relacionamento que se dá entre as famílias Xukuru-Kariri. Um relacionamento marcado por uma “sociabilidade agonística” (Comerford, 2003)⁷⁰ e por um esforço contínuo para angariar legitimidade e preservar a respeitabilidade familiar.

Contudo, não se tratava apenas de uma questão fenotípica, não em todos os casos. Isso ficava patente com a categoria *meio cabôco*⁷¹, que conheci através de integrantes da família Santana-Celestino. Segundo Cicinho, ela é reservada àqueles que “não têm participação na *cultura*”. Aos que, continuou Meire, não sabem cantar nem dançar o Toré. O que também podia ser operado a depender da situação para enaltecer a própria família, atribuindo-lhe elogios

⁶⁹ Na Mata da Cafurna, uma indígena disse ter pensado que eu era um dos “caboclos de Colégio” (em referência os Kariri-Xocó, de Porto Real do Colégio/AL). Na Fazenda Canto, após uma reunião na escola, alguns estudantes me chamaram para cantar um Toré. Ao perceberem que eu não sabia fazê-lo, estranharam e disseram ter achado que eu era um indígena da Mata da Cafurna e que por isso eu havia sido chamado para estar ali. Situações como essas foram recorrentes durante o trabalho de campo.

⁷⁰ Como o autor escreve: “há na vida da ‘roça’ uma dinâmica agonística muito evidente com uma dimensão pública em seu centro, ainda que não seja uma dimensão pública de natureza institucional” (Comerford, 2003, p. 111). A noção de “sociabilidade agonística”, nesse sentido, traz ao foco a “importância dos conflitos (...) familiares e vicinais (...), seja nos comportamentos, seja nas narrativas de eventos” (p. 19), evocando “a centralidade da luta ou do combate, que por um lado é inerente à vida, e ao mesmo tempo possui uma dimensão de arte, tanto no sentido de espetáculo ou dramatização pública como de técnica que pode ser julgada e apreciada publicamente pelos que a praticam e conhecem” (p. 23).

⁷¹ Nesse caso, *cabôco* é intercambiável com *índio*. Dona Marlene descreveu que inicialmente eram os *brancos* (não indígenas) que chamavam os *índios* de caboclos. Com o passar do tempo, os indígenas incorporaram o termo, passando a usá-lo entre si. Como Seu Antônio também destacou, conforme vimos no capítulo anterior, de acordo com ela, naquele contexto, os *cabôcos* eram considerados de sorte inferior e intensamente maltratados pelos não indígenas, que os chamavam de “meus escravos”. Mas os *índios* deixariam de dar importância a esse significado pejorativo, cuja origem não é indígena. Já que os *brancos* assim os denominavam, caso fossem se incomodar, o efeito seria pior. Passaram, portanto, também a utilizá-lo. No sentido atual, o termo é usado para se remeter a qualquer indígena ou grupo étnico indígena, inclusive afetuosamente, como Ieru (neto de Dona Marlene) fazia quando se referia a suas filhas e sobrinhas como “caboquinhas”.

positivos; e para tencionar a posição de outras, apontando o pouco apego que seus membros devotariam à *cultura*. Além disso, é possível definir as pessoas que não se entregam aos itens étnicos como *cabeças seca*. Essa categoria corresponde a todos os indígenas ou não indígenas que não participam da *religião* (o Ouricuri); bem como a não indígenas casados com indígenas. Pareceu-me ser um termo mais grave do que *meio cabôco*. Afinal, mesmo que “parcialmente”, este não deixa de ser considerado um *cabôco*, aquele sim.

A posição central que as famílias manifestam na organização social da coletividade foi se tornando mais clara quando, ao notarem a continuidade de minha presença, quase sempre acompanhando outras pessoas em minhas constantes caminhadas pelas aldeias, a pergunta de quem ainda não me conhecia mudou. Agora, similar à experiência de Comerford (2003, p. 30-34), passaram a perguntar à qual família eu pertencia⁷². Provavelmente aguardavam como resposta um sobrenome ou o nome do chefe da minha família extensa. Quem estava comigo, ou eu mesmo, quando só, encarregava-se logo de explicar que eu não era de nenhuma das famílias dali, mas um “estudante da faculdade” – como de fato passariam a me enquadrar⁷³ – que estava desenvolvendo uma pesquisa sobre o *povo* (isto é, o grupo étnico Xukuru-Kariri). Em outras ocasiões chegavam inclusive a perguntar diretamente aos meus companheiros se eu não era de suas famílias. Após algum tempo, amigos até começaram a fazer brincadeiras com tal situação, que havia se tornado recorrente. Meire e Rogério, em vez da habitual apresentação que faziam de mim, quando lhe questionavam se era de sua família, afirmavam que sim. Sorrindo, diziam que eu era um filho que tinham “arranjado” e estavam “criando”. Diziam ter me “adotado”, como discuti na Introdução.

Mas, foi na casa de Dona Marlene, enquanto observava o preparo do almoço, que a centralidade sociológica da família entre os Xukuru-Kariri se tornou evidente, tanto para a produção e reprodução econômica, quanto de conhecimentos, conceitos e valores. Meire, cuja residência fica ao lado, havia comprado carne de porco em grande quantidade, já que deveria ser suficiente para alimentar uma família extensa numerosa. A carne foi preparada por duas

⁷² Numa tarde, na casa Iara e Nicácio, recebemos a visita de um amigo deste que reside em Caraíba Dantas (um dos sítios da região). Conforme Iara, o visitante era, “por longe”, da família de seu esposo, e assim como a Fazenda Canto, Caraíba Dantas seria composta por uma multiplicidade de grandes grupos familiares. À exceção da fronteira étnica, os elementos da organização social Xukuru-Kariri discutidos aqui, especialmente a centralidade sociológica da família, talvez sejam coextensivos a outras localidades rurais próximas às aldeias. Retornando à visita, primeiro aquele homem supôs que eu fosse filho do casal, embora ao me ver fumar um cigarro tenha concluído: “Ah, fuma?! Não é filho de Nicácio mesmo não” (os interlocutores que me recebiam são evangélicos e, por essa e outras razões, não incentivam o consumo de tabaco, algo moralmente negativo na percepção dos *crentes*). Em seguida, repetidas vezes me chamou de *índio*, inclusive por causa do meu cabelo, que de acordo com ele me fazia “parecer” ainda mais.

⁷³ Mesmo sabendo que eu era um “estudante da faculdade”, membros da família Ricardo apelidaram-me de “índinho”, como me disse Seu Chico Ricardo, e desse modo referiam-se a mim entre eles.

netas de Dona Marlene, que junto a Maria, sua “filha de consideração”⁷⁴, realizavam os serviços domésticos na casa da avó. Dona Marlene orientava como deveriam cortar o alimento e dizia qual deveria ser o tamanho dos bifés, bem como decidia quem posteriormente levaria pedaços para a própria moradia. O fato é que uma atividade corriqueira, como preparar uma refeição, envolveu três gerações dessa família extensa e tinha a finalidade de servir a todo aquele grupo doméstico, uma vez que a maior parte de seus integrantes se nutria daquela comida. Toda a família cooperava e atuava conjuntamente visando a sua reprodução: desde a compra à ingestão da carne, todo o grupo foi levado em consideração.

Essa dinâmica se repetiria nos dias seguintes, embora com ordens e ingredientes diferentes. Tornava-se cada vez mais notável o empenho cotidiano de Dona Marlene, como chefe da família, em saber se todos haviam comido; se alguém deixara de comer, quem e por qual motivo. Ela chegava a perguntar nominalmente a cada um: “Andressa, minha filha, você já comeu? Não?! Por quê?”. E repetia a mesma questão para os demais. Percebendo a minha curiosidade a esse respeito, expressou: “A gente aqui é comendo e pensando na barriga do outro”. Maria, que tinha presenciado essa afirmação, disse-me pouco depois que eles se desentendem, mas na mesma medida são *unidos*.

União e respeito são categorias bastante proferidas entre os Xukuru-Kariri. Referem-se a valores fundamentais para as famílias. Valores esses que constituem e colaboram para a manutenção da respeitabilidade de um grupo familiar. Algo que elas procuram fazer valer mediante uma série de esforços e investimentos. Como diria outra indígena, sobre os próprios familiares:

⁷⁴ Maria Sebastiana Gomes nasceu em 1979 em Inhapi (AL), um município do alto sertão alagoano onde viviam seus avós paternos. Seus avós maternos, como contou, eram do limítrofe e também sertanejo município de Água Branca (AL). Inhapi fica a cerca de 140km de Palmeira dos Índios e foi onde Maria residiu até os 7 anos de idade, quando se mudou para a Aldeia Mata da Cafurna. De acordo com Maria, sua família se deparava com dificuldades para se manter naquela localidade, pois, no período, aquele era um lugar “ruim de viver” e seus pais tinham muitos filhos cujas necessidades se responsabilizavam por suprir. Assim, seu pai, Manoel Davi Gomes, por conhecer e ter recebido apoio de membros da família Celestino, mudou-se primeiro sozinho para a Mata da Cafurna e, depois, encarregou-se de trazer sua esposa Marinete Sebastiana da Conceição e o restante da família. Durante a infância e a adolescência na aldeia, um “período sofrido”, nas palavras de Maria, ela e seus irmãos contaram com a ajuda de Dona Marlene, o que permitiu a construção de uma aliança entre parte dos Davi Gomes e os Santana-Celestino e instaurou grande estima recíproca graças ao suporte oferecido. É por isso que, atualmente, Dona Marlene considera Maria, e esta mesma também destaca isso, como sua “filha de consideração” e suas respectivas famílias mantêm um elevado nível de interação cotidiana. Em sua casa, Maria me disse que Dona Marlene ajudou a “criá-la” e, assim, considera-a sua mãe. Quando, após essa conversa, voltamos para casa de Dona Marlene, logo que chegamos, a liderança dos Santana-Celestino frisou para mim: “Tá aqui a minha outra filha!”. Parte da família de Maria, os Davi Gomes, estão espalhados pela Aldeia Mata da Cafurna e parte habita a Aldeia Cafurna de Baixo. A origem dos Davi Gomes é às vezes remetida aos Pankararu. Mas, conforme Maria, reconhecer-se como integrante desse grupo étnico é “uma coisa dos *mais velhos*”. Ela, completou, depois de tudo o que viveu na Mata da Cafurna, reconhece-se como Xukuru-Kariri. No entanto, tais afirmações são bastante situacionais. Dependendo do contexto de interação, a pertença a um ou outro dos dois grupos étnicos é que pode ser ressaltada e prevalecer.

(...) Eu acho a minha família bastante unida, da parte da minha mãe, assim. Eu acho que essa união que tem, às vezes as pessoas dizem: “Eu acho muito bonita essa união da família de vocês”. Eu tiro por aqui. Eu tenho um tio que tá internado. Tenho dois tios na verdade, que passaram por problemas alcóolicos, assim. O primeiro a gente se reuniu, a gente faz reuniões, como a minha mãe disse pra você, que até hoje acontece, da família, e a gente vê assim, quando tá precisando a gente ajuda e até hoje. Às vezes a gente tem um emprego melhorzinho, aí aquele que não tem, a gente vai, faz uma reunião, vamos colaborar, vamos dar isso que tá precisando. Eu acho que a união que a minha família tem é muito bonita, assim. É certo que cada família tem seu lado bom, seu lado ruim, ninguém é perfeito. Mas mesmo assim com esses conflitos internos que às vezes há na família, é sempre unida a minha. (...)

A *união* não é, portanto, a ausência de conflitos, mas a capacidade de se articular em prol de objetivos comuns. Estes, como aparecem na narrativa acima, não se remetem apenas à reprodução física do grupo familiar, apesar de ser esta uma das suas maiores preocupações. Uma família *unida* é, de certo modo, aquela que consegue conservar e ampliar sua respeitabilidade perante as demais. O que se dá a partir de um duplo movimento: por um lado, exercendo um controle social competente sobre seus membros; por outro, elaborando estratégias para os projetar nos espaços que extrapolam os limites da própria família e que chamo, aqui, de “espaços de *parentes*” (a diferença entre *família* e *parente* será discutida a seguir).

Com tudo isso em vista, pareceu-me bastante pertinente abordar essas famílias, suas relações e interações em termos figuracionais, isto é, como constituintes de uma rede de relações humanas interdependentes em que “a peça central (...) é um equilíbrio instável de poder” (Elias, 2000, p. 23). Contudo, para superar uma compreensão que supõe a “autoinculcação” da inferioridade⁷⁵, considere relevante conjugar a proposta eliasiana a uma análise da “política da reputação” (Bailey, 1971). Apoio-me na leitura que Comerford (2003, p. 133) realiza desta última noção, enfatizando as famílias, em vez dos “indivíduos”, “como unidade social significativa”. Nesse sentido, se a reputação de um grupo familiar não é algo que ele possui, mas as opiniões que outros grupos familiares têm a *respeito dele*⁷⁶, o que quero é

⁷⁵ Nas palavras de Elias: “Assim como, costumeiramente, os grupos estabelecidos vêem seu poder superior como um sinal de valor humano mais elevado, os grupos outsiders, quando o diferencial de poder é grande e a submissão inelutável, vivenciam afetivamente sua inferioridade *de poder* como um sinal de inferioridade *humana*” (2000, p. 28). Nesse momento, vale recordar as palavras de James Scott, para quem o discurso público da dominação consiste muito mais numa “espécie de auto-hipnose levada a cabo pelos grupos dominantes para estimular a própria coragem, aumentar a coesão, exibir o poder e renovar a convicção nos seus altos desígnios morais” (2013, p. 110) do que é capaz de promover uma “hegemonia ideológica no que esta implica de aceitação activa da dominação” (p. 109).

⁷⁶ Estou parafraseando Bailey: “a man’s reputation is not a quality that he possesses, but the opinions which other people have about him” (Bailey, 1971, p. 4).

chamar a atenção para a elaboração continuada de estratégias e projetos, pelos atores sociais, nesses processos de construção das reputações e batalhas por respeitabilidade. Esse é o objetivo deste capítulo, que perpassa uma gama diversificada de temas tentando demonstrar como, contemporaneamente, em diferentes esferas da vida social dos indígenas, as famílias adquirem a centralidade que venho ressaltando.

2.1 Nem todo *parente* é da mesma *família*: categorias e hierarquizações

Ao registrar uma lista das famílias que inicialmente ocuparam a Fazenda Canto, expressa pelo Pajé Miguel, Martins (1993) concluiu que seus sobrenomes “funcionavam [...] como identificadores demarcatórios de ascendência indígena” (p. 40). Em seguida, destacou haver “um consenso entre os Xucuru-Kariri de que existe um parentesco entre todas” (p. 40). Era frequente ouvir interlocutores declarando que “a procedência vem tudo de uma raiz”; “é tudo mesclado com todos” ou; “é tudo uma mesma família” (p. 41). Ademais, numa entrevista concedida a Clóvis Antunes, Alfredo Celestino informou existir ali “dezessete famílias oriundas de um mesmo tronco, todos, primos entre si” (Antunes, 1973, p. 85). Esses relatos, no entendimento de Martins, apontavam para uma “ideologia de parentesco” que fundamentava aquilo que Weber definiu como uma das características das “comunidades étnicas”: a crença subjetiva numa procedência comum (Martins, 1993, p. 40-42).

Como quaisquer produtos sociais, a atividade antropológica e as etnografias que dela derivam possuem historicidade. Elas são, inegavelmente, afetadas pelos seus contextos de desenvolvimento. Desse modo, não devemos esquecer que Martins realizou sua pesquisa nas décadas finais do século XX e que esse foi um período marcado por diversas reivindicações indígenas no Nordeste que careciam do reforço da fronteira étnica para alçar legitimidade e alcançar a garantia de direitos para esses grupos. Tornam-se com isso mais claras as razões que levaram a autora a salientar e/ou atentar maioritariamente para a escala dos *parentes* (isto é, a escala étnica) e que levaram essa mesma escala a ser a mais sublinhada pelos atores sociais enquanto ela esteve em campo.

Assim, gostaria de ressaltar, antes de tudo, que com o argumento que se segue não intenciono sugerir que o compartilhamento do parentesco excluiria as possibilidades de as famílias se diferenciarem umas das outras ou vice-versa. Tampouco supor que elas não pensem a si mesmas como possuindo um mesmo ponto de partida. Com efeito, conforme discutido no

Capítulo 1, suas trajetórias a um só tempo, similares e diversas, foram cruciais para a criação do grupo étnico Xukuru-Kariri e embasam a “crença na afinidade de origem” (Weber, 2012, p. 270).

Entretanto, no contexto em que desenvolvi esta pesquisa, ao dedicar maior atenção à cotidianidade, pude observar que enunciados que sugerem uma sobreposição entre unidade de parentesco e unidade étnica, como em outros casos (ver Mura, 2013, p. 55-56 e 64), perdiam em ímpeto quando a situação não requeria o reforço da fronteira étnica. Enquanto uma jovem realizava seus serviços domésticos na Mata da Cafurna, trocávamos algumas palavras, ela relatou descender dos Gomes. Como na aldeia havia mais de uma família que se chamava assim, pedi para me explicar à qual delas pertencia. Sucintamente ela respondeu, com relação aos membros do outro grupo familiar: “Têm o mesmo sobrenome, mas não são minha família, não!”. Apesar de as duas serem Xukuru-Kariri e disporem do mesmo sobrenome, o que a jovem procurava não era aparentá-las, mas distingui-las, inclusive enfaticamente. Nesses momentos eram as famílias que sobressaltavam, junto aos conflitos; às fissões⁷⁷ e; às hierarquias que as atravessam e que as constituem.

Declarações que insinuavam uma unicidade entre as famílias surgiam geralmente em dois conjuntos de situações. Primeiro, para se remeter às *misturas* entre aquelas que se entrelaçaram, e continuam se entrelaçando, através do casamento. É por essa via que se pode, com Martins (1993, p. 40-42), admitir um parentesco compartilhado por boa parte delas. Mas ainda que se *misturem*, como veremos abaixo, isso não quer dizer que passem automaticamente a se pensar como uma mesma e grande família, embora reconheçam que tal vínculo as ligam. Isso é bem expresso na fórmula “é tudo mesclado com todos” (Martins, 1993, p. 41) e na seguinte narrativa de Seu Chico Aleixo:

- (...) Aí foi quem que veio primeiro, os seus pais? Sabe como é que veio pra cá essa família?
- A nossa família?
- É.
- Veio pra aqui trabalhar numa serra que tinha ali, olha, lá naquela serra.
- Josefa: Eu e minha mãe que me criou, nós trabalhávamos naquela serra.
- É porque a família Celestino, essa que eu falei, que tinha o Alfredo, Miguel, que eram os mais velhos, que é tio dela [Josefa], família dela, primo dela, da vó dela. Aí trouxeram essas pessoas pra aqui [Fazenda Canto], que tinha pouca gente aqui, pouquinho. Foi juntando o povo por aqui, família de um, família de outro, tudo família. Primo, de lá por fora. Aí foram se juntando, e hoje tá esse meio mundo de gente aqui. Tudo uma família de um, assim, primo de outro. E é assim as famílias. (...)

⁷⁷ Além da fissão mencionada no capítulo anterior, ocorrida na família Celestino, apresentarei neste trabalho dois casos recentes de fissão: o primeiro diz respeito à separação entre as famílias Santana e Santana-Celestino; o segundo, a uma cisão na família Ricardo. Por terem se originado a partir de conflitos rituais, optei por abordá-las no capítulo seguinte.

Segundo, essas afirmações costumam despontar nas ocasiões em que se faz necessário demonstrar para Outros que estão diante de um grupo que conta com elevada uniformidade. É o que ocorre, em certa medida, na fala de Seu Chico Aleixo (“tio dela, família dela, primo dela, da vó dela”), no que diz respeito a como se deu a mudança da família de sua esposa para a aldeia, mas que ele mesmo complexifica logo depois.

Exemplo semelhante é a própria circunstância em que Alfredo Celestino proferiu o aludido comentário a Clóvis Antunes. No entanto, de um lado, cabe notar que, antes de introduzir a asserção do cacique, Antunes expõe que, em consonância com o regulamento da FUNAI, só poderia viver sob a guarda do Posto Indígena “a família que possuir origem *totalmente indígena* ou que tenha *parentesco* com a tribo, seja do *lado paterno*, seja do *lado materno*” (1973, p. 85, grifos meus). Com a mensagem, exposta abaixo desse trecho, Alfredo confirmava que as “dezessete famílias” possuíam “origem indígena”, porquanto eram “oriundas de um mesmo tronco” e compostas de “primos entre si”. Se nessa fórmula, “tronco” sugere a ideia de uma procedência distante e profunda, mas comum, remetendo a uma origem indígena; “primos”, consegue ir mais longe (ou vem mais perto), apontando para um laço “natural”, o “parentesco biológico”, que unia as famílias e as aproximava. Sua fala pode ser compreendida como uma estratégia para lidar com tal conjuntura, na qual o órgão tutelar se orientava pelo que Weber (2012) chamou de “pertinência à raça” e; para atestar o direito que elas tinham à assistência e ao território. Num ambiente em que os grupos familiares são destacados princípios de organização e valor sociais, qual metáfora seria melhor e mais socialmente informada para apresentar a conformidade que existiria na coletividade do que aquela afirmando serem seus membros todos de uma mesma família? Contudo, até isso não se fazia sem diferenciações.

A lista com as “dezessete famílias” acompanha, em alguns casos, entre parênteses, ao lado de seus respectivos sobrenomes, detalhes sobre elas. Os Celestino, por exemplo, são apresentados na primeira colocação como a “antiga família Gomes”; a família Santana, “a mais velha do tronco” e; a família Pedro-Urbano-Herculano, três famílias Pankararu, oriundas de Tacaratu (PE). Outras duas famílias ganham, respectivamente, as seguintes particularidades: uma é “descendente de branco do lado paterno”; a outra, “descendente de índios e negros” (ver Antunes, 1973, p. 85). Somos assim conduzidos, nessa mesma descrição de Alfredo Celestino, a aspectos das operações de distinção e hierarquização que as famílias levam a efeito de si mesmas e que terminam por tencionar a própria suposição feita pelo cacique para Antunes um pouco antes.

Poucas vezes me deparei com assertivas como as descritas por Martins. Eram mais comuns menções às *misturas de famílias*. Apesar disso, se me ativesse apenas à recorrência com que os atores sociais utilizavam um termo como *parente*, cujo conteúdo semântico se aproxima daquelas expressões, provavelmente teria chegado a uma conclusão parecida com a da autora, inclusive porque eles concordavam em que ser *parente* é uma qualidade compartilhada por todos. Mas eles entendiam, simultaneamente, que nem todo *parente* é da mesma *família*. Essas categorias, constitutivas de um vocabulário das pertencas e das exclusões, da aproximação e do afastamento, assim como as demais discutidas ao longo deste trabalho, são sempre relacionais e situacionais. Como “configurações verbais concretas”, as categorias “se geram no e pelo contexto histórico” e são elaboradas “segundo as condições da interação sem refletir mecanicamente uma estrutura semântica transcendente e mantendo uma certa ambiguidade de sentido” (Bensa, 1998, p. 72-74). Elas nomeiam, em suma, diferentes modalidades de relações, as quais ensejam diferentes formas de comprometimento e colaboração.

Parente é todo indígena, do próprio grupo étnico e de outros. Não que alguém não possa se reportar com o termo a um familiar seu. Mas, costumavam empregá-lo em situações públicas (reuniões, assembleias etc.) e de forma pública (no sentido de uma ação que extrapola os domínios do íntimo); quando havia interações entre membros de diferentes famílias, para se referir à escala étnica e, em outras circunstâncias, à identidade supraétnica de *índios*. Ele podia vir acompanhado de localizadores: “os parentes *da Mata*”, nesse caso *parentes* do mesmo grupo étnico, mas de aldeia distinta; “os parentes *de Wassu*”, *parentes* de outro grupo étnico, mas também *índios*; ou “os parentes *de Fazenda Canto*”, do mesmo grupo e da mesma aldeia, mas apenas *parentes*. Dessa forma, todos os Xukuru-Kariri são *parentes*, como o são todos os indígenas. Em ambos os usos está em questão a oposição entre *índios* e “não *índios*” (os *brancos*)⁷⁸.

Os *parentes* podem se articular e oferecer apoio mútuo sempre que uma reivindicação de mote étnico, ou supraétnico, esteja em jogo, deixando até de lado, ao menos por ora,

⁷⁸ O que se assemelha à primeira acepção de *parente* entre os camponeses de São João da Cristina, ainda que estes não lhe atribuam, como fazem os Xukuru-Kariri, uma dimensão étnica: “Quando os habitantes do bairro estão se colocando em oposição a um ‘exterior’ que é tudo aquilo que excede os limites sociais do bairro, a palavra ‘parente’ serve para identificá-los num todo, em que todos estão unidos, em que o comportamento de todos é uniforme e possivelmente em que todos estão irmanados pelo mesmo credo religioso. Significa dizer que as pessoas *atuam* como parentes [...]. Ao observar o termo ‘parente’ numa descrição dos contextos familiares, aparece seu outro sentido. ‘Parente’ se opõe ao que ‘não é parente’, a despeito de o sobrenome poder ser estritamente o mesmo [...]” (1978, p. 32-33, grifos da autora). Este segundo significado, por sua vez, lembra o comentário da jovem da família Gomes, no qual *família* se opunha ao que *não era* família.

desavenças entre suas respectivas famílias para favorecer a *comunidade*, o *povo* e/ou os *povos indígenas*. Isso se dá, por exemplo, em ações do movimento indígena, o que não quer dizer que conflitos intra e interfamiliares deixem de aí se expressar. Ao contrário, muitas vezes as próprias dissensões, levadas a último termo, acarretam a ausência de integrantes de determinada família dos “espaços de *parentes*”⁷⁹. Esse é caso das famílias evangélicas, criticadas pelas lideranças da Fazenda Canto por se absterem dos espaços de deliberação política e se dedicarem, em suas percepções, sobretudo às atividades relacionadas à igreja pentecostal. Tal atitude, como avaliavam, desmobilizaria politicamente a *comunidade*, além de descentralizar a vida ritual da aldeia⁸⁰. Outras vezes, os “espaços de *parentes*” se tornam plataforma para o enaltecimento de grupos familiares, como fez um indígena numa reunião ocorrida naquela mesma aldeia, ao cobrar a presença de outras lideranças na atividade, afirmando que apenas “uma família”, que era a sua, teria se preocupado com a mobilização.

Comunidade, por seu lado, adquire dois principais sentidos. Pode nomear, em conjunto, as diferentes famílias que formam uma aldeia (“a *comunidade* da Mata”). Mas também é entendida como uma forma de conviver, de agir e de tomar decisões que primam pelo coletivo, indo além dos interesses mais particulares das famílias, como fica expresso numa narrativa de Raquel⁸¹:

– (...) como a RECID [Rede de Educação Cidadã] tinha tido umas experiências com o CIMI [Conselho Indigenista Missionário], uns trabalhos, umas oficinas aqui com a gente Xukuru-Kariri, aqui da retomada [da Fazenda Salgada], a gente resolveu fazer com eles com o objetivo de fazer eles se sentirem comunidade. Porque eles são indígenas. Eles sabem que são indígenas. Mas a vivência deles como comunidade... Porque eles lá se criaram como família, como pessoa, mas não têm a vivência de comunidade. E o objetivo naquele momento era a gente dar essas formações pra que eles tivessem essa visão de comunidade. Que eles começassem a se manifestar como comunidade. De tomar atitudes como comunidade (...).

– Ô Raquel, e assim, as formações, quem coordenava, pelo que eu percebi era você, Gecinaldo e o pessoal do CIMI...

– É. A coordenação foi isso. Foi financiado pela RECID. A gente pediu a parceria – como vocês têm visto nosso trabalho – do CIMI, a RECID e a gente. Então teve toda uma parceria... Da própria comunidade. (...) Então a própria comunidade ela bancou a alimentação (...).

– E assim, qual o objetivo da oficina, o principal objetivo? O que vocês procuram alcançar com essa formação?

– No caso de Taquarana era os fazer ver a necessidade da terra. Pra eles enxergarem que eles só conseguem ser comunidade, só conseguem ter saúde, só conseguem ser Xukuru-Kariri se tiverem terra. Então a necessidade era os fazer despertarem para essa luta pela terra. Essa luta pra

⁷⁹ Um interlocutor relatou um exemplo: um jovem que vinha ganhando destaque na Comissão de Jovens Xukuru-Kariri afastou-se dela em virtude dos conflitos existentes entre a sua e outra família. Ambas descendem da mesma *família-tronco*, mas recentemente racharam e por jovens da atual oposição estarem intensamente envolvidos com as atividades desse coletivo, ele optou por se ausentar, dedicando-se a outro “espaço de *parentes*”: a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

⁸⁰ Esse ponto será aprofundado no próximo capítulo.

⁸¹ Essa conversa ocorreu em 11 de julho de 2015, na *retomada* da Fazenda Salgada.

sobreviver. Essa luta pra ser Xukuru-Kariri. (...) Taquarana sofre um processo novo, porque as pessoas lideram, mas lideram suas casas. Quem lidera as casas? Mãe e pai. E a liderança de comunidade ela não vem da base da família, ela vem da base da comunidade. E eles não têm base de comunidade. Então, a nossa luta é fazer eles despertarem. A gente consegue identificar alguns já, só que precisa de formação. Então, além de formação, do querer. Então a gente sabe que Taquarana ela pode se erguer ou não como povo, como comunidade. Mas ela não vai se erguer agora, dentro de um ano, dois anos. Isso vai ser um processo. Pra Taquarana acordar como comunidade é um processo. E esse processo eles têm que querer (...).

Nesse excerto de discurso, ao descrever como foram produzidas as condições “materiais” para as oficinas de formação política, a interlocutora também utiliza *comunidade* em seu primeiro significado (“a própria *comunidade* ela bancou a alimentação”). Isto é, remetendo-se às famílias que conformam o grupo Xukuru-Kariri no município de Taquarana (AL); à “*comunidade* de Taquarana” – que, ao longo desse processo, se tornaria Aldeia Mãe Jovina (ver Silva, 2017). Porém, o que ganha destaque é a segunda acepção do termo, em que *comunidade* aparece como um “sentimento”, uma “vivência”, um “como”, uma “visão”, um modo de “tomar atitudes” e uma maneira de “se manifestar”, que extrapolam a “base da família”⁸². Esta última seria a que predominaria entre aqueles indígenas e justificaria a necessidade das formações, que visavam a promoção de uma “base” e “lideranças da comunidade” que estivessem além das próprias casas. Este segundo sentido foi, possivelmente, apreendido através da atuação do CIMI e de outros movimentos sociais junto ao grupo⁸³, e está estreitamente relacionado a um “despertar” para a *luta* pela terra. Tratando-se da busca por um interesse e bem comuns, essa é a *luta*, para as lideranças, que deve estar sempre em primeiro plano e se sobrepor às preferências familiares.

Família, por sua vez, surgia de igual modo com assiduidade, tanto no dia-a-dia quanto nas mencionadas ocasiões “formais”. No entanto, quando falavam em família, ou a ela se reportavam com um dos seus possíveis equivalentes, os atores sociais sempre se remetiam a um domínio mais particular e íntimo em contraste com a amplitude dos *parentes* que conformam uma *comunidade*. A observação de como a utilizavam nesses variados contextos, demonstrou que ela correspondia a uma categoria elástica, que abrange significados múltiplos e pelo menos três escalas de interação que se sobrepõem e entrecruzam: (a) *famílias-tronco*; (b) famílias extensas e; (c) famílias elementares. O termo conta com alguns sinônimos: (a) *raça*, uma noção

⁸² Como entre os camponeses no oeste da Bahia: “[...] Mais do que uma *comunidade* preexistente, é a própria mobilização e o reconhecimento dessa mobilização como *luta* comum por parte de outros camponeses da localidade que engendra ou dá sentido a uma *comunidade*. Na base da mobilização, estão evidentemente solidariedades preexistentes de diversas ordens (parentesco, amizade, vizinhança) e um problema comum que não havia se transformado antes em questão ‘comunitária’ [...]” (Comerford, 1999, p. 34).

⁸³ Esse ponto será aprofundado no Capítulo 3.

“carregada de biologia”, que poderia ser empregada para ressaltar o que era entendido como “inerente” a determinado grupo familiar; (b) *a gente*, utilizada com relação à família, ao grupo étnico, ou outro conjunto de pessoas, mas sempre de modo a distingui-lo dos Outros e; (c) *povo*, referente ora à família, ora ao grupo étnico, e até mesmo a uma geração (“*o povo mais velho*”). *Família* possui também derivações: *família-tronco*; *primeiras famílias* e; *família grande* ou *pequena*. Essas noções serão descritas nas próximas duas seções.

2.1.1 Identidade familiar, *família-tronco*, *primeiras famílias* e “aparência”

Em primeiro lugar, e num primeiro sentido, como *família* ou *família-tronco* os atores nomeavam os diversos grupos familiares indígenas presentes no agreste alagoano e associados a sobrenomes que compuseram o grupo étnico Xukuru-Kariri durante a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). *Família-tronco*, especificamente, era utilizada sobretudo por integrantes da família Santana-Celestino. Raquel, naquela conversa em 2015, já havia destacado que mesmo no período em que não eram reconhecidas pelo Estado,

(...) Sempre tiveram as famílias distintas do povo Xukuru-Kariri. Sempre tiveram essas famílias. Então nós temos as famílias-tronco, chamamos as famílias-tronco, que ainda continuam. A gente sempre soube que a família de Dona Jovina, de Mãe Jovina, era a família Firmino. Essa família Firmino ela sempre foi existente nessa região. Ela estava lá em Belém (AL). Então era isso. Ela vem dessa família, da família Honório e Firmino, que são famílias distintas, são famílias-tronco do povo Xukuru-Kariri. (...)

Naquela ocasião, Raquel e eu discutíamos a reivindicação, mencionada na introdução, que três famílias levavam a efeito em Taquarana (AL). Essas famílias, como elas próprias relataram, descendiam de Mãe Jovina, uma indígena que se deslocou para uma fazenda na zona rural do referido município, a “Fazenda Nóia”, por volta de 1930, em busca de terra e trabalho. Nesse lugar, Mãe Jovina se instalou e fundou um grupo doméstico, que seguiria até 2014 sem organizar-se a partir de clivagens étnicas. Contudo, em decorrência de conflitos com um fazendeiro local, suas filhas, que aí permaneceram e lideravam cada uma a própria família extensa, passaram a reivindicar a demarcação desse território como Terra Indígena e a reclamar o reconhecimento oficial da FUNAI.

Para Raquel, uma das razões que tornavam tal demanda legítima era o fato de elas descenderem das famílias Firmino e Honório, ambas *famílias-tronco* do *povo* (embora, como se viu, esse seguimento residisse em Taquarana, não em Belém como a interlocutora apontou).

É com base nas pistas indicadas por Raquel que se pode, como Martins (1993, p. 40), considerar esses sobrenomes “como identificadores demarcatórios de ascendência indígena”. Eles identificam famílias indígenas que, conforme os interlocutores, habitam a região desde longa data; e permitem, mediante averiguação dos laços genealógicos realizada pelos próprios atores, como aí se sucedeu, reconhecer a origem indígena (ou não) daqueles que dizem a elas pertencer. Assim, essas famílias eram indígenas porque procediam das famílias Firmino e Honório, passando a contar com o respaldo dos *parentes* da Fazenda Canto, que colaboraram endossando o que elas pleiteavam.

Mas, o comentário de Raquel aponta expressamente para uma diferenciação entre as *famílias-tronco*. Elas “ainda continuam” sendo “distintas”, como diz. Seus sobrenomes, além de marcarem a sua “ascendência indígena”, sugerem a existência de diferentes identidades familiares que antecedem o segundo “processo de territorialização” e coexistem, no presente, com a identidade étnica entre os Xukuru-Kariri⁸⁴.

Alguns interlocutores costumavam chamar a junção entre diferentes *famílias-tronco* de *misturas de famílias*. Essas *misturas* foram produzidas através de casamentos entre membros de distintos grupos familiares, cuja aproximação foi favorecida após a criação da Fazenda Canto, que os reuniu num mesmo território. Mas, como eles compreendiam, as *misturas de família* não resultavam, necessariamente, na unificação das partes envolvidas, pelo menos no que tange às identidades familiares. Vou dar alguns exemplos. O jovem Jailton, quando conversávamos sobre sua trajetória, contou que é fruto de uma dessas *misturas*⁸⁵. De acordo com ele, sua mãe descende das famílias Macário e Celestino; seu pai, da família Aleixo. No entanto, ele e seus familiares “estão muito mais como família Aleixo”. E completou: “Eu posso ter orgulho que sou essa *mistura*. Eu sou mais Aleixo, mas eu sou todo esse *sangue*”. Apesar da *mistura*, inclusive de *sangue*, da qual diz se orgulhar, não a considerando negativa, é à família Aleixo com que ele e seus familiares mais se identificam e estão articulados, compondo, como veremos no Capítulo 3, uma das “comunidades políticas locais” da Fazenda Canto.

⁸⁴ O objetivo da pesquisa de Martins era analisar a “política faccional” entre os Xukuru-Kariri. No entanto, numa nota de rodapé, a autora apresenta dados que convergem com o argumento aqui desenvolvido: “O sentido da palavra ‘família’ de acordo com o que observei durante trabalho de campo, refere-se aqueles indivíduos que possuem uma mesma ascendência genealógica, segundo terminologia de sobrenome, reunindo assim várias famílias elementares em diferentes gerações. Mesmo quando se dá a mudança de terminologia de sobrenome, através do casamento, o indivíduo continua fazendo parte da ‘família’ e o cônjuge passa a ser integrante também. Mesmo quando se trata de cisões faccionais havidas entre membros de uma mesma ‘família’, como é o caso ‘dos Celestinos’, não há questionamento sobre o vínculo de parentesco entre eles” (Martins, 1993, p. 77).

⁸⁵ A trajetória de Jailton será abordada no próximo capítulo.

O cacique Antônio Ricardo, de outra forma, era geralmente identificado e se apresentava como pertencente aos Ricardo. Mas, como me contou, descende tanto desta família quanto dos Satile. Perguntei como era possível que a sua família, que é apenas uma, fossem duas. Eis a resposta que recebi: “Toda família é duas, né?! Todos nós temos dois avós e duas avós. Eu mesmo tenho dois avôs e duas avós. Os três⁸⁶ eram índios”. Desse modo, explicou, do lado materno, Antônio Ricardo descendia dos Satile; do lado paterno, dos Ricardo.

As *misturas de família* possibilitam que alguém reivindique a pertença e a partilha do *sangue* da multiplicidade de *famílias-tronco* que constituíram seu grupo familiar. Ele pode ressaltar uma das *famílias-tronco* de quem descende, como faz Jailton, ou dar relevo a mais de uma delas, enfatizando a dupla (ou mais) filiação, como fazem boa parte dos Santana-Celestino. Mesmo após o casamento, é possível continuar ressaltando o *sangue* e a descendência da família de origem ou, até mesmo, abandonar a *família-tronco* da qual é originária e aderir a do cônjuge.

Desse modo, na Aldeia Coité, quando supus para uma indígena que ela era Maranduba, uma vez que esse correspondia ao sobrenome da família de seu esposo, ela enfaticamente retrucou que não, corrigiu-me e afirmou que era Mirinda. Como explicou, ela não considerava que por ter casado com um Maranduba passaria a integrar essa família, não no que concerne ao compartilhamento desta identidade familiar; arrogava, pois, valorizando sua *família-tronco*, a pertença à família materna. Os demais presentes acrescentaram que seu genro também era da família da sogra e de seu primo⁸⁷, pois, era oriundo da família Satile. O rapaz, que participava da conversa, nesse momento apenas ofereceu um sorriso discreto, mas não contestou o que estava sendo dito. Como me esclareceram, Satile e Mirinda são a mesma família, isto porque, como complementou Antônio Ricardo em outro momento, o homem que a constituiu era um Satile e a mulher, uma Mirinda.

Por outro lado, na Fazenda Canto, Noemia expressaria primeiro que quando uma mulher e um homem se casam, eles “viram uma família só”; depois, que ao casar, a mulher passa a fazer parte da família do esposo. Esse seria o seu caso, que hoje integrava os Ricardo, a família de seu marido Talvanes. Dizendo que se considerava desse grupo familiar, enfatizou, como fez Jailton quanto à *mistura de sangue*, que era algo de que se orgulhava.

Além disso, a identificação com uma família não prescinde da inscrição do sobrenome nos registros legais. Um exemplo é o jovem Frank, filho de Seu Chico Ricardo, que se apresenta como membro da família Ricardo (inclusive nas redes sociais digitais, como também fazem

⁸⁶ Conforme o interlocutor, um de seus ascendentes não era indígena.

⁸⁷ O casamento entre primos é recorrente e visto com naturalidade.

outros jovens desse grupo familiar). Um dia, enquanto colhíamos acerolas ao lado de sua casa, ele destacou que não possuía o referido sobrenome nos seus documentos pessoais, mas, demonstrando orgulho, afirmou que gostaria muito, pois essa era a sua família.

As reivindicações e adesões a essas identidades familiares mostram-se assim bastante complexas e situacionais. Elas nunca estão dadas de uma vez por todas, podendo ser postuladas inclusive para alcançar destaque, quando os atores, com esse fim, associam-se a grupos de renome na coletividade. Não é possível presumi-las a partir de um vocabulário de “regras”. De outro modo, para entendê-las, é necessário atentar para a forma como os indígenas, contextualmente, refletem sobre a *mistura* e instauram suas coalizões. Essas podem ser muitas vezes construídas através do casamento, mas sempre “en el seno de estrategias políticas” que abarcam o parentesco, não correspondente a um domínio dotado de “autonomía lógica” (Bensa, 2015, p. 44).

Em segundo lugar, ao interpretar as famílias a partir da metáfora do *tronco*, os integrantes da família Santana-Celestino visavam ressaltar o “caráter germinal” que algumas delas adquirem, sinalizando para o segundo sentido que *família-tronco* pode assumir. Era o que fazia Dona Marlene, quando me apresentava as três *famílias-tronco* que inicialmente ocuparam, construíram e povoaram a Mata da Cafurna (as duas Gomes e os Santana). Dessa forma, além das famílias indígenas que constituíram a coletividade na primeira metade do século XX, *família-tronco* alude às unidades sociais que fundaram as aldeias. Esse aspecto fundacional merece destaque, pois, pode ser empregado para lhes atribuir posições hierárquicas diferenciais.

Na Fazenda Canto, era comum ouvir constantes reiteraões de chefes de família afirmando ser de uma das *primeiras famílias* que chegaram ali. O que visavam, como na evocação de uma identidade familiar específica, era angariar legitimidade para seu grupo familiar. Um indígena iniciou um de nossos diálogos enaltecendo sua família: “Se o pessoal fosse que nem *a gente*, aqui [a Fazenda Canto] era melhor”. Em seguida, completou que sua família foi *uma das primeiras* que se instalaram na aldeia, especificamente a segunda, pois os pioneiros, continuou, foram os Celestino. Outro interlocutor faria algo parecido, mas anunciava uma diferente ordem de chegada dos grupos familiares fundadores, na qual o seu estava em primeiro lugar. Em suas palavras:

(...) Em 1952, quem primeiro botou os pés aqui fui eu e uma prima minha, quem fundou em pessoa (...). As primeiras pessoas que botaram os pés aqui dentro foi A com B (...). Nós, dizem, o pessoal é quem diz, nós somos dos mais caracterizados (...). Hoje tô pensando já em me afastar daqui, mas eu tenho direito. Tenho muitos direitos aqui. Tenho direito de entrada. Os primeiros

que chegaram aqui foram os A com B, os segundos foram C, os terceiros D, e desse dia por diante perdi o controle e foi chegando de duas, três famílias. Mas as primeiras eu sei (...) ⁸⁸.

A ordem de chegada dos grupos familiares fundadores varia conforme o ator social indagado. Em vez de nos determos nela, procurando uma efetiva ordenação, é interessante observar a própria variação de apresentação das famílias e as razões que podem motivá-la. Nessa direção, passam a surgir os contornos de uma “figuração estabelecidos-outsiders” na qual a construção das “imagens do nós” dos grupos estabelecidos – ou dos que intentam galgar a tal posição, reivindicando a superioridade do próprio grupo familiar – baseia-se, dentre outros aspectos, no “tempo de residência no lugar” (Elias, 2000).

É a partir do fato de ser integrante de uma das famílias que fundaram a Fazenda Canto que aqueles dois interlocutores reivindicavam prestígio na aldeia. O último, em específico, relata no trecho acima já ter pensado em se afastar dali, reiterando em seguida seu “direito de entrada” que o mantém. Lembra-se dos sobrenomes das *primeiras famílias*, que na sua fala parecem ser as mais importantes, mas não dos sobrenomes das demais unidades familiares, que foram “chegando de duas, três” e sobre as quais acabou por perder o “controle”.

Sob outra perspectiva, esse interlocutor também destacou ser de uma das famílias “mais caracterizadas”, alegando que isso o “pessoal é quem diz”. Ouvi comentários como esse diversas vezes enquanto estive em campo. Possuir aspectos da “aparência” que integra o estereótipo do “índio genérico”, às vezes, chegava a ser motivo de felicidade ⁸⁹. Nas falas de alguns indígenas, eram salientados, em maior grau, os “traços” do rosto e o cabelo liso.

Tal estereótipo, amplamente difundido entre todos nós (indígenas e não indígenas), baseado numa compreensão errônea do que é a identidade étnica, costuma ser manobrado em geral por não indígenas para “autenticar” ou deslegitimar as identidades e reivindicações indígenas. Mas isso, nas dinâmicas interfamiliares Xukuru-Kariri, também podia ser usado tanto para tentar legitimar a si e a sua família, quanto para questionar a de outros através de afirmações de que estas não “pareciam” famílias de *índios* (seriam “brancas” ou “negras”), ou pelo menos, não tanto quanto a própria.

Conforme exposto no Capítulo 1, a compra da Fazenda Canto acompanhou a realização do primeiro censo demográfico dos indígenas que viviam em Palmeira dos Índios e em lugares

⁸⁸ A, B, C e D correspondem a sobrenomes, que assim como o nome do interlocutor, optei por não mencionar.

⁸⁹ Um indígena parecia muito empolgado com o fato de que o cabelo de sua filha, que acabara de nascer, era liso. Quando saímos andando pela rua, uma mulher nos parou e pediu para ver a criança, que estava nos braços da tia. Após levantar o pano que cobria o rosto do bebê, a primeira coisa que disse, em tom impressionado e de excitação, foi: “Nossa, que cabelo liso!”.

próximos. Quem o realizou foi Deocleciano de Souza Nenê, Inspetor do SPI, mediante uma classificação que os distinguia em diferentes graus de “pureza”, sugerindo quem seria “mais” ou “menos índio”⁹⁰. Embora não tenha sido o critério empregado para selecionar as famílias que foram efetivamente aldeadas, isso teve implicações para o grupo étnico. Orientado por um conjunto de expectativas a respeito de como os indígenas deveriam ser, inclusive no que concerne à aparência física, a ação do órgão indigenista teve uma espécie de efeito de “reapropriação” (Amselle e M’Bokolo, 2017, p. 14)⁹¹ entre os Xukuru-Kariri.

Assim, quando realizou sua pesquisa, Amorim observou que “os componentes de esta ‘nueva’ aldea son terriblemente marcadas por las características de selección empleada por el SPI, provocando dentro del grupo la división y control de ‘los puros’ sobre los ‘impuros’” (1996, p. 121). Conforme Silva Júnior, tal dinâmica imbricava-se às disputas pelos benefícios assistenciais oferecidos pelo órgão; orientadas pela “definição dos graus de *pureza*” que levava ao acirramento dos conflitos intraétnicos (Silva Júnior, 2013, p. 115, grifos do autor). Está claro que os modos de ação do SPI e da FUNAI, como em outros casos (ver Pacheco de Oliveira e Almeida, 1998), concorreram para o estímulo e recrudescimento das contendas nessa coletividade. Muitos dos impactos dessa dimensão da atuação desses órgãos, como o que acaba de ser mencionado, ressoam com intensidade variável até o presente.

Embora ainda possa ser empregado, sempre situacionalmente, a depender do contexto, para hierarquizar as famílias nessas disputas por respeitabilidade, e sobretudo, mas não apenas, pelos *mais velhos*, a preocupação com as “características” físicas tem sido bastante criticada por diversos indígenas. Alguns atores sociais, ao se depararem com tal fato, assumem uma postura intermediária, que não abandona uma valorização das “características”, mas a tenciona. Uma interlocutora, enquanto conversávamos sobre as consequências das *misturas de famílias*, posicionou-se do seguinte modo:

⁹⁰ Nas palavras do inspetor: “Comecei de uma forma, e duas vezes modifiquei. Iniciei para ser todos iguais, mas, aparecendo diversos caboclos civilizados, só porque eram casados com índias, fiz outra folha. Apresentando-se ainda vários caboclos como sendo índios, porém, sem mais os traços de índios, só porque a mãe, o pai, ou os avós eram índios, deliberei organizar as três folhas para anotar, dividindo em três classes: Índios Puros, Índias Casadas com Civilizados e Índios Descendentes, e assim executando” (Silva Júnior, 2013, p. 87).

⁹¹ De acordo com os autores, a “reapropriação” trata-se do “fenômeno de retroação (*feedback*) dos enunciados ‘éticos’ sobre os próprios atores sociais. Ela diz respeito, portanto, à produção das identidades sociais a partir daquilo que V.Y. Mudimbe (1988) nomeou a ‘biblioteca colonial’ e se aplica assim principalmente ao caráter colonial das categorias étnicas [...]. Nessa perspectiva, a maneira pela qual os indígenas se percebem a si mesmos estaria ligada ao efeito de retroação das narrativas de exploração e de conquista, bem como dos textos etnológicos coloniais e pós-coloniais sobre a consciência de si mesmos” (Amselle e M’Bokolo, 2017, p. 14). Outra dessas “reapropriações” entre os Xukuru-Kariri é referente à oposição “aldeados” e “desaldeados”, caudatária do modus operandi da FUNAI, que restringe o acesso a determinados benefícios aos habitantes das aldeias do grupo (ver Martins, 1993, p. 59-60), sendo recentemente utilizada como critério para o acesso aos cargos da escola indígena da Fazenda Canto (ver Oliveira, I., 2019, p. 75).

- (...) E o que você acha dessa mistura?
- Eu acho legal. Enquanto for índio tá legal, né (risos)?! Eu acho legal, Wemerson, essa mistura. (...) Eu acho legal essa mistura contanto que não deixe cair a cultura ou de alguma forma preservar a cultura, não deixe, tem que manter. Mantendo a cultura pode ter as misturas, eu acho legal a mistura de família. Agora que apesar, pras características, aí se a gente for olhar essa mistura, tem famílias que saem um pouco dessa característica indígena, assim, se a gente for falar das características de aparência indígena. Tem família que sai dessas características um pouco. Tem uns que parecem mais. (...)
- E só voltando pra essa coisa que você falou da característica, da aparência mesmo, já houve caso de família que não queria se misturar com outra família por causa disso ou não acontece?
- Já. Eu já escutei assim, de pessoas aqui, que diz: “Ah, não quero meu filho se envolvendo com a filha de fulano, de sicrano”. Isso aconteceu muito com um pessoal aí (...), eu já escutei muito isso, acho que os coitados já sofreram tanto preconceito, até mesmo quando a gente sai pra viagens que eles vão. Eu já escutei muito isso, sabe, Wemerson. É um lado que a gente tem que trabalhar. Mas eu acho que a gente também não deve fugir das características, assim, entendeu. É certo que as características influenciam, mas o que importa realmente é o que está aqui, a raiz. Se você manter a raiz da sua cultura, você pode ter olhos verdes, azuis, olhos claros, você vai ficar com ela até o final. Isso ninguém pode tirar de você. Ninguém tira (...).

Outros atores, investindo numa postura radicalmente oposta, visam superar definitivamente tais compreensões. Como exemplo, poderia retomar mais uma vez as críticas do Cacique Selmo às figuras estereotipadas de Tilixi e Tixiliá que ilustravam a capa do livro da secretária municipal de cultura. Ou, poderia mencionar os comentários de Seu Antônio nos quais ele valorizava a associação entre *índios* e “negros”, grupos que apesar das especificidades, em seu entendimento, vivenciam violências parecidas e que por isso mesmo deveriam estar juntos (ver adiante a nota 111). Poderia ainda destacar as reflexões de Raquel, para quem “ser *índio*” não tem a ver, necessariamente, com ter “*sangue de índio*”; mas sim, com conviver: “ser *índio* é convivência” (ver adiante a nota 136). Ou, ainda, descrever o que se deu numa roda de conversa. Nessa situação, um rapaz expressou, em tom de brincadeira, que uma indígena que não estava presente seria muito “branca” e precisaria alterar o tom de sua pele para parecer mais *índia* quando fosse compor uma mesa num evento universitário. Sua tia, que estava no local, repreendeu o garoto imediatamente, dizendo que eles já sofriam muito “preconceito” e não podiam continuar sendo “preconceituosos” consigo mesmos.

Em terceiro lugar, *família-tronco* pode receber um sentido que se relaciona, de forma íntima, a uma avaliação da maior ou menor contribuição familiar para a *luta e história do povo*⁹². Yrakanã explicou que *famílias-tronco* são “famílias indígenas”, “originárias” e que “têm raiz”. Mas acrescentou: aquelas que, como a sua, destacam-se religiosa e/ou politicamente.

⁹² As três interpretações apresentadas foram produzidas através de conversas informais com os interlocutores durante o IV Encontro da Juventude Xukuru-Kariri e I Encontro de Jovens Indígenas do Estado de Alagoas, de 08 a 11 de outubro de 2019, na Aldeia Fazenda Canto.

Distanciando-se de uma postura que, como disse, era assumida por alguns chefes de família, os quais afirmavam ser “o [único] *tronco*”, relatou o exemplo de uma família da Fazenda Canto, cujos membros se dedicam com empenho à *luta* e por isso se distinguem como lideranças. Em seu entendimento, essa podia ser vista como uma *família-tronco*⁹³. De todo modo, estava evidente para nós que se apresentar como membro de uma dessas famílias era algo que os indígenas podiam fazer para afirmar a importância e recolher legitimidade para o próprio grupo familiar. Quando sugeri essa interpretação, Yrakanã ponderou dizendo que, independentemente disso, considerava que “os Xukuru-Kariri são todos uma família”.

Cicinho, como sua irmã Yrakanã, iniciou destacando que *família-tronco* é uma família “de raiz”; de “procedência”. Mas, foi mais categórico. Para ele, as *famílias-tronco*, “de raiz”, possuem uma notória atuação política e religiosa. São famílias que lideram política e religiosamente o *povo*. Elas têm uma capacidade de liderar que não se pode adquirir através do aprendizado, pois isso vem *de tronco*, “de família”, existe desde as profundezas (as “raízes”) do grupo familiar e é algo que se transmite para suas novas gerações. Para exemplificar, disse que no presente muitas famílias se esforçam para ser lideranças, e mesmo com “estudo” não obtém êxito, o que se deve à falta dessa capacidade *de raiz*.

Nessa mesma direção, Seu Antônio expôs que uma família ganha esse título “quando desse tronco nasce o broto, a raiz, a semente”. *Famílias-tronco* são aquelas que germinam dentro do *povo*. Pode-se, assim, pensar tanto no segundo (fundacional), quanto nesse terceiro sentido, com relação à *luta* e à *história*. Porém, advertiu: “quando a semente é louvada”. Pois, uma *família-tronco* é exatamente “a celebração das sementes”; das conquistas alcançadas através da *luta*, incluindo a valorização dos rituais e dos demais fragmentos de cultura etnificados. Com o intuito de elucidar, deu seu exemplo: “Eu deixei alguma coisa”. Perguntei se poderia concluir que as *famílias-tronco* eram aquelas que “deixavam alguma coisa”. Ele respondeu que sim, mas ponderou: “E doçura! Tem muita família que quer ser tronco, mas só deixa amargo...”.

Esse terceiro significado perpassa e conjuga o primeiro (famílias indígenas presentes no agreste alagoano há muito tempo) e o segundo (fundacional) sentidos de *família-tronco*. Por um lado, as metáforas vegetais que tomam como referência (“tronco”, “raiz”) reportam-se ao passado; às famílias que fundaram e constituíram as bases do grupo étnico Xukuru-Kariri e das

⁹³ Esse é um grupo familiar com quem a família de Yrakanã constrói uma articulação política supra-aldeia. Mas, trata-se de uma família cujos integrantes são às vezes referidos, por outros indígenas que não concordam com sua atuação, como uma família que não “aparenta” ser de *índios*. Ela buscava, assim, dar força política e valorizar a dedicação que essa família oferece à *luta* do *povo*.

aldeias. Por outro, especialmente na definição de Seu Antônio, há um novo aspecto (“broto”, “semente”). Uma *família-tronco*, portanto, não é a que possui mais ou menos “aparência” (fenotípica) de *índio*, mas aquela que continua sendo o suporte político e religioso das suas *comunidades*, o sustentáculo, como entendem esses interlocutores, do *povo*.

2.1.2 “Disputas pela história”, “características familiares” e *família grande/pequena*

Até aqui já tivemos oportunidade de visualizar alguns exemplos da conflituosidade que marcam as modalidades de relacionamento das famílias Xukuru-Kariri. Esses conflitos também se exprimem nas interpretações indígenas do que Norbert Elias (2000, p. 38) chamou de “o desenvolvimento de um grupo”, isto é, nas análises que realizam da *história* da própria coletividade étnica. Dessa forma, a atuação de uma família, como os Celestinos, que se destacou ao longo do século XX exercendo papéis de liderança política e religiosa, antes e durante a atuação do SPI, bem como posteriormente em cargos da FUNAI⁹⁴, pode receber nos dias de hoje diferentes avaliações por membros outras famílias.

Numa reunião da Comissão de Jovens Xukuru-Kariri, foi realizado um sorteio entre os participantes. O premiado era um rapaz da família Celestino que vive na Aldeia Boqueirão. Ao perceber o resultado, uma indígena, em tom de brincadeira, mas com aparente incômodo, comentou que os “prêmios” costumavam ser frequentemente destinados aquele grupo familiar. Pessoas que descendiam em parte dos Celestino (e em parte de outras *família-tronco*) também analisavam criticamente a atuação dessa família. Conforme um deles, os Celestino teriam reservado a si as possibilidades “de estar à frente”. A irmã desse interlocutor, em outro momento, completaria argumentando que os Celestino buscaram continuamente ocupar o lugar de maior destaque na “história de Xukuru-Kariri”. Nessa direção, as famílias se envolvem no que chamarei de “disputas familiares pela história”, as quais são simultaneamente peijas por respeitabilidade no presente e em que o passado é objeto de evocação constante. Para tornar esse argumento mais claro, apresentarei, nos próximos parágrafos, dois exemplos de tais disputas.

Grupos familiares que não possuem membros que se acentuaram como lideranças políticas ou religiosas ao longo do tempo, e que não necessariamente pareciam almejar serem vistos como lideranças étnicas, reforçavam o fato de ser uma das *primeiras famílias* para tentar

⁹⁴ Ver Martins (1993), páginas 77-78, para o caso dos líderes políticos oriundos da família Celestino e; página 82, para aqueles que se destacaram ocupando cargos do órgão indigenista.

aplacar as disparidades, alcançar notoriedade e se incluir nessa *história*. Para tanto, afirmavam-se como seus narradores privilegiados, diferentemente de outros indígenas, que não saberiam contá-la tão bem quanto eles.

Assim, no momento em que mencionei para um senhor que frequentava a casa do chefe de outra família, ele argumentou que aquele era um homem *de respeito*, mas um homem que não conhecia profundamente a história dos Xukuru-Kariri. Sua própria família, ao contrário, por ser uma *das primeiras* da Fazenda Canto, sabia descrever o que de fato havia se sucedido. Certa vez, estávamos ele, um de seus irmãos e eu discutindo a história dessa aldeia. Em dado momento, eles perguntaram por João Roberto Bort Júnior (doutorando em Antropologia do PPGAS/UNICAMP), que nessa ocasião realizava parte de seu trabalho de campo. Depois que expliquei que João Roberto havia ido à casa de outra indígena, os irmãos demonstraram surpresa e ao mesmo tempo desapontamento. Nas nossas conversas, demonstravam sempre grande desejo de afirmar a importância de sua família como uma daquelas que contribuíram para a construção da Fazenda Canto.

Minutos depois, uma das filhas desse mesmo senhor, professora da escola da *comunidade*, pegaria o Projeto Político Pedagógico da instituição de ensino e começaria a lê-lo para nós⁹⁵. De acordo com ela, o objetivo era que seu pai e seu tio ouvissem atentamente e confirmassem se a *história* relatada no documento estava correta. No final da leitura, seu tio disse que estava bem feita. Seu pai, sorrindo, comunicou que quem a escreveu possuía alguma inimizade com os Celestino, porque estes não apareciam como uma das *primeiras famílias* que chegaram ali. Embora, como prosseguiu, as duas *primeiras* fossem os Celestino e a sua família. Nesse caso, além de uma “disputa pela história”, estava em questão uma disputa por sua narração.

Em outro contexto, no evento de abertura da “Semana do Índio”, que costuma ocorrer anualmente em Palmeira dos Índios, Isvânia Marques, secretária de cultura do município, apresentou as famílias Santana e Celestino como as “facções”⁹⁶ mais influentes nas aldeias Xukuru-Kariri. Em seguida, um indígena, que reivindica ser bisneto de José Francelino e vive atualmente na Cafurna de Baixo, foi se queixar com o interlocutor que eu acompanhava sobre

⁹⁵ Esse texto, de acordo com uma professora indígena, foi escrito pelos próprios indígenas em diálogo com a *comunidade*. Cássio acrescentou que foram feitas oficinas com os *mais velhos* para o produzir.

⁹⁶ O trabalho de Sílvia Martins (1993) foi, em certa medida, pioneiro ao analisar os conflitos entre as famílias Xukuru-Kariri, compreendendo-os como constitutivos de um “faccionalismo” que teria lugar nesse grupo étnico. Em sua análise as “facções” são identificadas como correspondentes de determinadas famílias ou de alianças interfamiliares. O fato de a secretária de cultura de Palmeira dos Índios utilizar a mesma terminologia empregada pela antropóloga numa fala pública é, possivelmente, um dos efeitos locais de sua pesquisa no município.

o que ela havia proferido, como este me contou posteriormente. Para aquele indígena, a secretária estava dizendo que apenas essas duas famílias eram relevantes na *história* do povo.

Em virtude da presença de João Roberto, um interlocutor se dispôs a levar-nos à casa daquele homem para conversarmos. Em sua casa, ele descreveu que aquela terra onde estávamos havia pertencido primeiro a José Francelino e, depois, a seus descendentes, como era o seu caso. Argumentou que sua família iniciou a atuação política em defesa do povo antes dos Celestino. José Francelino, destacou, foi o “primeiro cacique” Xukuru-Kariri e quem transferiu o cacicado para Alfredo Celestino no decorrer das mobilizações pela conquista da Fazenda Canto. Ele se demonstrava incomodado com o fato de os Celestino ocuparem o papel de protagonistas na história do grupo étnico e explicitou que estava tentando trazer a família Francelino, da qual descende, de volta à importância que em seu entender deveria assumir.

A aldeia onde residia, continuou, estava atravessando um conflito no qual se posicionava contrariamente às atuais lideranças e aos indígenas que vêm sendo cogitados para ocupar seus cargos de chefia. Desse modo, defendeu que os integrantes de sua família é que deveriam assumi-los. Esse indígena, que não possuía o respaldo das demais lideranças Xukuru-Kariri, seja da aldeia onde vivia seja de outras aldeias, parecia estar tentando demonstrar para nós que dispunha de aptidão e dos conhecimentos necessários para liderar, afirmando-se como liderança legítima, uma vez que oriundo de uma família que possuiria um importante lugar na *história*.

Essa capacidade de liderar poderia ser apresentada como algo “característico” de determinadas famílias. Num dos ricos diálogos mantidos com Raquel em seu *rancho*, ela afirmou que as famílias apresentavam determinadas “características”, nesse caso, não físicas, mas relativas a modos de conduta e de comportamento. Deu o exemplo dos Santana, cujas mulheres “lideravam” a Mata da Cafurna. Dias depois, aconteceu uma reunião na referida aldeia em que estavam presentes diversos indígenas (da Fazenda Canto, do Coité e da Cafurna de Baixo, além dos que residiam ali mesmo), missionários do CIMI e eu. O mote era a produção de um evento para a juventude Xukuru-Kariri. O interessante é que, a certa altura, Raquel externou estar muito feliz pelo encontro ter sido convocado por seus sobrinhos. Em suas palavras, na veia desses garotos correria “sangue de guerreiros”, algo “característico” de sua família; o que explicava a aptidão dos mais novos à atividade política, confirmada no fato de eles terem articulado o encontro.

No mesmo período, fui convidado por Cicinho para participar de uma atividade na escola da Mata da Cafurna em comemoração à “Semana do Índio”. Houve uma palestra para

problematizar os frequentes estereótipos destinados aos indígenas e, em seguida, uma roda de conversa sobre o mesmo assunto com os professores, lideranças, estudantes e outras pessoas da aldeia. Uma das educadoras, filha da diretora da instituição, iniciou apresentando-se como membro de uma “família de professoras”. Enfatizando a formação que seus familiares receberam, destacava-os em termos educacionais do restante da *comunidade* – como também era o caso, na Fazenda Canto, da família Queiroz, identificada por eles e por outros indígenas como uma família de “estudiosos” e “professores”⁹⁷. Ela criticou o que chamou de “modernização das aldeias”, dando como exemplo o uso constante da internet pelos jovens, e relatou que na sua casa é diferente. Lá, segundo ela, há maior defesa e valorização da *tradição indígena*. Em certas ocasiões, sua mãe desligava até o Wi-Fi para conversar com os filhos sobre esse assunto. Mas, como refletiu, isso acontecia porque se tratava de uma *tradição familiar*, que os diferenciava de boa parte da aldeia.

Distintamente da fala de Raquel, em que o *sangue* era o que transmitia a capacidade daqueles jovens de liderar, nessa situação a referência era sociológica; uma *tradição* alimentada e valorizada no interior de um grupo familiar, que o dotava de certas “características” e o singularizava. Em ambos os casos, essas “características” podiam ser indicadas para recolher respeitabilidade e prestígio para a própria família.

Foi assim que, com orgulho, Seu Antônio contou que costumavam chamar seu grupo familiar de uma “família de rebeldes” (ou seja, de revolucionários). Já de acordo com Yrakanã, sua família é “religiosa” e “politicamente” “centrada”; tem “as duas vertentes”, por as ter herdado das famílias de seus pais. Embora por herança dos Celestino, assumiria às vezes uma postura pouco flexível, o que não a deixava muito satisfeita. Um filho de Manoel Celestino, por sua vez, ao relatar que a pequena filha tinha recentemente reclamado do comportamento de sua professora, disse: “A família Celestino a língua coça pra falar! Desde pequeno já fala, já desenrola”, referindo-se à postura reivindicatória que caracterizaria essa família. Famílias como os Celestino e os Satile recebiam também, às vezes, a qualidade de *bravos*, ora avaliada como positiva, ora como negativa. Outras famílias, ao contrário, eram descritas como formadas por homens *mansos*, nas quais mulheres é que seriam *bravas*. Uma, especificamente, era investida da qualidade de “divertidos”, e eles mesmos se definiam dessa forma. Numa roda de conversa, com relação a gargalhadas que ali tinham lugar, uma indígena falou: “A *raça* da *gente* é tudo

⁹⁷ Lia, mãe de Gecinaldo e liderança da família Queiroz, com bastante orgulho, descreveu que ela e seu falecido esposo, Gecivaldo, sempre incentivaram os filhos a estudar. Nos dias de hoje, quatro deles são professores da escola da Fazenda Canto. Ao citar esse fato, completou: “Não é por que são meus filhos não, mas meus filhos são dos melhores que tem aí!”. Os diplomas do marido e as fotos de formatura dos filhos encontram-se emoldurados e expostos nas paredes de sua sala. Quando alguém chega à sua casa, é uma das primeiras coisas que pode notar.

assim”. Quando perguntei a que se referiam com *raça*, a resposta foi: “Sim. A família. A família R”.

Essas “características” associadas às famílias podiam também ser empregadas para hierarquizar os diferentes grupos familiares e para indicar as razões da sua pouca respeitabilidade, como na narrativa abaixo:

– (...) Tu acha que quando as famílias se juntam isso [as “características”] pode também se juntar? Pode ser legal? Pode ser ruim?

– Pode ser ruim e pode ser legal. Tem os dois lados. Porque cada família tem o seu comportamento. Eu já notei isso na Fazenda Canto faz tempo. Eu fico olhando, assim, se uma família... Eu vou dar um exemplo. Tem uma família aqui (...) que é toda violenta. Começou pelos pais, desses pais passou pros filhos e hoje os filhos, os avós e pais passam pros netos, e hoje os netos. A criação é a mesma. Na escola é do mesmo jeito. (...) E eu acho assim, esse comportamento ele tá sendo passado. (...) Tem famílias que o comportamento é ruim, prejudica um pouco, assim. É aquela questão, tem o lado bom e o lado ruim. (...)

Ao os questionar sobre quais famílias existiam numa aldeia, os interlocutores costumavam mencionar em primeiro lugar as suas próprias. Em seguida, apresentavam os sobrenomes de outras *famílias grandes*, incluindo as que se retiraram no passado por causa de *intrigas, conflitos de sangue, conflito de família* ou *conflito familiar*. Essas *famílias grandes* que deixaram a aldeia no passado eram, em geral, compreendidas como famílias *bravas* e/ou *violentas*. Mas as *famílias pequenas* sequer chegavam a ser referidas e quando eram citadas não recebiam o mesmo tratamento dedicado às *famílias grandes*. Desse modo, registrei diversos elencos que variavam conforme o interlocutor indagado; as alianças interfamiliares em que ele estava envolvido e; os interesses em enaltecer ou minimizar determinado grupo familiar. Os interlocutores me apresentavam, assim, listas que exibiam uma hierarquização que, como tentei mostrar até aqui, é sempre móvel.

Para se ter uma ideia, em conversa com dois irmãos na Fazenda Canto, um deles logo caracterizou a sua como uma *família grande e de respeito*. Com relação à outra com a qual não se aliavam, nem possuíam intensa inimizade, disse ser *pouca gente*, uma *família pequena*, mas *de respeito*. Essa era uma tentativa de manter o respeito mútuo, apesar das inegáveis diferenças entre os dois grupos. Sua esposa, nesse sentido, acrescentaria que, embora as famílias divergissem no que concerne às atividades rituais – já que uma era composta por evangélicos e a outra, por indígenas que participavam do Ouricuri –, o chefe desta última era realmente *de respeito*.

Por outro lado, ainda na primeira conversa, um desses interlocutores citou uma *família pequena* sem, contudo, oferecer-lhe consideração similar. Não lhe agregou quaisquer adjetivos positivos, contentando-se em a definir como uma família que ainda estaria *crescendo*. Em contrapartida, uma família que havia sido qualificada, em outras ocasiões, por outros interlocutores, como *pequena*, até mesmo como “não indígena”, na fala desse ator entrou para a lista das importantes famílias da aldeia. Tratava-se, porém, da família de sua esposa.

Possuir muitos membros é algo do que, com efeito, os integrantes de uma família se orgulham. Mas essa hierarquização entre *grande* e *pequena* não se referia apenas a isso, equivalia também possuir mais ou menos atributos morais considerados positivos, relativos à capacidade de articulação e *união*, que incorria na maior ou menor respeitabilidade da qual a família gozava na aldeia. Assim, aquela *família pequena*, a despeito disso, não deixava de ser *de respeito*. Já a família que estava *crescendo*, e que era efetivamente uma família numerosa, quando a ela se referiam dessa forma, visavam aludir à respeitabilidade que ela vem adquirindo, mas que ainda não permitia que a considerassem uma *família grande*.

Em outra circunstância, quando pedi a uma interlocutora para me dizer quais são as famílias que existem na Mata da Cafurna, ela apresentou um conjunto de sobrenomes. Mas ele encolheu quando discutimos quais eram as *maiores famílias*, que para ela seriam apenas três: a sua e duas com as quais mantinha uma aliança ritual. Em todos os casos, a sua aparecia sempre em primeiro lugar. Como ela mesma disse, estava mencionando as *maiores famílias* numericamente, quanto à quantidade de membros, porque com relação à importância para a aldeia, para a *luta*, haveria apenas a fração de uma dessas famílias: o seu grupo doméstico. Quer dizer, com relação à contribuição para a *luta e história do povo*, apenas essa parcela teria oferecido contribuição substantiva.

2.2 Organização doméstica, respeito e relações mais velhos/mais novos

Como os “troncos” Pankararu (ver Mura, 2013, p. 68-69), as *famílias-tronco*⁹⁸ Xukuru-Kariri são formadas por conjuntos de famílias extensas que se auxiliam mútua e cotidianamente em práticas diversas, tanto econômicas quanto rituais (estas últimas serão abordadas no próximo capítulo). As famílias extensas, também chamadas pelos interlocutores de *família*,

⁹⁸ A partir de agora, por uma questão de praticidade, utilizarei essa categoria para remeter à primeira escala de interação das *famílias*.

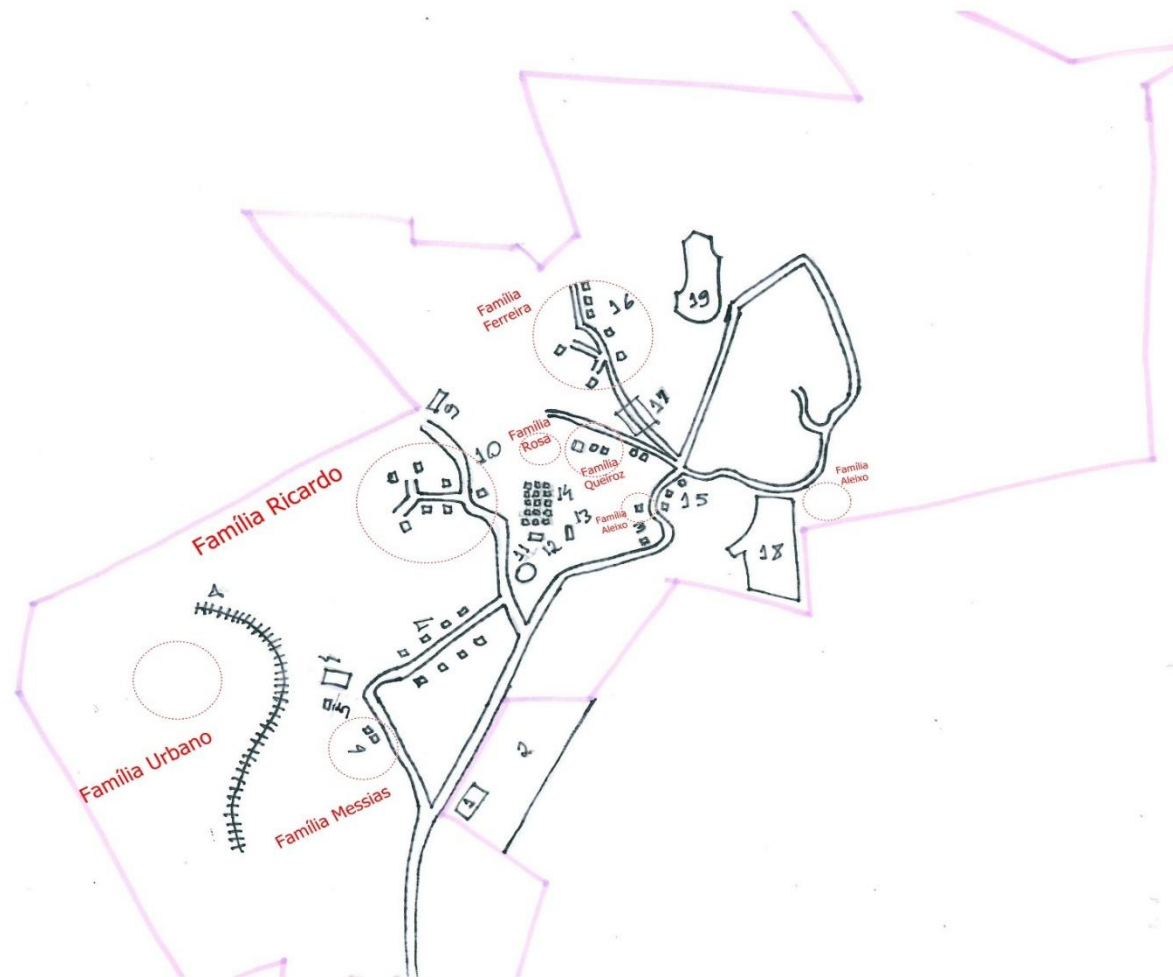
constituem “grupos domésticos agregados flexíveis” (Wilk, 1984)⁹⁹ e costumam ser mencionadas em companhia do nome de seus chefes. Fala-se, por exemplo, “a família de Dona Marlene”, o que envolve um grau de abstração menor se comparada com “os Santana” e permite uma localização mais fácil no território do grupo liderado por tal interlocutora.

As famílias extensas compõem-se, geralmente, de três ou quatro gerações que se constituem enquanto as unidades mínimas “para a reprodução de um grupo doméstico a partir de um ponto de vista educacional” (Mura, 2013, p. 68) (ver genealogias nas páginas 145, 160 e 174). Elas podem se concentrar em lugares específicos das aldeias (ver Croquis 1 e 2 abaixo, p. 101 e p. 103), o que favorece a manutenção de um estreito e intenso convívio entre os seus integrantes. Em certos casos, isso faz com que os sobrenomes de suas respectivas *famílias-tronco* adquiram a qualidade de topônimos, situando-as e orientando a navegação dos atores sociais por tais territórios familiarizados. Assim, numa reunião sobre uma crise hídrica que assolou a região em 2017, ao passo em que discutia a construção de uma barragem na Fazenda Canto para amenizar seus impactos, e mencionava partes desta aldeia, o Pajé Celso identificou uma delas como o “lado dos Messias”. Ou, em breve conversa com Raquel, ela logo me lembrou que, na Mata da Cafurna, após a escola, é “onde estão os Leitão”. Continuou dizendo que era comum a quem se criou ali, como era o seu caso, referir-se a tal lugar dessa maneira. Ainda supôs um diálogo no qual ao ser questionado sobre onde estaria “fulano”, alguém poderia responder: “Ah! Está ali nos Leitão!”, permitindo que a pessoa fosse prontamente encontrada.

Essas famílias extensas compreendem uma quantidade variável de famílias elementares, a depender do número de filhos e netos dos avós (ou bisavós). Elas, da mesma forma nomeadas de *famílias*, costumam ter duas ou três gerações e ocupam diferentes unidades habitacionais, em geral construídas perto umas das outras (ver Croqui 3 abaixo, p. 104), vindo a ser lideradas pelos pais. No entanto, são os avós (ou bisavós, para o caso de quatro gerações) as principais referências político-morais da família extensa. Diferentemente dos filhos, os avós conseguem ter influência para além do próprio teto e são capazes de orientar os percursos a ser seguidos por todo o grupo doméstico.

⁹⁹ Isto é, grupos domésticos com vínculos econômicos livres. Ao invés de critérios de co-residência, eles definem-se através de “*activities of production and distribution*” (Wilk, 1984, p. 224), as quais são diversificadas e podem ser realizadas autonomamente por cada unidade habitacional. Mas, em todo caso, o principal objetivo permanece sendo o beneficiamento de toda a unidade doméstica. As atividades econômicas são o foco do próximo subitem.

Croqui 1 – Aldeia Fazenda Canto e concentrações de famílias



Elaboração minha

Legenda do Croqui 1

- 1 – Casa de Luiza (não indígena)
- 2 – *Retomada* da Fazenda Salgada
- 3 – Antiga Casa de Farinha
- 4 – Igreja Católica
- 5 – Primeira escola da aldeia (época do SPI)
- 6 – Família Messias
- 7 – *Arruado de Cima*
- 8 – Antiga linha ferroviária
- 9 – Igreja Assembleia de Deus
- 10 – Família Ricardo
- 11 – Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva
- 12 – Antigo Posto Indígena da FUNAI
- 13 – Posto de Saúde
- 14 – *Arruado de Baixo*
- 15 – Família Aleixo
- 16 – Família Ferreira/Queiroz
- 17 – Campo de futebol
- 18 – *Terreiro* do Ouricuri
- 19 – Barragem (antigo *Brejo dos Satile*)

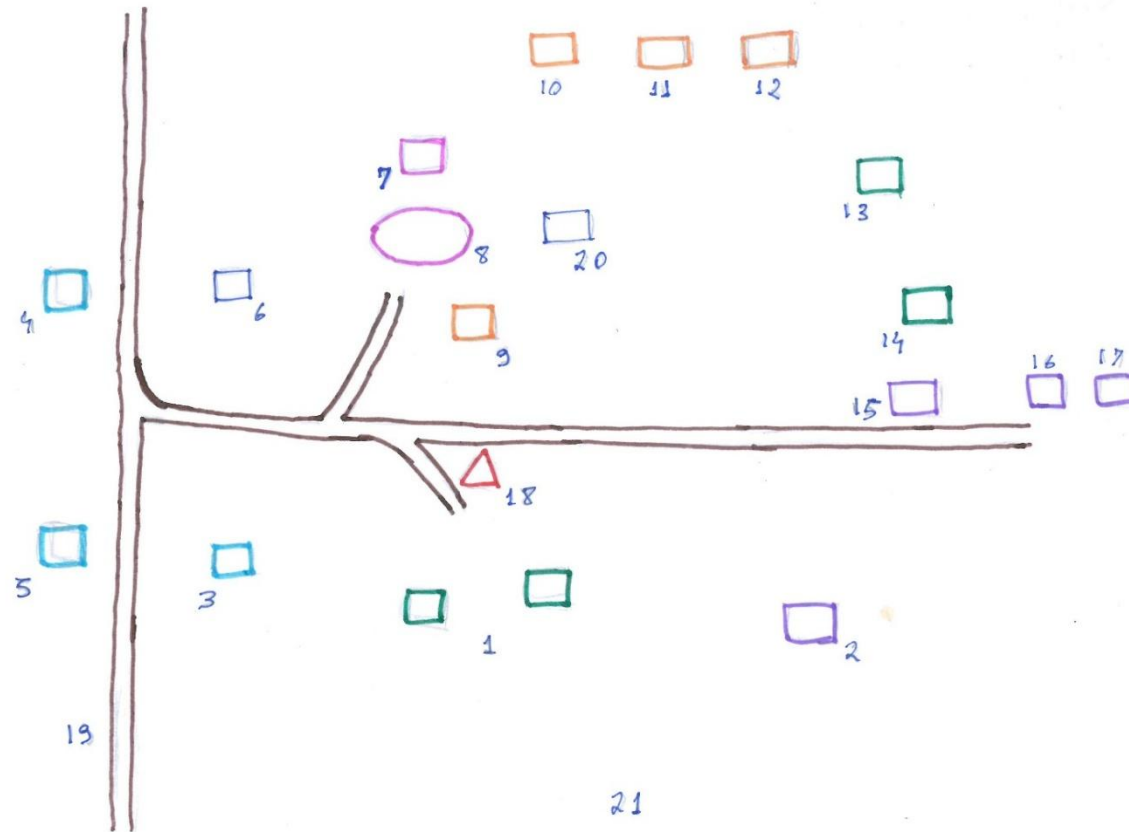
Croqui 2 – Aldeia Mata da Cafurna e concentrações de famílias



Elaborado pelo Cacique Cicinho.

Croqui 3 – “O Lugar dos Ricardo”

22



Elaboração minha. As diferentes cores correspondem a diferentes grupos domésticos.

Legenda do Croqui 3

- 1 – Casa de Talvanes e Noemia (mais quatro filhos)
- 13 – Casa de Petrúcio (pai de Noemia)
- 14 – Casa de Sebastião (o Dalto) e Lurdinha (filha de Petrúcio, irmã de Noemia)

- 3 – Casa de Mário (filho de Cícero e Amparo)
- 4 – Casa de Cícero e Amparo (mais os filhos: Rute, Marta, Rico e Lucas)
- 5 – Casa de Pedro (filho de Cícero e Amparo) e Lindalva (filha de Luiza)

- 6 – Casa desocupada

- 7 – Casa de Chico, Iraci (vivem com os filhos Francimar e Frank)
- 8 – Terreno para a futura casa de Frank

- 9 – Casa de Cleia (sobrinha de Talvanes, filha de Tonha, mas criada “em casa como irmã”)
- 10 – Casa de Tonha
- 11 – Casa de Josefa (filha de Tonha)
- 12 – Casa de Lucineide (filha de Tonha)

- 2 – Casa de Ezau (filho de Zenir)
- 15 – Casa de Wellington (filho de Zenir)
- 16 – Casa de Zenir
- 17 – Casa de Ubiritan (filho de Zenir)

- 18 – Antiga casa de José Ricardo
- 19 – Estrada para o *sítio* Olho D’água
- 20 – Casa desocupada
- 21 – Patrimônio deixado por José Ricardo
- 22 – Terras “ocupadas” por Seu Cícero

Observei situações em que uma família extensa inteira, ou parte dela, residia sob as mesmas telhas. Indagado a esse respeito, Gecinaldo informou que isso pode decorrer da ausência de espaço para construção de novas moradias na parcela de terra que pertence às famílias, e/ou dos poucos recursos que elas possuem, o que as impossibilita de bancar os custos das obras. Todavia, em seu entendimento, não se trata de algo desejado por elas. É, antes, uma contrariedade, pois o preferível é que cada casal tenha sua própria residência.

A escassez de recursos é sem dúvida suficiente para conduzir à co-residência. Mas, as razões de ordem econômica e/ou relativas à posse de terra não são as únicas que estão em jogo. Outras circunstâncias, como a preservação da integridade moral do grupo familiar, são passíveis de serem promovidas. Uma jovem relatou que seu avô, insatisfeito com seu comportamento sexual, pressionou-a para que casasse, inclusive apressando-se em dar conta dos preparativos. Ela e o marido passaram a viver temporariamente na casa desse senhor, enquanto os demais familiares da garota mobilizavam as condições necessárias para os instalar numa moradia específica.

Em outra situação, por descumprir mais de uma vez as prescrições rituais, como me explicou uma de suas irmãs, um neto, que vivia com a esposa e os filhos em outra residência, a mando da avó mudou-se com toda a família para a casa desta, pois assim a senhora conseguiria melhor vigiá-lo e tentar controlar o comportamento do rapaz. Nas duas ocorrências, diante ou não de uma condição econômica favorável, o que ganha destaque é o esforço desses avós para manter a respeitabilidade da família, posta em risco pelas atitudes “reprováveis” dos netos.

Essas famílias extensas oferecem suporte diversificado para os jovens. Suas ações são bastante valorizadas quando acarretam prestígio e benefício para todo grupo familiar, como descrevi no item anterior, com relação aos jovens que promoveram uma reunião de mobilização e foram felicitados pela tia. Entretanto, isso não impede que conflitos intergeracionais tenham lugar. O consumo de bebidas alcólicas (e cigarro para os indígenas evangélicos); as idas constantes às festas na cidade; a pouca afeição ao trabalho e; o descumprimento das regras que os rituais prescrevem, são atitudes reprovadas pelos *mais velhos*, capazes de afetar negativamente a reputação de um jovem e de sua família. O que encerra uma posição de vigilância constante para, se preciso, impedir que eles ajam dessa maneira, ou para tomar as medidas possíveis para amortecer os “danos” que podem disso decorrer.

Tal controle social é empreendido desde muito cedo. Numa circunstância, após lavar roupa, uma mãe colocou as vestimentas num balde e se dirigiu ao varal para as estender. Suas duas filhas pequenas estavam deitadas numa rede estendida ali perto. Uma das meninas falou para mãe sobre namorados. Sua avó, que permanecia na “área”, sentada comigo, ouviu o que

elas disseram e falou, irritada, que a mãe deveria “mostrar que era mãe” e cobrar um outro comportamento das garotas. Para ela, essa não deveria ser a conduta de duas meninas.

As famílias esforçavam-se sobremaneira para exercer um efetivo controle social das mulheres no que concerne aos relacionamentos românticos-afetivos. Sobre elas pareciam depositar, em grande medida, a salvaguarda da “honra” familiar. Ter casos extraconjugais ou se envolver com um homem sem se casar é algo mal visto, logo, algo que mobilizaria a atuação das famílias para que não ocorresse. Uma interlocutora me contou que após se separar do ex-marido por decisão dela, sua família ficou “preocupada” com que ela se tornasse pouco respeitável, passando a controlá-la mais do que antes, quando era casada. Havia uma vigília constante: cada passo que desse era questionado, observado e avaliado. Manter o *respeito*, agora que ela se tratava de uma mulher jovem “separada”, para a família, era fundamental. Ao se casar novamente, seus familiares ficaram muito satisfeitos. Ela disse que sua família tinha medo de que ela se tornasse uma mulher de *pouco respeito*, que se relaciona com homens “sem compromisso”.

Não obstante, enquanto realizavam os serviços domésticos na casa da avó, duas indígenas perguntaram se eu “bebia” (isto é, consumia bebidas alcóolicas). Ao responder que sim, disseram que quando eu voltasse à aldeia, na terceira fase do trabalho de campo, iríamos a uma cachoeira tomar banho e “beber”. Em suas palavras, elas gostavam de fazer isso, e de fato faziam, ainda que não deixassem transparecer, inclusive para mim, porque a avó não gostava. Acrescentaram que sempre que possível saíam para se divertir, mas escondidas, distantes da família, de modo que ela não percebesse. Apesar de essas serem condutas cobradas dos jovens, e de eles a reiterarem retoricamente perante os *mais velhos*, esses atores sociais elaboram alternativas e descumprem as “regras” frequentemente.

Ainda que alguns filhos e/ou netos morem com suas respectivas famílias em lugares mais distantes, como era o caso de uma dessas netas; ou morem até mesmo em diferentes aldeias, permanecem mantendo intenso contato com os *mais velhos*. Enquanto estava na *retomada* da Fazenda Salgada, não era incomum que eu acompanhasse Raquel, em geral aos domingos, nas costumeiras visitas que realizava à casa de sua mãe na Mata da Cafurna; ou que reparasse nas constantes idas de seu marido, Gecinaldo, à casa da mãe na Fazenda Canto. As casas dos avós (ou dos pais, como eram o caso dos referidos interlocutores) constituem o ponto de referência e de articulação de toda a família extensa. Seu Comercino e Dona Tôta, por exemplo, vivem na mesma *retomada* e têm filhos e netos vivendo dentro de sua casa, em habitações ao lado e em outras localidades da adjacente Fazenda Canto. Mas o chefe da família

ênfatiou que, mesmo assim, eles sempre lhes visitam. Muitas vezes, como disse, “passam o dia aqui!”. Quase todos os dias me deparava com algumas dessas suas filhas, embora casadas e com as próprias residências, realizando serviços domésticos na casa dos pais. Como notei ocorrer em diversas famílias, elas acabavam passando o dia inteiro ali, somente retornavam para suas moradias no final da tarde.

Diante do relatado, é possível afirmar que o falecimento dessas lideranças familiares pode desencadear processos de fissão nos grupos que gerenciam. Mura (2013, p. 68) bem notou que a ausência desses notáveis, que conseguem manter a família articulada em virtude da legitimidade da qual estão imbuídos, acarreta a possibilidade de serem intensificadas as rixas entre os irmãos; o que resultaria em cisões intrafamiliares. Caso exemplar foi descrito no capítulo anterior, concernente à família Celestino que, ao cindir na década de 1980, chegou a contribuir para um reordenamento territorial entre os Xukuru-Kariri. O que também pude observar entre os Xukuru-Kariri em Taquarana: depois da morte de Mãe Jovina, houve um largo processo de venda e troca da terra, bem como uma redistribuição do território entre seus descendentes (ver Silva, 2017).

Uma indígena resumiu as consequências que, em sua compreensão, isso ocasiona. Emocionada, lembrou de algo dito com frequência por seu pai: “Quando a cumeeira cai, a casa desmorona...”. Ela utilizava a frase para me introduzir às dificuldades que passou a enfrentar após a morte do genitor (a “cumeeira”), o único capaz de impedir o desmoronamento da “casa” (a família). Como prosseguiu, ele “corria atrás de tudo” para mantê-los. Não apenas no que se refere aos aspectos econômicos, isto é, ao trabalho que despendia para suprir as necessidades mais básicas dos descendentes. Conforme essa senhora, mãe da referida jovem que se casou “sob pressão”, ele periodicamente realizava “reuniões” para discutir temas relacionados a como vinham se comportando os filhos e netos. Foi inclusive numa delas que decidiu que a neta deveria se casar, avaliando que esta havia ameaçado o *respeito* da família e que o casamento seria uma maneira de remediar a situação. Concluiu, ainda sensibilizada, que uma de suas irmãs é quem tenta, nos dias correntes, ocupar a posição e as atribuições assumidas por seu pai, sem obter, contudo, o mesmo sucesso.

A queda das “cumeeiras” é um dos fatores que levam à autonomização das famílias elementares até então sob seu encargo. Não necessariamente implica o desmoronamento da “casa”, apesar de ser essa a percepção reiterada pelos *mais velhos*, que a projetam como a possibilidade de uma “descida moral”, inclusive para legitimar a alta posição que encarnam na hierarquia familiar como mantenedores do *respeito*. Não obstante, o que se verifica é muito

mais próximo de um processo de reconfiguração. Refeita, a “casa” torna-se uma multiplicidade de “casas” lideradas pelos filhos que, na ocasião em que vivenciam a morte dessas chefias, muitas vezes já são avós e passam a operar como referências para as próprias famílias extensas.

É possível, porém, que isso ocorra antes do falecimento dessas figuras. Quando estava na *retomada* da Fazenda Salgada, conversei rapidamente com um garoto. Ele disse que morava com seu pai, seus irmãos e sobrinhos. Afirmou ainda que era da família Urbano e que seu avô descendia dos Pankararu. Perguntei se ele costumava visitar o avô, ao que respondeu negativamente, acrescentando que o fazia apenas às vezes. De fato, algumas famílias elementares, ao tornarem-se famílias extensas com três gerações, como é o caso da família desse menino, podem conseguir certa autonomia da família extensa de origem.

Além do mais, outras famílias elementares procuram se autonomizar das famílias extensas das quais derivaram em virtude do próprio desejo por autonomia, como veremos abaixo com o caso de Nicácio e Iara. Nessas situações, está em questão a vontade de ampliação da própria família, alimentada por muitas outras, as quais se tornam grupos domésticos específicos com três ou até mesmo duas gerações antes da morte dos avós. Esses predecessores deixam de ser a principal referência para os netos, papel que então passa para os pais, embora permaneçam fornecendo orientações morais para os filhos, que não deixam de os visitar sempre que possível.

Na aludida reunião sobre a crise hídrica que assolou a Fazenda Canto em 2017, me sentei perto de uma senhora. Ela se identificava como pertencente à família Aleixo e disse ter chegado à aldeia em 1962. Ao ver uma faixa com os dizeres “Bem-vindos”, expressou, desapontada, que “Tio Miguel” havia ficado escondido. A tira havia sido colocada na frente do quadro com uma imagem da falecida liderança, existente no centro do pátio da escola que recebeu, para o homenagear, o seu nome. Ela me explicou que ele não era seu tio em termos consanguíneos, mas que antigamente, quando havia mais *respeito* pelos *mais velhos*, todos chamavam estes últimos assim. Em seguida, enfatizou que hoje, ao contrário, não há mais *respeito* pelos idosos na aldeia. Durante o intervalo entre as aulas, à medida que as crianças começaram a correr e brincar à nossa volta, reiterando sua percepção, ela e as outras senhoras ao seu lado comentaram, e concordaram entre si, que tal comportamento não era o esperado de estudantes.

Não foram raras as vezes em que ouvi discursos desse tipo dos *mais velhos*, embasados numa interpretação do passado como um momento moralmente superior ao presente. O *respeito*, acrescentavam, atualmente estaria em declínio. Essas autoridades político-morais

valiam-se de tais argumentos para alimentar a importância e a elevada posição da qual dispunham em suas famílias. Um chegavam, inclusive, a sugerir que grande parte dos problemas enfrentados pela aldeia nos dias de hoje decorre do fato de serem os jovens que estão assumindo os cargos de liderança do grupo étnico; o que não deveria ocorrer. Nesse sentido, Antônio Ricardo, cacique da Fazenda Canto, destacou: “Hoje tá uma mordomia, esses índios de 30 anos, 40 nasceram em berço de ouro. Agora um que nem eu tem em conta o *sofrimento*”. Nessas críticas à juventude, feitas com frequência por interlocutores *mais velhos*, eles sinalizavam a importância que o *sofrimento* e o trabalho assumem, em seus entendimentos, como experiências educativas fundamentais para a formação do “bom” caráter dos mais novos; algo que estes deveriam vivenciar.

Desse modo, para Dona Marlene, mais aproximada de uma valorização e análise a partir da *tradição indígena*, antigamente, “quando os *índios* viviam no mato que nem bicho, como os *brancos* dizem”, a vida seria melhor. Foram os *brancos*, em seu entender, que trouxeram a “desgraça” para os *índios*: roubaram-lhe as mulheres; misturaram os *sangues*, as *raças*, de modo que hoje eles apenas se mantêm como indígenas graças ao Ouricuri (“é *índio* porque respeita a *religião*”). Emendou que quando vivia na cidade, antes de ir para a Fazenda Canto, a sua casa e a dos vizinhos eram coladas, separadas por uma cerca de um metro. Mas, mesmo tendo sido criada em condições que para ela eram desfavoráveis, argumenta que foi educada de forma positiva. Essa cerca, embora curta, era uma barreira moral eficaz. Sua mãe sempre mantinha os filhos ocupados, levando-os para a acompanhar nas atividades que realizava, por exemplo: quando ia catar feijão e lhes dava uma porção dos grãos para que fizessem o mesmo. As crianças estavam sempre ocupadas e não tinham tempo para viver na casa dos vizinhos, para lá e para cá; algo que a mãe de Dona Marlene considerava, e esta também considera, negativo. Para a indígena, o presente é um momento em que as famílias não mais educam bem seus filhos. Ela sempre reiterava que vivemos numa época em que o *respeito* tem se tornado cada vez mais escasso, na qual os jovens deixaram de ser educados como no passado. Em certa medida, para ela e outros interlocutores, jovens e crianças bons são jovens e crianças ocupados, que respeitam os *mais velhos* e se dedicam ao trabalho.

Em outros momentos, esse *problema*, como era às vezes nomeado, que corresponde a um “problema moral”, era apresentado não como resultado de uma mudança na ordem das coisas nas próprias aldeias, mas como uma consequência da chegada de *índios* que viviam nas cidades, onde aprenderam novos e “maus” comportamentos e que, ao se estabelecerem nas aldeias, acabavam reproduzindo-os. Célia, por exemplo, filha de Dona Marlene, disse que

muitos *índios* querem voltar para a Mata da Cafurna e que os moradores da aldeia aceitam que retornem, já que são seus *parentes*. Porém, em virtude dessa experiência *fora*, alguns pais traziam suas famílias e não conseguiam mantê-las no novo local de residência como deveriam. De qualquer forma, para ela, o *problema* não estaria nas próprias aldeias indígenas, mas viria de *fora*; seria trazido a elas. O *problema*, entendido como uma constante e cada vez mais crescente “decaída moral”, é apresentado como alimentado por duas fontes: uma diacrônica, correspondente à própria passagem do tempo, que tem, paulatinamente, desmantelado a educação e o *respeito*; uma sincrônica, vindo de *fora*, dos *brancos* e dos *parentes* que viveram nas cidades e ao chegar nas aldeias são acompanhados pelos modos de conduta que ali aprenderam.

No comentário de Dona Marlene já é possível vislumbrar que o contato com os *brancos* pode ser entendido como uma das causas para o enfraquecimento moral. Com Célia, que sugere que o *problema* vem de *fora*; do que os *índios* aprendem com a vida citadina, isso fica ainda mais explícito. Nos comentários dessas indígenas, a vivência urbana era refletida como algo extremamente negativo e infrutífero. Tratava-se, em suas compreensões, de um lugar que não oferece uma boa educação, diferentemente da vida na aldeia. Embora possam conter uma crítica ao modo de vida urbano, e essa seja uma avaliação compartilhada por diversas famílias nas duas aldeias onde estive, no caso dessas interlocutoras, suas afirmações abarcam também uma dimensão étnica. Se o que apresentei até aqui aponta para a constituição de algo muito próximo do que Bailey chamou de uma “comunidade moral”¹⁰⁰, cabe ressaltar que ela se expande ou se contrai, bem como ganha diferentes contornos, conforme o grupo familiar considerado, suas diferentes trajetórias e o tratamento que dão à *mistura*.

Nesse sentido, é interessante observar as variações de posições familiares a respeito do casamento entre indígenas e não indígenas. Todos os membros da família Ricardo com quem conversei, cuja maior parte é evangélica, mostraram-se a favor do casamento interétnico com *brancos*. Para eles, a *mistura* existe e é irreversível. Talvanes expôs que, no passado, algumas lideranças tentaram coibir esses casamentos, mas que elas mesmas se casaram com não indígenas, dessa maneira, isso não se tornou possível. Como Mandarinó (2003, p. 5) registrou, alguns Xukuru-Kariri pentecostais diziam preferir que seus filhos casassem com “brancos

¹⁰⁰ Isto é, quando um conjunto de pessoas “share the same outlook of life; they want the same kinds of things; they have the same ways of ‘wording’ the world; they share an allusive, laconic and economical system of signaling and they conceive of themselves as an entity, ruled by law and regularities and standards of morality, and ranged against a non-moral world outside” (Bailey, 1971, p. 14).

crentes” do que com “índios católicos” e, pode-se acrescentar, do que com *índios* ligados à *tradição indígena*.

Dona Marlene, ao contrário, chefe de uma família que defende intensamente a *religião indígena*, ressaltou que ficava feliz porque seus netos namoravam indígenas. Isso já foi destacado por Martins (1993, p. 96), que explicou tal fato “exatamente por ser esta facção Xukuru-Kariri que mais tem se mobilizado no sentido do fortalecimento de uma etnicidade indígena, voltada para fins políticos”. Chegamos nesse assunto porque, como Dona Marlene me explicou, os membros de outros grupos étnicos que residem na Mata da Cafurna foram inseridos através do casamento. Quando mencionei o caso de um neto seu, que namora uma indígena de outro grupo étnico, ela então disse que, pelo menos, embora houvesse uma *mistura*, era entre indígenas. Apontei o exemplo de Meire, que é casada com Rogério, que não é indígena, e perguntei se ela preferiria que seus filhos e netos se casassem com *índios*. Ela então explicou que Rogério já havia andado em muitas aldeias por ter sido missionário do CIMI, o que facilitou sua entrada na família. Completou que não impedia seus filhos e netos de se casarem com não indígenas, porque ninguém controla o amor, mas que *índios* e *brancos* “não se batem”; possuem um tipo de relação muito difícil, pois os *brancos* têm muita dificuldade em lidar com o modo de vida e convivência indígenas.

Por outro lado, quando desenhávamos a genealogia da família Aleixo (p. 160) – que é bastante empenhada à *devoção* – os chefes dessa família, Seu Chico e Josefa, chegando a alguns de seus/as filhos/as e seus/as respectivos/as parceiros/as, disseram que há uma diferença substantiva entre “morar junto” e “ser casado”. Para eles, o casamento só se efetiva se ocorrer na Igreja Católica, porque assim Deus está abençoando e legitimando a união. Só “no papel” não basta, é apenas “para o homem”. Seu Chico até afirmou que as pessoas que não se casam na Igreja, ainda que morem juntas, permanecem solteiras. Eles têm filhos que “moram juntos” e, conforme os mencionava, pontuou que já conversou com cada qual sobre isso. Nesse caso, mais importante do que ser *índio*, *crente* ou outra coisa, seria a formalização religiosa do casamento.

Tendo isso em vista, as crianças são ensinadas, e aprendem desde muito pequenas, a conhecer e ter *respeito* pelos *mais velhos* e; a valorizar o que é importante para as suas famílias. Nas constantes conversas na casa de Seu Chico Aleixo, em geral sobre temas cosmológicos, seu neto Du costumava aproximar-se, sentar-se conosco e ouvir atentamente nossos diálogos, que duravam horas. Em alguns momentos, inclusive, ele intervinha fazendo perguntas ao avô e tirando dúvidas a respeito do que discutíamos. É desse modo, através da observação e da

orientação, que as crianças são introduzidas a esses, outros conhecimentos e outras condutas valorizados pelos grupos familiares (isso ficará mais claro no próximo capítulo).

Conhecer os próprios familiares é um desses conhecimentos, motivo de orgulho e algo que pode ser cobrado. Ao tempo em que corrigia a genealogia da família Ricardo (p. 174), na cozinha de Iara, uma de suas sobrinhas cujos pais haviam saído e a deixado sob sua responsabilidade, mostrou-se muito interessada em ajudar. Eu estava acrescentando os novos membros da família ao diagrama e ratificava algumas relações. Em voz alta, mencionava as uniões para que Iara confirmasse se as tinha registrado corretamente. A partir de determinado momento, foi a menina quem espontaneamente assumiu a tarefa da tia, que demonstrava estar muito satisfeita com o fato de a sobrinha ser uma grande conhecedora da família. Em contrapartida, uma mãe expressou grande incômodo por seu filho não conseguir auxiliar-nos e não recordar os nomes das pessoas de sua família enquanto esboçávamos o mapa genealógico desse grupo familiar. Concluiu que em vez de o deixar passar o fim de semana assistindo, agora iria mandá-lo “andar” pela aldeia para que ampliasse seus conhecimentos a respeito dos próprios familiares.

Quando ao encontro de pais, tios, avós e/ou bisavós, o pedido de “benção” era logo realizado ou demandado. Em vários lugares, seja em casa, ao acordar e antes de dormir; seja no *terreiro*¹⁰¹; seja ainda na escola, nas estradas ou nos eventos, essa era uma cena rotineira. Tal atitude correspondia a um reconhecimento da posição superior que os ascendentes ocupam na hierarquia familiar e, da parte dos *mais velhos*, quando não praticado, vinha a ser de imediato exigido. Dessa forma, durante uma conversa com Dona Marlene, duas bisnetas chegaram em sua residência e foram rapidamente adentrando. Quando passavam por nós, a liderança familiar, em tom exclamativo, dirigiu-lhes estas palavras: “Viram não o tio de vocês?!”, intimando-as a cumprimentar seu filho mais velho, que estava sentado no banco da “área” (isto é, a varanda da frente) e pelo qual ambas haviam passado sem o tomar em consideração.

Essas figuras exercem importante papel na educação das crianças, as quais vivem correndo pelas aldeias, brincando ou realizando pedidos que lhes solicitam, uma vez que podem passar a maior parte do dia na casa dos avós (ou bisavós), como era o caso das bisnetas de Dona Marlene. A formação delas, portanto, não é oferecida apenas pelos pais, mas por toda a família extensa. Os genitores reconhecem a legitimidade dos demais integrantes da família para educar seus filhos. A esse respeito, em outra ocasião, um menino estava brincando com um primo e, em dado momento, foi agressivo com ele. Embora estivessem presentes sua mãe e seu pai, foi

¹⁰¹ *Terreiro* pode-se referir tanto ao *terreiro* do Ouricuri quanto aos espaços nos arredores das casas dos indígenas.

uma de suas tias-avós que o repreendeu, enquanto seus genitores apenas assistiam o ocorrido. Ademais, todo o grupo familiar colabora para cuidados como alimentação, higiene, organização das crianças para a escola ou assistência quando os pais necessitam ir à *rua* (isto é, à cidade).

Além disso, os próprios pais podem ser responsabilizados pelo “mau” comportamento das crianças. Durante uma brincadeira com uma bicicleta, duas meninas começaram a brigar. Uma delas não desejava emprestar o brinquedo para a outra que, quando o montava, não queria mais o largar. Isso acabou gerando uma tensão entre elas. Suas mães tentaram, sem sucesso, resolver a situação. Por conseguinte, a tia dos esposos dessas mulheres interferiu e as culpou pela ação das crianças. Disse que as mães deveriam decidir: ou fariam com que todos os brinquedos fossem compartilhados pelos pequenos, ou deixariam cada um com o seu, sempre. Além da mediação, sugeria como elas deveriam lidar com os filhos, as quais se mantiveram cabisbaixas no decurso do sermão.

As crianças capacitam-se cedo para transitar pelo território e serem capazes de distinguir os lugares onde diferentes pessoas, da sua e de outras famílias, estão situadas, o que fazem com bastante maestria. Certa vez, precisava ir à casa de um jovem casal que havia me convidado para conhecer a horta que estavam produzindo no *brejo* da Mata da Cafurna. Mandado por sua mãe, um garoto de três anos, primo dos cônjuges, foi quem me guiou. Percorremos uma distância considerável: fomos da casa de sua avó, na área central da aldeia, até àquela localidade, que fica numa das extremidades da Terra Indígena. Durante o trajeto, entre um passo e outro, ele ainda me indicava quem morava nos distintos espaços pelos quais transitávamos.

A relação entre as crianças e seus avós é marcada por notável carga afetiva. Pouco antes de uma roda de conversa ser derrotada pelo cansaço e desmanchada, passei a observar uma brincadeira que ocorria entre um avô e seu neto. O garoto havia colocado uma cadeira ao lado da do progenitor para o abraçar, tão logo, teve sua dádiva retribuída. O velho, em seguida, tirou do bolso da camisa um cigarro que enrolara há algumas horas e fumava aos poucos, em sintonia com o correr da noite. Dava uns tragos, guardava o cigarro e, depois, repetia esse movimento. A certa altura, após uma tragada, ao invés de despachar a fumaça para o céu como nas outras vezes, bafou na cara do neto, que sorrindo tentava esquivar-se do vapor. Assim brincavam. Fizeram a mesma coisa repetidas vezes. Entrelaçavam diversão e sorrisos através da fumaça.

Essa maneira como se relacionam permite que os netos e/ou bisnetos recorram aos *mais velhos* para solucionar problemas diversos, incluindo os que envolvem os seus pais. À medida em que tomávamos café, uma neta aproximou-se da avó, sentou e deixou seu filho mais novo livre para brincar. O menino, ao pegar uma bicicleta, foi repreendido pela mãe, que queria evitar

que ele se machucasse. Ele então se dirigiu a bisavó, abraçou-a e pediu para retomar a brincadeira, obtendo sua permissão. Da sua parte a neta aceitou o que havia sido determinado e a criança voltou a pedalar. Outra vez, durante o jantar, uma avó começou a partir uma linguiça para dar metade ao neto. A mãe do menino falou que se ela fizesse isso, teria que o retirar da mesa, pois ele não devia consumir aquele tipo de alimento. No entanto, quando, posteriormente, a mãe se retirou para a “área” do quintal, a avó deu a linguiça ao garoto, que sem demora a comeu. Ao retornar e perceber o que havia acontecido, a mãe foi de novo para a “área” e reclamou com o marido pelo que se deu, mas não retirou o garoto da mesa ou questionou sua mãe pelo que fez. E seu esposo, em resposta, apenas disse: “Vó é assim...”.

2.2.1 Trabalho

Como grupos domésticos com vínculos econômicos livres (Wilk, 1984, p. 224), os integrantes da maioria dessas famílias extensas mantêm-se através de uma multiplicidade de trabalhos e fontes de recursos nas próprias aldeias: a) nas roças; b) em cargos introduzidos pelo órgão indigenista e por outras agências nas aldeias; c) na área da saúde como técnicos de enfermagem, enfermeiros, auxiliares de limpeza ou motoristas da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI); d) na educação, como diretores, coordenadores, professores, merendeiras, vigilantes, auxiliares de limpeza etc.; e) no ramo da construção civil (em 2017, por exemplo, trabalhavam em programas sociais de moradia como o “Minha Casa, Minha Vida”, construindo casas nas aldeias). Mantêm-se também através: f) de aposentadorias (geralmente como trabalhadores rurais); g) de programas de redistribuição de renda do governo federal como o Bolsa Família e; h) da produção de artesanato.

Na Mata da Cafurna, predominam os trabalhos nos referidos cargos ou no fabrico de artesanato. Mas a agricultura, praticada pelos indígenas que habitam o agreste alagoano desde pelo menos o Aldeamento de Palmeira dos Índios (ver Antunes, 1984 e Silva Júnior, 2015), é ainda uma das maiores atividades econômicas realizadas na Fazenda Canto. Nessa aldeia, quase todos os grupos domésticos possuem roças, nas quais a labuta pode ser executada pela maior parte dos componentes das unidades familiares ou apenas pelos *mais velhos*. O que é produzido nas roças pode servir para a alimentação da própria família; pode ser vendido na “feira livre” de Palmeira dos Índios ou; pode ser, como relatou Gecinaldo, utilizado como merenda para as escolas da região.

Grupos familiares mais abastados, em decorrência da dedicação a outras atividades, às vezes contratam *diaristas* para trabalhar em seus cultivos. De acordo com uma interlocutora, os *diaristas* são indígenas de famílias com escassos recursos que não possuem parcelas de terras o suficiente para construir suas próprias roças. Muitas vezes, contam apenas com o “chão da casa”. É também frequente, como prosseguiu, que mulheres pertencentes a tais famílias trabalhem como empregadas domésticas para outros indígenas nas aldeias ou para fora dos territórios étnicos, geralmente na cidade.

Tanto na Fazenda Canto quanto na Mata da Cafurna havia dois locais em que habitualmente as roças vinham a ser mantidas: em espaços ao redor das residências e; em áreas afastadas delas, mas dentro dos limites das Terras Indígenas. Tais áreas são terrenos pertencentes a determinadas famílias que, assim como as partes nas quais estão situadas suas habitações, são ocasionalmente cercadas. A decisão por cultivar nesses lugares mais distantes pode se dever à falta de espaço ao redor das moradias das famílias que, pelo grande número de membros, precisam construir muitas casas, não lhes restando a possibilidade de produzir as plantações em torno de suas residências. Contudo, essa é apenas uma das razões para dita decisão. O acesso à água e, sobretudo, às localidades nas quais se dispõe de terras, influem consideravelmente na escolha de onde serão instalados os roçados.

É possível que os trabalhos na construção civil sejam praticados além da aldeia, em empresas privadas em Palmeira dos Índios ou em municípios vizinhos. Com o surgimento dessas oportunidades de emprego, Gecinaldo argumentou que as saídas para trabalhar longe, nas usinas de cana-de-açúcar e fazendas, têm diminuído. Hoje, apenas “meia-dúzia” de indígenas continua prestando serviços nesses empreendimentos e, em geral, apenas quando viajam para outros estados do País. Mas, as obras nas cidades próximas, ainda que tenham contribuído para diminuir a necessidade de trabalhar apartado dos familiares, como o interlocutor avaliou, têm, por outro lado, trazido desafios para a vida nas aldeias, à medida em que indígenas são “cooptados” pelos “patrões” e, em determinadas situações, passam a se posicionar contrários à *luta dos parentes*.

Outra prática comum é a “criação” de aves no *terreiro*, que comumente se tornam responsabilidade das mulheres e servem, dentre outras coisas, para o consumo doméstico. Diversas vezes, durante o almoço, interlocutoras ressaltaram que aquela carne que estávamos consumindo era de alguma ave que elas mesmas tinham “criado”. Essas aves podem ser “criadas” em *chiqueiros*, como chamavam as pequenas casas, construídas nos quintais, onde mantinham os pequenos e os médios animais. Dessa maneira, além de enfermeira, Meire era

uma das principais responsáveis pelo *chiqueiro* de seu grupo doméstico, em que havia galinhas, perus, guinéus, patos e um faisão. Dali, sua família extensa retirava boa parte da carne e a maior parte dos ovos que consumia. Ademais, as penas das aves podiam ser utilizadas para a produção de peças de artesanato. Certa vez me deparei com Tsu, neto de Dona Marlene, no quintal de sua avó, depenando um pato que seria servido nas próximas refeições. Como o garoto disse, sua intenção era juntá-las para fabricar um pequeno coccal.

Às vezes as crianças são direcionadas desde cedo à roça e à “criação”. Como almejam os *mais velhos*, elas são iniciadas nestas dinâmicas para aprender, mais do que apenas a desenvolvê-las, a igualmente valorizar o trabalho. Na Mata da Cafurna, em variadas ocasiões acompanhei Huetça e sua tia Célia enquanto elas levavam seu pequeno rebanho de cabras para o *brejo* (ou *lagoa*) pela manhã ou enquanto ambas iam buscá-lo no fim da tarde. O filho de Huetça, o pequeno Rhayan, quase sempre estava conosco, acompanhando e colaborando com o trato dos animais. O que também vi ocorrer na casa de Sérgio, filho de Seu Chico Aleixo, que destacou possuir alguns carneiros, guinéus e galinhas no *chiqueiro* para que seu filho Du aprendesse a “criar”. O menino, como o pai disse com grande felicidade, adorava cuidar dos animais, tendo até pedido a Sérgio e ao avô um “jumentinho” de presente.

No entanto, alguns jovens têm procurado outras formas de trabalho, como é o caso, por exemplo, de Frank, que durante minha estada em campo estudava para passar num concurso público e assumir a função de motorista. Há também aqueles que se dedicam exclusivamente aos estudos, como Cássio e seu irmão Matheus, que conheceremos melhor em breve. No entanto, o fato de determinados jovens não receberem estímulos ou não trabalharem nas roças podia ser razão para críticas. Uma interlocutora sublinhou que, em sua avaliação, os pais desses jovens que somente estudavam estavam “pecando” na educação dos filhos ao não lhes ensinar a “pegar no cabo da enxada”.

Entretanto, o investimento na agricultura, na “criação” ou na formação escolar dos jovens representam estratégias não excludentes, pois, podem caminhar juntas, desenvolvidas pelas famílias extensas para obter recursos econômicos, angariar prestígio e respeitabilidade. Algumas famílias instigam suas crianças a trabalhar nas roças desde pequenas e direcionam grande parcela dos seus esforços para essa atividade. Outras, diversamente, optam por investir unicamente na educação escolar das novas gerações ou investem, simultaneamente, na educação escolar e nas práticas agrícolas. Vou, a seguir, dar dois exemplos.

Seu Chico e Dona Josefa, lideranças da família Aleixo, vivem na Fazenda Canto e são aposentados como trabalhadores rurais. Ainda assim, Seu Chico permanece laborando em roças

mantidas ao lado de casa. O que sua roça produz (macaxeira, banana e diversos frutos) alimenta seu grupo doméstico e, nas ocasiões em que a colheita é farta, como disse, é distribuída entre demais familiares e amigos. Não há, da sua parte, produção voltada para o comércio. Difere dele, seu filho Sérgio, que vive ao seu lado. Sérgio cultivava macaxeira, banana e compra produtos de outras pessoas da aldeia para, junto ao que retira das próprias roças, comercializar na “feira” da cidade. Como expus acima, ele tem investido no *chiqueiro* objetivando que seu filho, Du, que estuda numa escola na *rua*, possa dar continuidade, no futuro, às práticas econômicas da família.

O segundo exemplo é o de Talvanes e Noemia, lideranças de uma das famílias extensas dos Ricardo, cuja trajetória é da mesma forma marcada pelo trabalho nas roças. Talvanes expressou ter trabalhado nos roçados até 2018, mas em virtude de algumas dores que passou a sentir não conseguiu mais assim fazer. Noemia acrescentou que “sofreu” muito no passado, posto que iniciou esses trabalhos muito cedo. Seus filhos mais novos não trabalham na roça, apenas estudam. Ao passo em que me descreviam isso, uma de suas filhas sugeriu que os meninos tinham idade o suficiente para “ajudar” na roça. Mas, como os pais reforçaram, o que desejam é que eles estudem e se dediquem plenamente à escola.

Numa das conversas com Raquel, ela destacou que algumas mulheres acabavam cumprindo o “papel” das mulheres e o dos homens no que diz respeito ao trabalho, pois se empenhavam nas roças e ainda mantinham as casas, isto é, efetuavam os serviços domésticos. Em sua fala, surgia uma divisão de competências de gênero relativa às práticas laborais a que eu, com o passar do tempo, pude ouvir menções em diversas famílias.

Como me explicavam, ao homem cabia trazer recursos para casa, cuidar dos animais de grande porte e das roças; à mulher, cuidar da casa, dos animais de pequeno porte, dos filhos e do marido. Porém, não se tratava de algo seguido por todos os grupos familiares. Conheci variados casos de mulheres que trabalharam, ou trabalham, nas roças por necessidade da família; por “omissão” do esposo ou; por que apenas o serviço do companheiro não era suficiente para sustentar o grupo familiar. Mas, essa divisão de competências parecia ser algo que os interlocutores almejavam. Um casal, por exemplo, descreveu que por muito tempo trabalhou junto nas roças. Nos dias de hoje, em que estão mais estabilizados financeiramente, essa divisão tornou-se mais operativa. A mulher fazia todos os serviços domésticos e, ela comentou, gostava de cuidar da casa; de ter uma morada que estivesse sob “seu domínio”. Comentou, inclusive, que até se irritava quando seus filhos ou marido estavam às voltas, passando para lá e para cá em sua cozinha.

Se o trabalho na roça demanda muitos braços e a mão de obra masculina apta a esse trabalho é escassa, existindo geralmente, em cada casa, apenas a do marido; a mulher, conforme descreveram em algumas ocasiões, “ajuda-o” no roçado. Nesse caso, ela não deixa de realizar os serviços domésticos da residência; quando volta do roçado, ela “cuida da casa”. Essa noção de “ajuda” também vale para quando um homem contribui com as tarefas domésticas, como contou uma mãe em relação a seu filho mais novo, que costumava limpar o quarto e, ao concluir essa tarefa, botava o lixo para fora e a “ajudava” varrendo o restante da moradia.

Uma interlocutora até destacou que vai à roça com seu esposo, mas apenas para “fazer companhia”. Perguntei sobre as tarefas domésticas que, como referiu, são todas de sua responsabilidade. Ela complementou que estava em busca de emprego *fora*, na *rua*, e; que se aparecesse alguma possibilidade, aceitaria para aumentar a renda dela e de seu esposo. No entanto, diria a ele, para que o trabalho *fora* de casa fosse aceitável, que quando retornasse “cuidava das coisas”. Não obstante, a reponsabilidade do homem pela roça também é algo que pode vir a ser cobrado pelas mulheres. Uma indígena comentou que seu ex-marido não trabalhava nas roças e o considerava, assim, *preguiçoso*. Era ela quem precisava trabalhar para sustentar a família. Perguntei se considerava que ele deveria fazer esse serviço. Ao que respondeu positivamente, mas a “omissão” do ex-esposo a obrigava a realizá-lo para sustentar os filhos. Nesse sentido, apesar de haver uma divisão de gênero do trabalho, ela não necessariamente se efetiva e vai se efetivar. Em muitas situações, como a descrita, mantém-se como expectativa.

Com efeito, pode-se dizer que entre os Xukuru-Kariri observa-se uma dinâmica parecida com a que Beatriz Heredia (1979) analisou entre camponeses da Zona da Mata de Pernambuco. Em ambos os casos, as relações “masculino x feminino” se expressam, por exemplo, na própria distinção de atribuições quanto à casa (feminino) e ao roçado (masculino). Todavia, considero importante ressaltar que diversas vezes interlocutoras questionavam a não colaboração dos homens nas tarefas domésticas. Uma avó, um dia, mostrou-se incomodada com seus netos, após perceber que eles não haviam limpado uma parte da residência como lhes tinha solicitado, mas sempre cobravam que o almoço fosse servido, todos os dias, na mesma hora. Eles não estavam trabalhando na roça, como continuou, e tampouco “ajudavam” em casa. Outra atriz social descreveu para mim que recebia pouca “ajuda” e possuía muito trabalho para dar conta sozinha, o que a deixava bastante cansada. Em suma, mesmo que haja uma expectativa de que os serviços domésticos sejam responsabilidade exclusiva da mulher e; de que as roças, por sua vez, sejam

tarefa dos homens, não se trata de algo efetivamente reproduzido ou, menos ainda, reproduzido de maneira acrítica.

2.2.2 Gestão do território

A criação de uma aldeia indígena acompanha o estabelecimento de um conjunto de regras sobre o qual “existe certo grau de consenso entre os membros daquela comunidade” e que orienta a utilização das terras disponíveis (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 19-20). O que pode ser definido autonomamente pelo grupo em questão ou em articulação com o órgão indigenista. No que diz respeito aos Xukuru-Kariri, mencionei no capítulo anterior que os processos de ocupação da Fazenda Canto e da Mata da Cafurna deram-se, basicamente, a partir de uma perspectiva familiar.

Nos momentos iniciais, conforme Seu Chico Ricardo, as terras que conformam a Fazenda Canto contavam com poucos habitantes. A área total era (e ainda é) pequena, mas em sua percepção tornava-se “grande” considerando a quantidade de moradores que vivia ali, integrantes de poucas famílias. Ao passo em que chegavam, os grupos familiares escolhiam onde se estabelecer e qual seria o tamanho de seus lotes. Nessa dinâmica, segundo refletiu, alguns teriam sido mais *espertos* que outros. Porém, as condutas orientadas pela *esperteza* e pela *ambição*, como prosseguiu, não eram aquelas que considerava as mais pertinentes, inclusive no que diz respeito à gestão da terra.

Quando José Ricardo, seu pai, era vivo, na área em que ele se instalou havia apenas uma moradia, na qual o genitor residia com os filhos. Mas esses foram crescendo e, à medida em que iam se casando, não queriam viver longe dos pais. Assim, como descreveu Seu Chico e seu irmão Talvanes, construíram suas casas por perto, ao redor da antiga casa do chefe da família (ver Croqui 3, p. 104). No “Lugar dos Ricardo”, onde se concentra parte desse grupo familiar, existem algumas roças – situadas à frente, ao lado ou atrás das casas – que servem em geral para o consumo doméstico. Boa parte dos componentes das famílias extensas que vivem ali possuem roçados também em outras localidades da Fazenda Canto, em terras próprias ou cedidas.

Alguns dos filhos de José Ricardo hoje são avós. Os filhos e netos destes fazem o mesmo que aqueles fizeram no passado. Isto é, como discorreu o jovem Frank, ele pretende casar-se em breve e o terreno em que irá construir sua residência para viver com a futura esposa já está definido, situa-se em frente à casa de seu pai, Seu Chico. Frank disse que as terras deixadas

para sua família por seu avô não foram repartidas explicitamente entre os filhos, mas cada um dos descendentes de José Ricardo tem, nos dias atuais, uma parte. Assim, é nessa área em que seus filhos devem construir suas moradias. A terra é da família Ricardo como um todo, mas essa divisão entre os filhos, hoje chefes de distintas famílias extensas, é tácita e respeitada pelos familiares. A preocupação é garantir a reprodução de todas essas famílias extensas.

A Mata da Cafurna, assim como a Fazenda Canto, é um território “familiarizado”. Segundo Dona Marlene, as famílias solicitavam terras a ela e a Seu Antônio, que estavam “à frente” da aldeia no momento de sua fundação e, à medida em que se estabeleciam, tornavam aqueles lugares familiares. Inicialmente existiam grupos ligados a três *famílias-tronco*: os dois Gomes e os Santana. De acordo com Cicinho, os Santana era a maior dentre as três, no que se refere ao número de integrantes. Ao todo, eram sete famílias extensas da família Santana que se mudaram para a nova aldeia. Cicinho expôs que a distribuição das terras levou em conta o futuro crescimento das famílias, foram, portanto, divididas de forma a ter espaço para construção de casas para os filhos. No entanto, aos poucos, demais famílias elementares dessas *famílias-tronco* foram se incorporando à reserva. Isso aumentou a população, tornou a terra exígua e trouxe a aldeia ao seu estado atual.

Dona Marlene destacou que a maior parte das fruteiras que existem na Mata da Cafurna e na Fazenda Canto foram plantadas após a ocupação dessas áreas pelos *índios*. Antes disso, eram tomadas por mato. É interessante observar como esse comentário da interlocutora comporta uma valoração moral de como os indígenas usufruem dos territórios. Diferentes dos ex-proprietários, fazendeiros que pouco cuidavam da terra, que estava repleta de “mato”, como diz, ao se apropriarem desses lugares, eles os tornaram mais belos, mais vivos, fazendo-os inclusive dar frutos. Esse é um argumento recorrente, defendido especialmente por indígenas vinculados aos circuitos de mobilização étnica e da *tradição indígena*, remetendo à dimensão moral e dignificante do trabalho étnico no que concerne à ocupação da terra. Durante o trabalho de campo, algumas lideranças, como Gecinaldo, estavam empenhadas em produzir materiais (em geral folhetos informativos impressos e postagens nas redes sociais digitais) como forma de combate às informações falsas que circulavam em Palmeira com relação à demarcação. Em seu entendimento, era necessário mostrar que as áreas que faltam ser regularizadas não contam com quaisquer tipos de produção e que, quando há algo, é capim. Os *índios*, diversamente, produzem muito e são responsáveis por boa parte dos alimentos consumidos pelos moradores do município.

Há registros de algumas interferências do órgão indigenista no que concerne à gestão do território Xukuru-Kariri durante o período de atuação do SPI e da FUNAI (ver Martins, 1993; Silva Júnior, 2013). Mas, atualmente o gerenciamento da terra é executado autonomamente pelas famílias. O crescimento populacional do grupo, somado à regularização incompleta do Território Tradicional Xukuru-Kariri, tem tornado a terra cada vez mais escassa. Dos quase 7.000ha demarcados para o grupo étnico, apenas cerca de 1.200ha estão sob a posse indígena.

Assim, em ambas as aldeias, muitas trocas e vendas vêm ocorrendo desde então entre os *parentes*. Recentemente, para conseguir alocar um filho, Dona Marlene teve que adquirir uma parcela de terra que doara a outra família no passado. A indígena avaliou-se como uma das poucas pessoas que ainda têm uma quantidade razoável de terras na Mata da Cafurna e que se esforça para as manter, uma vez que sua família está crescendo e quer que seus netos e bisnetos tenham onde viver. Conforme alguns interlocutores, as trocas e vendas que se deram, e continuam ocorrendo, são consumadas a partir de acordos verbais. Para que se mantenham, dependem da manutenção da *palavra* das partes envolvidas. Além disso, elas são permitidas apenas entre indígenas. Não se pode realizá-las com *brancos*.

Enquanto identificava algumas aglomerações de famílias no Croqui que Cichinho desenhou da Mata da Cafurna (ver Croqui 2, p. 103), ele me explicou que as famílias Gomes (Pankararu) e Matheus são as que estão mais espalhadas pela aldeia, ou seja, não se concentram em lugares específicos como as demais. Acrescentou que “se espalhar”, em alguns casos, é consequência da falta de espaço perto da família (no caso, dos pais, avós ou bisavós). Isso tem obrigado os novos casais a construírem suas residências em qualquer lugar onde a família consiga um pedaço de terra na aldeia, que pode ser distante das casas dos *mais velhos*. Ele disse ainda que existem alguns lugares em que há mais espaço, mas essas áreas são ruins, não contam com energia ou estrada e estão situadas nas partes mais altas da serra, apontando para as áreas serranas ao redor do *brejo*.

Como expressei, uma forma de conquistar terras é através da compra e da venda; outra, é ocupar as terras deixadas pelos grupos familiares que se retiraram das aldeias por causa de *conflitos de família*. Uma indígena e sua mãe explicaram que seu grupo familiar tinha uma quantidade considerável de terras na Fazenda Canto porque, com a saída dos Satile, as posses dessa família ficaram para elas. Além disso, como narram, sempre se esforçaram para manter essas terras, nunca as tendo vendido ou trocado:

- (...) E nessa época vocês lembram como é que foi assim a divisão. Cada família ganhou um pedaço?
- Mãe: Não. Foi dividido há pouco tempo. Tá com muito tempo não isso. Quando nós chegamos aqui eu lembro que aqui era tudo mato. Era capoeira. E tinha gado na época aqui solto. (...) Meu pai disse que trabalhou mas não deu certo. Porque sempre em roça comunitária tem um mais esperto do que outro. E pelo que eu sei de roça comunitária, você faz uma plantação, e ali a prestação de conta tem todo mês, o que você vende, o que sai, o que deu, né. Aí meu pai saiu porque ele disse que sempre tem um mais esperto. Aí a partir daí começaram a lotar, cada um com seu pedacinho. Hoje o meu pai tem esse pedacinho a mais pra trabalhar porque ele adquiriu assim, comprando. (...) Aí nessa época que foi pra Ibotirama a gente ficou com o terreno dele. (...)
- Filha: Que já foi de herança, sabe? Que esse terreno onde a minha mãe fez a casa mais meu pai já foi de herança devido à retirada dos Sátiro. (...)
- Mas onde está mais concentrado é essa parte aqui?
- Mãe: Aqui só tá concentrado os filhos de meu pai. Já esse lado aí, tem uma parte subindo a igreja, já é parte de meu tio, irmão de meu pai. Tem outro no outro lado, que é da minha tia, irmã do meu pai.
- Filha: Três irmãos.
- Cada lugar é de um irmão diferente?
- Mãe: É. E o restante mora na *rua*, em outro canto, Maceió.
- E assim, pra ver se eu tô entendendo direito. No caso, há essas aglomerações de descendentes de um pai ou de uma mãe, porque a terra em que eles vivem hoje era a terra do pai no passado?
- Filha: Isso.
- Então eles estão nesses lugares porque é a terra que eles herdaram.
- Mãe: Do meu pai que você tá falando?
- Filha: Não, mãe, desses irmãos. Por exemplo, Fulana não está naquela terra lá? Onde a minha tia...
- Mãe: A mãe dela morava.
- Filha: E aquele pedacinho era da mãe.
- Então eles continuam nesses lugares, assim, até juntos, porque é a terra de herança, que eles herdaram?
- Mãe: (...) Na verdade, é que trabalha, que eles tinham para trabalhar. Aí é na vizinhança, assim. Como aqui. Pai teve esse cercado aqui, esse cantinho aqui, aí nós tudinho fizemos aqui. Tudo num local que você tem aquele pedacinho pra fazer. Hoje em dia eu digo a você, tem pessoas que não tem nem um chão pra fazer uma casa. Mas por quê? Uns não tem de natureza mesmo, não conseguiram, e outros que pode pegar, ceder, vendendo, pra outras pessoas, você tá entendendo agora? (...)
- Filha: Tem deles que vende, a verdade é pra ser dita.
- Mas só pode entre vocês?
- Filha: Sim, pra *branco fora* não. (...) Vou lhe dizer. A família A é a mais que tem terra aqui dentro. É uma das mais que tem terra, é nós.
- Mãe: Porque na época pai pegou, como eu disse a você. Tinha um cercado, tinha uma plantação. Aí ele pegava. Porque terra não se compra, se compra o benefício que está em cima da terra. Aí tem, tinha, hoje quem toma conta é meus irmãos com os bichos, em vários cantos aí. (...) Mas foi dessa forma. Mas aqui mesmo, por perto, nós só tínhamos aqui. Esse outro lado não foi comprado. Esse foi na época que o pessoal do Seu Zé Augusto se deslocou da aldeia, foram morar na Mata da Cafurna, então a gente pegou uma parte. Mas pra vender eles nunca venderam, até hoje.
- Por isso que manteve?
- Mãe: E manteve. Porque a família é grande, tem muitos que moram na *rua*, e querem conviver o restinho da vida aqui, aí tem um pedacinho pra fazer a casinha.
- Filha: A qualquer momento que quiser voltar tem o lugar.
- O manter, no caso, é uma preocupação com os filhos, os netos que vão vir, com a família?
- Filha: Sim.
- Mãe: A família tá crescendo e não tem onde ficar.
- Filha: Foi que nem eu falei, mãe, a gente tem aquela nossa herança, que eu chamo de herança. Pode virar uma mata, mas a qualquer momento quando meu filho casar ou quiser fazer uma casa lá, quiser cultivar, tá lá. (...)

Se a *ambição* e a *esperteza* são vistas como atitudes negativas, a preocupação com a reprodução da família, somada à crescente escassez da terra, têm ensejado estratégias para a ampliação das posses que as famílias possuem nas aldeias, as quais esforçam-se para construir seus *sítios*. *Sítios* esses que são capazes de elevar o prestígio de um grupo familiar. Com efeito, possuir largas parcelas de terra e dispor de um belo *sítio* afetam a respeitabilidade que um grupo familiar possui, uma vez que, como os indígenas entendem, denota sua *união*, expressa na própria capacidade de manter e ampliar as terras da família.

O *sítio*, como contaram Leide, Iara e Nicácio, é entendido como o lugar em que há fruteiras, roças e uma casa: esse conjunto de coisas. Se só há mato, há um “cercado”. Se só há roças, uma “roça”. Mas, a soma dessas três coisas (roças, fruteiras e casa) configura um *sítio*. Leide até disse que na frente da casa de Iara, onde estávamos, haveria um cercado. Mas que a casa de Nicácio e Iara era um *sítio*. Ao mesmo tempo, quando está na cidade e perguntam onde ela vive, ela fala que vive no *sítio*, o que, nesse caso, refere-se à zona rural de maneira geral, em oposição à *rua*, a cidade.

No fim de uma tarde, fui colher algumas acerolas e laranjas com Meire. Perguntei então o que ela entendia por *sítio*. Ela me deu a mesma explicação que Nicácio, Leide e Iara: em relação à cidade, *sítio* é toda a zona rural; dentro do “*sítio da Mata*”, *sítios* são espaços como aquele em que ela vive, que existem na Mata da Cafurna, mas não em toda a aldeia. São espaços, como prosseguiu, nos quais há *abundância* e uma diversidade de fruteiras.

A *abundância* dos *sítios* sugere a própria *abundância* da família e leva seus componentes a realizarem esforços diversificados para a promover. Isso pode incluir viagens para trabalhar *fora*, nas grandes capitais, como veremos abaixo com o caso de Nicácio e Iara.

2.2.3 Estratégias para ampliar o *sítio* (e a *família*): o caso de Nicácio e Iara

Os avós de Nicácio Ferreira da Silva eram da família Desidério (ou Ferreira). Chamavam-se Manoel Ferreira de Lima (o *famoso* curador Chelé; ver adiante a nota 154) e Antônia Belarmina da Conceição. A convite de Alfredo Celestino, eles e seus filhos mudaram-se para a Fazenda Canto em 1958. Antes, a família residia em Caraíbas Dantas, um pequeno distrito situado na fronteira entre Palmeira dos Índios e Estrela de Alagoas (AL). Nicácio contou que Genaura Ferreira da Silva, sua mãe, possivelmente acompanhou esse movimento e ficou na aldeia até se casar com João Manoel da Silva (que não era indígena), quando regressou para Caraíbas Dantas, onde viveria com o esposo. Foi nesse lugar que em 1969 Nicácio nasceu.

Entretanto, em virtude de uma “crise de fome” que acometeu o estado de Alagoas (ou parcela dele), sua mãe transferiu-se novamente para a aldeia, agora com o marido e os filhos.

O ano de 1972 registra o nascimento do irmão mais novo de Nicácio, bem como a segunda saída de sua mãe da Fazenda Canto. Um dos motivos que os havia trazido era a possibilidade de ele e seus irmãos estudarem, pois na época “tinha a FUNAI, professora e a escola era boa”, mas em vista das dificuldades de trabalhar na aldeia, que contavam com clima e solos ruins, não propícios para a lavoura, seu pai dizia que, para a família não “morrer de fome”, precisariam partir outra vez.

Nicácio retornou para a Fazenda Canto em 1980, passando a viver com seu avô, que ali permaneceu durante todo esse tempo. Nicácio estudava e trabalhava com o progenitor na roça. Nessa época, a escola ensinava unicamente até a quarta série do ensino fundamental (hoje quinto ano). Após concluir essa etapa, ele precisava sair bem cedo para estudar na cidade, percorrendo a pé um trajeto de 16km, somadas ida e volta. Quando retornava para a aldeia, por volta das 13 horas, ainda labutava nos plantios.

Seis anos depois (em 1986), decidiu ir pela primeira vez para São Paulo em busca de trabalho. Para viajar precisou vender uma cabra que havia ganhado da avó, com o dinheiro que recebeu dessa venda comprou a passagem. Um irmão, que já estava lá e se dispôs a ajudá-lo, recebeu-o em sua casa. Na grande capital, Nicácio trabalhou numa fábrica de panetone durante seis meses e em seguida, por dois anos e meio, numa metalúrgica, onde inclusive sofreu um acidente de trabalho. Em 1989, voltou para a Fazenda Canto e viajaria novamente para São Paulo, mas como disse, apenas de “temporada”. Daí em diante, quando estava por lá, trabalhava na referida fábrica, retornando para a aldeia cerca de duas vezes ao ano. Como seu avô nunca saiu dali, sempre pode se apoiar na casa dele.

Ele se casou com Iara em agosto de 1994. Foram três vezes juntos para São Paulo, mas desde 2004 não mais viajaram. Seus filhos Cássio Júnio Ferreira da Silva e Matheus Ferreira da Silva nasceram, respectivamente, em 1995, na Fazenda canto, e em 2000, na capital paulista. Iara morava perto da casa de Chelé, que nas palavras de Nicácio localizava-se na “Vila da Paz”. Com essa denominação ressaltava os atributos morais vistos por ele como positivos e que caracterizariam até hoje aquele lugar, que abarcava as residências de membros da família Ricardo, à qual pertence sua esposa, e de outros indígenas evangélicos. Haveria ali a prevalência de maior “tranquilidade”, “paz” e “união” entre os moradores, assim como a ausência de constantes “perturbações”, “brigas” e “desentendimentos”.

Iara Maria da Silva conta que nasceu na Fazenda Canto em 1975, onde também se criou. É filha de Cícero Ricardo e Maria do Amparo da Conceição. Seu parto foi realizado por Maria Luiza Santana, que durante muito tempo desempenhou a função de parteira entre os Xukuru-Kariri e que, nos dias de hoje, está na Aldeia Mata da Cafurna¹⁰². Durante a adolescência, estudou até a sétima série (hoje oitavo ano). Como Nicácio, após a quarta série deslocava-se até a cidade para estudar. Ela concluiria o ensino fundamental recentemente, através do EJA (Educação de Jovens e Adultos). Aos 15 anos converteu-se ao *evangelho*¹⁰³ e aos 19, casou-se, quando saiu da casa dos pais para morar com Nicácio. A primeira vez que Iara afastou-se da aldeia foi ao viajar para São Paulo com o companheiro, três anos após o casamento.

Nessa primeira viagem, agora como casal, um irmão de Iara, também em busca de emprego, acompanhou-os. Porém, ela definiu a experiência na megalópole como “assustadora”, pois viviam no distrito de Vila Prudente, na zona leste paulista, num barraco de madeira na “favela”, segundo Iara, um lugar “muito violento”. Ademais, eles não tinham boas relações com os vizinhos como na aldeia, o que lhe fazia muita falta. “A gente aqui”, disse, “é família grande”. Já em São Paulo, morava “todo mundo junto no barraquinho” e “ficava trancada com medo”. Ela destacou que lá não era o lugar onde queria criar seus filhos e tampouco se tratava de um ambiente pertinente para isso. Raramente, aos domingos, é que saíam para passear. Esse deslocamento foi motivado, além da busca por trabalho, pela necessidade de uma cirurgia que Cássio, seu filho mais velho, precisava fazer. Não era possível conseguir o tratamento médico em Palmeira dos Índios e lá conseguiriam com mais facilidade, o que em sua avaliação ocorreu.

Seis meses depois eles regressaram para a Fazenda Canto, mas viajariam novamente para São Paulo, desta vez passando cerca de 2 anos e meio. Foi quando nasceu seu segundo filho, Matheus. Embora continuassem num barraco, as condições de moradia, conforme Iara, agora eram melhores. Eles até conseguiam frequentar uma igreja evangélica, o que não foi possível na viagem anterior. Incentivados por um pastor, participaram da ocupação de um terreno que pertencia à Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo (SABESP). O religioso construiu um templo no local e os motivou a instalarem-se ao lado. Durante esse tempo, Nicácio retornou brevemente à aldeia, ficando por volta de dois meses para ampliar a casa em que residem. Após a primeira viagem que fez sozinho, ele comprou uma habitação atrás da escola, pertencente ao “casal evangélico” que viera de São Paulo e colaborou com o

¹⁰² Célia, cujo nascimento também foi conduzido por Maria Luiza, de quem é sobrinha, expressou que nessa época sua tia efetuou a maior parte dos partos da Fazenda Canto e de não indígenas que habitavam as cercanias da aldeia.

¹⁰³ O *evangelho*, assim como a trajetória da família Ricardo, que se associam estreitamente, serão abordados no Capítulo 3.

trabalho de evangelização na Fazenda Canto, como veremos no Capítulo 3. Depois a trocou por essa onde presentemente habitam e para a qual se mudaram logo após o casamento. Mas, anteriormente ela era bem menor. O fato de ter sido ampliada deveu-se a essas viagens e aos recursos que elas lhes permitiram adquirir. Enquanto isso, Iara permaneceu naquela cidade com Leide, que tinha ido para ajudar a irmã, cuidando do sobrinho recém-nascido.

Haveria ainda uma terceira viagem. Antes de retornar para a Fazenda Canto eles fizeram um cadastro para ganhar um apartamento, resultado de um processo de desocupação que o governo de São Paulo levou a efeito naquelas terras da SABESP. O casal então viajou novamente para tomar posse desse domicílio. Iara deixou Cássio sob os cuidados de sua mãe na aldeia e levou apenas o filho mais novo. Lá se estabeleceram já na nova casa, localizada no distrito de São Matheus, por cerca de seis meses. Quando voltaram, Iara não mais se apartou da aldeia. Nicácio iria ainda uma vez para vender o referido apartamento, que havia ficado sob os cuidados de um amigo quando retornaram. Concluída essa tarefa, também não mais viajou. O dinheiro que recebeu com a venda do imóvel foi utilizado para comprar terras na aldeia, permitindo, assim como fizeram com a casa, a ampliação das propriedades da família.

Aquelas posses de Chelé na “Vila da Paz” correspondiam a 3ta de terra. Ele também tinha posses em outras partes da aldeia, como uma parcela no *brejo* (ver Croqui 1, p. 101), da qual parte ficou para Nicácio (2ta) e parte para os demais descendentes da família. Essas terras foram ocupadas por seu avô no início da aldeia, quando “havia muita terra” e elas “não tinham dono”. Conforme Nicácio, até mais ou menos 1980, não existia tanta gente quanto hoje e a maior parte das terras eram mata. Somadas a 1ta que comprou na área em que existiu a cooperativa fundada pelo Padre Ludugero (ver Silva Júnior, 2013), era essa sua propriedade inicial. Parte das terras e a casa onde Nicácio e Iara residem foram por sua vez adquiridas, como já sinalizei, através de uma troca com a tia do primeiro. O resto de seu *sítio*, que totaliza 14ta, é composto de terras contíguas que, além da moradia, do “chiqueiro” e das fruteiras, compreendem uma larga porção de roças. Essas terras foram parte trocadas com Gecivaldo por aquelas do *brejo* deixadas pelo avô e; parte trocadas pelas perto da antiga cooperativa. Estas últimas foram depois compradas de volta, mas logo em seguida vendidas. Com o valor recebido, Nicácio comprou sua primeira D20. Ele ainda dispõe de 2ta e meia próximas ao antigo Posto do SPI e; mais 15ta no *arrepido*¹⁰⁴, em todos os casos compradas.

¹⁰⁴ Como chamam um lugar que se situa próximo aos trilhos da desativada linha ferroviária, mencionada no Capítulo 1, na divisa com o distrito de Anum Novo (ver Croqui 1, p. 101).

Como aludido acima, nessas trocas e vendas, efetivadas mediante resoluções verbais, a *palavra* (ou a falta dela) têm importantes implicações. Essas terras no *arrependido* foram, num primeiro momento, trocadas por uma moto com membros de determinada família¹⁰⁵. Mas esses, de acordo com Nicácio, quiseram se desfazer da troca e chegaram certo dia em sua casa com o veículo. O que me contou com certo incômodo, expressando que não gostava de fazer negociações com quem não mantinha a *palavra*. Assim sendo, a não manutenção da *palavra* levou a uma avaliação não muito positiva da atitude da família, afetando negativamente sua reputação. No entanto, após um conflito que levou à saída da família da Fazenda Canto, seus membros decidiram mais uma vez se desfazer das terras e Nicácio as comprou. Assim, hoje são suas.

Desse modo, tais viagens eram constitutivas de uma estratégia para angariar recursos e conseguir se estabelecer definitivamente na Fazenda Canto. De acordo com Nicácio, a ampliação do *sítio* só foi possível a partir do dinheiro que ganhou enquanto trabalhava em São Paulo, para onde viajou tendo em vista a possibilidade de voltar com uma quantia suficiente para comprar mais terras na aldeia. De acordo com o casal, o objetivo era exatamente esse: ir para São Paulo, juntar dinheiro e retornar. O retorno sempre foi desejado e projetado. Como Iara disse: “Pra quem foi criado no *sítio*, ficar preso na favela, isso não é vida pra ninguém, não”. Assim, as viagens para a grande capital derivavam de um projeto de vida a ser vivido na aldeia. Não se tratava apenas de ampliar a casa e o *sítio*, pois, ampliá-los significava, ao mesmo tempo, a ampliação da própria família, inclusive de um ponto de vista moral.

Segundo Iara, eles sempre tiveram em mente a ideia de investir na educação dos filhos. “Nicácio”, acrescentou, “dizia que eles nunca iam sofrer como ele sofreu na vida”. Como vimos, por muito anos Nicácio foi agricultor, trabalhou em empresas em São Paulo, bem como em usinas de cana-de-açúcar. Atualmente Nicácio está aposentado, mas continua desenvolvendo trabalhos agrícolas em seu *sítio*, sem que essa seja sua principal fonte de renda. Em 2017, quando estive em campo, observei que, com sua D20, ele também transportava os indígenas da Fazenda Canto para a feira na cidade, que acontece nas quartas-feiras e nos sábados. Além do mais, ele revende botijões de gás e outros produtos na aldeia.

Iara relatou que durante um tempo trabalhou com o esposo na roça, mas que hoje se dedica exclusivamente à casa, ao marido e aos filhos. Acrescentou ainda que não sai muito e que quando o faz é para visitar sua mãe, seus irmãos ou para ir à igreja. O casal relatava não ter tido a oportunidade de concluir a educação básica durante a adolescência e, nas nossas

¹⁰⁵ Cujo sobrenome optei por omitir.

conversas, sempre destacavam o quanto era duro estudar, trabalhar e lidar com o casamento simultaneamente. Mas, com muito orgulho, falavam sobre seus filhos. Hoje Cássio está concluindo o mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Matheus cursando o último ano do técnico integrado em Informática de nível médio, no Instituto Federal de Alagoas (IFAL). Nicácio mencionou até os casos de pessoas da aldeia cujos filhos, mesmo estudando em escolas particulares, não conseguiam passar no vestibular, diferentemente dos seus. A educação dos garotos era algo ressaltado por eles com muito orgulho.

Com frequência expunham a “pressão” que fizeram sobre os rapazes para que estudassem, tentando lhes mostrar, a partir da própria trajetória, que o caminho do trabalho na roça é bem mais custoso. Um dia, após retornarmos da igreja, Iara, com muita satisfação, falou a respeito de um culto de ação de graças, ocorrido havia pouco tempo e realizado no *terreiro* de casa. Culto esse que contou com presença de Luiz Mário, pastor da igreja evangélica da aldeia, para comemorar o fato de Nicácio ter conseguido sua aposentadoria. Ela evidenciou a enorme quantidade e variedade de comida que preparou para o grande número de pessoas que, como também pontuou, participou da celebração.

Na frente da residência do casal, nas dependências do *sítio* da família, há, no presente, um terreno que aguarda a construção da moradia de Cássio, que está noivo e em breve deve se casar. Numa noite, tomávamos café e Nicácio me explicou que havia feito sua parte, isto é, cumpriu o que lhe competia, posto que em larga medida, o que se espera do *pai de família* é que legue “aos filhos terras e exemplo moral” (Comerford, 2014, p. 166). Assim, agora era a vez do filho “mostrar serviço” e investir igualmente na construção de sua futura casa, expressando a importância de o jovem assumir, daqui em diante, o papel de “homem provedor” que lhe cabe, inclusive para ser capaz de receber a esposa. Ele buscava ver no filho a execução e valorização desse conjunto de práticas e valores que, inclusive através do próprio exemplo, marcado pelo *sofrimento* e pelo trabalho árduo, procurou ensinar. Os diversos investimentos realizados por essa família, descritos ao longo desse item, visaram não apenas a ampliação do *sítio*, o simples aumento do tamanho da área e dos bens que possuem, embora os atravessem. A intenção, como eles mesmos expressam, levou em conta “o que” pretendiam viver ali, na Fazenda Canto. O que está em questão é garantir a reprodução, em múltiplos aspectos, do grupo doméstico; a promoção de *união* entre os seus membros, com vistas a garantir um desejo comum: a preservação de seu *respeito*. A ampliação do *sítio*, nesse caso, intencionou a ampliação da família e, não menos, da sua respeitabilidade na Aldeia Fazenda Canto.

CAPÍTULO 3 – TRADIÇÕES FAMILIARES

A primeira vez que ouvi a expressão *tradição familiar* ocorreu na escola da Mata da Cafurna. Ela foi utilizada por uma professora indígena, no evento relativo à “Semana do Índio” a que me referi no capítulo anterior, tendo em vista enaltecer o que seriam peculiaridades de seu grupo familiar. Em 2019, nessa mesma aldeia, escutei algo parecido de Seu Antônio. Conversávamos na cozinha de Meire, uma de suas filhas, quando perguntei se poderia me explicar o fato de um grande número de lideranças ter se originado entre seus familiares, ao que ele me respondeu tratar-se de algo que “É de família, é tradição”.

Inspirado nas proposições de Barth, emprego aqui *tradição familiar* como uma categoria descritiva¹⁰⁶. O objetivo é, ao longo deste capítulo, apresentar como foram geradas, e são atualmente mantidas, através das ações das famílias, as variações na “organização social da vida”, expressas em diferentes maneiras de tratar conhecimentos, conceitos e valores existentes entre os Xukuru-Kariri.

Discorrerei, nesse sentido, sobre três distintas *tradições familiares* que os componentes de três famílias diferenciadas se esforçam a dar consistência. São as três *tradições familiares* mais salutares que consegui identificar nas duas aldeias desse grupo étnico onde desenvolvi mais intensamente o trabalho de campo (isto é, a Fazenda Canto e a Mata da Cafurna). A primeira *tradição familiar* corresponde à ênfase na *religião indígena* e nos demais itens étnicos, dentre os quais se inclui a *luta* pela terra, efetivada pelos Santana-Celestino. A segunda, concerne à *devoção*, que não exclui as participações nos rituais e mobilizações étnicos, e é conciliada com a *tradição indígena*, conforme procedem membros da família Aleixo. A terceira, finalmente, consiste no realce quase exclusivo do *evangelho*, ao qual aderem integrantes de uma fração dos Ricardo.

Tais *tradições familiares* resultam dos “estoques culturais familiares” dessas famílias, decorrentes de suas trajetórias e das relações mantidas com outros atores e grupos sociais, indígenas e não indígenas. As *tradições familiares* são cultivadas e reelaboradas, bem como defendidas, não só em situações excepcionais, mas cotidianamente. Ademais, com a adição de

¹⁰⁶ Ainda que este não se trate de um estudo sobre a “tradição de conhecimento” Xukuru-Kariri, a analogia é com a distinção que Barth desenvolve, para dar conta da variedade de ideias e das expressões cosmológicas nas Montanhas Ok, entre “tradition” e “sub-tradition”: “To promote clarity of expression I shall sometimes use the term ‘sub-tradition’ to refer to the ideas which members of a local community or a single language group regard as true, and ‘tradition’ for a conglomerate stream of ideas and symbols of a plurality of genetically related and intercommunicating communities. These are not analytical but descriptive terms in my effort to account for how Ok ideas vary and are distributed between individuals, congregations, and local areas” (Barth, 1987, p. 1).

“familiares” a “estoques culturais”, não procuro reformular substancialmente tal noção¹⁰⁷, mas tão somente enfatizar a escala familiar e a importância que os grupos domésticos Xukuru-Kariri assumem, no que diz respeito tanto à indução da cultura, quanto aos processos de controle das experiências de seus integrantes (Barth, 2003; 2005). Integrantes esses que, apesar disso, em decorrência de suas diferenciadas trajetórias, chegam a divergir muitas vezes dos caminhos que seus grupos familiares preferem.

Assim, essas noções não remetem, no sentido aqui pretendido, a uma “cultura” preexistente à qual a prática dos atores meramente se conforma. Justamente por ser, não a causa, mas o resultado de processos (distintos), como veremos adiante, os “estoques culturais familiares” e as *tradições familiares* às quais dão forma – tal qual a “cultura” em sentido barthiano¹⁰⁸ – contam com elevado grau de variação e permanecem em contínua transformação. Cada uma dessas unidades familiares constitui um “elo de recrutamento étnico” e um “cadinho de diferença e contenção cultural” (Barth, 2003, p. 24). Ademais, seus componentes se engajam “mutuamente em reflexões, instruções e interações” conjuntas (Barth, 2005, p. 17), produzindo repertórios comuns à disposição da família. Mas, esses mesmos componentes estão igualmente inseridos em redes diversas, vivenciando experiências dessemelhantes entre si, o que os conduz a tomar posicionamentos e assumir compreensões variáveis, que colaboram para o próprio dinamismo e até mesmo para o afastamento de um membro de determinada família dessas *tradições familiares*. Começo, nas próximas linhas, com os Santana-Celestino.

3.1 Os Santana-Celestino: uma família de lideranças

3.1.1 Os Celestino

Mencionei no Capítulo 2 que, na lista dos grupos familiares descrita por Alfredo Celestino a Clóvis Antunes, os Celestino aparecem como a “antiga família Gomes”. Conforme

¹⁰⁷ Definida por Barth como um “‘cultural stock’ of knowlogde, concepts, and values”, “the possible pattern, the degrees of internal coherence and interpersonal sharing, that might obtain within this, or parts of this, stock. Such patterning must evidence the dynamic results of processes, since the ‘cultural stock’ of every person will be continuously modified and replenished by new experience” (Barth, 1993, p. 173).

¹⁰⁸ Nos termos do autor: “a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo” (Barth, 2005, p. 17).

Dilson e Cicinho, descendentes de tal *família-tronco*, “Gomes” era o antigo sobrenome dos Celestino. Isso durou até que o bisavô dos interlocutores, José Gomes, certa vez se deslocou para trabalhar num ambiente em que havia outros trabalhadores com nome igual ao dele. Para distingui-lo dos demais, o “patrão” disse que passaria a chamá-lo de José de Celestino. Foi a partir daí que o “nome pegou”, José Gomes começou a ser conhecido como José Celestino¹⁰⁹ e essa nomenclatura difundiu-se, identificando uma das famílias que mais se destacariam, nos anos seguintes, na história da coletividade¹¹⁰.

Antes da criação da Fazenda Canto, essa família residia na Serra do Capela, em Palmeira dos Índios. Seu Antônio disse ter conhecido apenas a parte paterna de seu grupo familiar. O bisavô era Martino Ferreira Gomes, o membro mais antigo de quem se recorda; os avós, José Celestino (ou José Caboquinho) e Maria Inocência. Esta costumava contar que não cresceu com os pais, mas foi criada por Rogério, um “negro cativo” que tinha fugido não se sabia de que localidade e lhe “cuidava muito bem”¹¹¹. Além disso, os Celestino podem ser oriundos do Aldeamento de Cimbres¹¹², em Pernambuco, e se deslocaram para o agreste alagoano no século XVIII:

- (...) O senhor até me falou outro dia que o seu avô falava ‘caboquinha de arubá’...
- É, quando ela era...
- Pequeninha.
- Bonitinha, cabelinho...
- Falava muito de Cimbres, que o senhor até acha que a sua família pode ter vindo de lá...

¹⁰⁹ Amorim também registrou a mudança de sobrenome. Mas, conforme os indígenas com que ele discutiu o assunto, integrantes da família Balbino, antes, os Celestino se chamavam Desiderio: “*La familia Balbino, cuenta también que alrededor de 1900, una tía, la señora Inocencia dos Santos, llamada María Redonda, india kariri, se casó con José Desiderio da Silva, conocido como Zé Caboquinho, indio xucuru, padre del fallecido Alfredo Celestino (...). Según Balbino, la familia Celestino antes se apellidaba familia Desiderio. Tal cambio de apellido parte de lo siguiente: según hacia 1900 (28 años después de la extinción de las aldeas), poco después de abolida la esclavitud (1888), ... los blancos sacaron a los indios que se quedarán con lotes de tierras. Zé Caboquinho con su esposa (María Redonda) y su hijo Alfredo con un mes de nacido, se fueron para Juazeiro, estado de Bahía. En 1931 para 1932, Zé Caboquinho regresa con el nombre de Celestino del estado de Ceará. Vivieron también en Baixa Verde, estado de Paraíba, en donde nació Miguel Celestino (...)*” (1996, p. 106-107, grifos do autor). Como o autor prossegue, enquanto desenvolvia sua pesquisa os Celestino corroboravam, sobretudo, “la dispersión de la familia”, mas omitiam “el cambio de apellido” (p. 107).

¹¹⁰ Conforme Yrakanã, é dessa família que, assim como os Celestino, descende a família Gomes (Xukuru-Kariri, não a Pankararu) da Mata da Cafurna, que manteve esse sobrenome.

¹¹¹ Seu Antônio mencionou que no casamento de uma de suas filhas, Meire, que recebeu o nome da trisavó, contou essa história enquanto dirigia a cerimônia ao lado do padre. Para ele, o casamento de Meire com Rogério, que foi por algum tempo missionário do CIMI, tendo atuado inclusive entre os Xukuru-Kariri, representou outra vez a união de Maria Inocência e Rogério, esse “negro cativo” que havia fugido e encontrou abrigo entre os *índios*. Embasado nos conhecimentos adquiridos ao longo de sua trajetória, inclusive junto ao CIMI, destacava a importância que assume, para ele, a articulação entre esses diferentes grupos, *índios* e negros, que a despeito das diferenças, sofriam violências parecidas.

¹¹² Atualmente tomado como referência para os Xukuru da Serra do Ororubá em Pesqueira (PE) (ver Silva, E., 2014).

– É. Aí “caboquinha de arubá”, falava, quer dizer, é nisso que eu acho que meu avô é de lá, de Pesqueira, de Ororubá, falava “Vila de Cimbres”. E há muito tempo tinha vindo esse povo de lá pra cá e aqui se deram e não voltaram mais e ficaram. Aí foram reconhecidos Xukuru-Kariri, eles lograram. (...)

Alfredo Celestino e Miguel Celestino, filhos de José Celestino e Maria Inocência, nasceram respectivamente no Capela e onde hoje é o município de Santa Cruz de Baixa Verde, em Pernambuco. Após a marcha da família para o Ceará, em “busca de vingança”, relatada por Seu Antônio no Capítulo 1, apenas uma fração desse grupo retornou para Palmeira dos Índios. Com as mobilizações iniciadas na década de 1930, foram Alfredo e Miguel que se traduziram nas primeiras lideranças oficiais dos Xukuru-Kariri, inaugurando a trajetória de notoriedade galgada pela família, como já se pode constatar.

Seu Antônio, filho de Alfredo Celestino e Antônia Raquel da Conceição, descreve que sua mãe não era indígena e que nesse período, para viver, sua família labutava nas próprias roças. Mas isso não era capaz de suprir todas as necessidades do grupo, e para vos manter era comum que trabalhassem, como fez por alguns anos seu pai, de modo *alugados*, isto é, vendendo a força e tempo de trabalho para particulares. Em determinado momento, Alfredo abandonaria essas modalidades de trabalho e se dedicaria exclusivamente à *luta* e defesa do *povo*, o que, como já dito, culminou na criação da Fazenda Canto. De toda forma, considero importante destacar que, assim como também veremos ao longo deste capítulo com relação às outras famílias cujas trajetórias serão analisadas, desde pelo menos a segunda “situação histórica” vivida por elas nessa região, que sucedeu a extinção do Aldeamento de Palmeira, elas se organizam como grupos domésticos com vínculos econômicos livres (Wilk, 1984).

Antônio Celestino da Silva, o Seu Antônio, nasceu em 1938 na Serra do Capela e acompanhou sua família quando ela se mudou para a nova aldeia em 1952. Chegando ali, aos 14 anos, pouco depois seria o “primeiro vaqueiro” do SPI. Esse era um trabalho não remunerado, pois os animais pertenciam à “comunidade” e o órgão indigenista determinava que, sendo assim, o serviço deveria ser “voluntário” (Santos e Ferreira, 2011, p. 16). Tais fatos, bem como a atuação do SPI e da FUNAI, aos quais ele não dispensa críticas, são sempre lembrados por Seu Antônio com enorme desconforto. Esses fatos são ainda apresentados como motivações para que ele decidisse trabalhar e viver fora da aldeia durante a juventude (as narrativas foram publicadas em Santos e Ferreira, 2011, p. 30-31):

(...) fui o primeiro vaqueiro do SPI e tinha minha idade de menor (...). Trabalhei e não tive virtude, trabalhei como escravo, o SPI nunca fez nada por mim, eu trabalhei e até meus 16 a 17

anos. Não suportando aquela escravidão, deixei, abandonei o serviço, deixei meu povo e saí para viver fora da aldeia, nas periferias da cidade de Palmeira dos Índios e fui viver de outra maneira, (...) fui viver clandestino, trabalhando como uma pessoa clandestino, ilegal, firma fantasma, eu não entendia de nada como índio matuto, criado lá na aldeia.

Trabalhei cerca de 8 a 9 anos. Vivi assim, e daí o tempo me trouxe, foi passando, me trouxe outros pensamentos, eu deixei também, não aguentei, voltei à aldeia pra onde estava meu pai, fui trabalhar na roça até quando era solteiro. (...) quem devia me ajudar me explorou, e foi o SPI, depois apareceu outro explorador não diferente que é a FUNAI, me explorou também (...).

Ao retornar à aldeia com “outros pensamentos”, Seu Antônio daria seus primeiros passos rumo à inserção na *luta*. Isso, de maneira similar ao labor na roça, aconteceu através do acompanhamento e da observação da prática de integrantes de sua família:

- (...) Eu sempre fui mais aproximado do meu pai, desde novo. Eu ajudava na roça. Os outros eram mais velhos. Eu era o mais velho da família, que os dois mais velhos eram casados, tavam fora, e eu era um dos maiores, mais crescidos, eu tava com ele nas atividades da roça, assim. E em alguns momentos de debate, negócio assim, eu tava presente, ouvindo, e até às vezes me colocava em alguma posição, alguma colocação.
- O senhor começou assim, acompanhando seu pai?
- Acompanhando. (...) Observando. E eu observo já desde os meus avós. Eu vivi com meu avô, vivi com minha avó, vivi com meu pai. (...)

Foi por intermédio da partilha do tempo com os *mais velhos*, acompanhando-os e os observando, que Seu Antônio começou a se “colocar”, tornando-se mais tarde, como o pai, uma proeminente liderança entre os Xukuru-Kariri. Chamo a atenção para esse ponto, pois, ele corresponde a um dos argumentos que procuro demonstrar ao longo deste capítulo. Precisamente, trata-se da importância da experiência; da contínua interpretação e reinterpretação de “atos” e “eventos”, conforme propõe Barth (2000c)¹¹³; do “estar com” (ou o não estar) ao qual se refere Seu Antônio, para a composição dos diferentes “estoques culturais” dos atores sociais e das famílias. É a partir da interação cotidiana e extra cotidiana entre membros de um mesmo grupo familiar, inseridos em redes sociais que se sobrepõe e extrapola a fronteira e o território étnicos, que são produzidas e atualizadas as *tradições familiares*.

¹¹³ De acordo com o autor, os “eventos” correspondem “ao aspecto externo do comportamento, aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo”; os “atos”, “ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências. Um evento é um ato em virtude de ser intencional e interpretável” (Barth, 2000c, p. 173).

3.1.2 Os Santana

Joaquim Santana é apontado como o ancestral mais antigo da família que carrega seu sobrenome. Ele saiu de Palmeira dos Índios por volta dos 12 ou 14 anos¹¹⁴ e, aos 16, nos termos de Cicinho, regressou já um “homem feito”. Na chegada, deparou-se com o falecimento de seus familiares e com Rita, viúva de seu irmão mais velho, Manoel, vivendo sozinha com três filhos (Maria, Francisco e João), enquanto aguardava o nascimento do quarto, que estava em gestação. Joaquim, então, decidiu casar-se com ela, impedindo que o bebê que carregava fosse “dado” ao padrinho, como Rita pretendia. Juntos, eles teriam mais duas filhas: Etelvina Santana da Silva e Rosa Santana da Silva (esta, como referido, seria a indígena que escreveria as cartas enviadas ao SPI para o reconhecimento do grupo).

Dona Marlene avaliou que seu avô resolveu unir-se à cunhada para “cuidar” da família, que naquela circunstância encarava uma situação extremamente difícil, tendo chegado a “passar necessidade”. Cicinho, que dentre os bisavôs conheceu somente Joaquim, acrescentou não saber ao certo se ele retornara por estar determinado a “cuidar” de Rita ou se isso foi definido depois de voltar. Mas, para o interlocutor, o casamento com a ex-cunhada decorreu da morte de Manoel.

Segundo os interlocutores, antes da Fazenda Canto, anterior e seguidamente a essa breve saída, Joaquim vivia na Serra do Goití, em Palmeira dos Índios. Os pais de Dona Marlene, Etelvina Santana da Silva e José Augusto da Silva, como ela relata, diferentemente, habitavam a “Rua da Lagoa”, na periferia do município. Sua mãe teve oito filhos: dois homens e seis mulheres. Com o falecimento dos primeiros, foi através das mulheres (as “mulheres Santana hoje”, nas palavras de Seu Antônio¹¹⁵) que a família pode ter continuidade. Nessa época, eles plantavam algodão, com o qual costuravam suas roupas e confeccionavam redes para o descanso. Mantinham também algumas roças, sobretudo de macaxeira e batata, das quais se alimentavam. Coletavam ainda cipós de japecanga para produzir balaios e os vender na *rua*, de modo a permitir a reprodução do grupo familiar.

¹¹⁴ Dona Marlene expôs que sua retirada de Palmeira se deu aos 12 anos, e Cicinho aos 14. Assim, optei por registrá-la dessa maneira, isto é, como referência a uma faixa etária aproximada.

¹¹⁵ Foram seis mulheres da família Santana que ocuparam, na década de 1980, a Mata da Cafurna. De acordo com Dona Marlene, que se inclui dentre elas, cada uma está atualmente no “seu cantinho”, com os filhos ao redor. Ainda que não tenha condições de abordar essa questão neste trabalho, devo salientar o protagonismo político feminino das “mulheres Santana”, que se destacam como lideranças familiares e como parte do movimento indígena.

Depois da morte de uma tia em 1950, evento que deixou a mãe e o pai de Dona Marlene muito desgostosos, sua família mudou-se para São Paulo em busca de trabalho. Eles retornariam cinco anos depois¹¹⁶, instalando-se na casa de Joaquim, agora localizada na recém-criada Aldeia Fazenda Canto. Nesse momento, a aldeia contava com um número exíguo de habitantes e a residência de Joaquim era similar à de Dona Marlene no presente: uma casa grande que acolhia e operava como diretriz para toda a família extensa. Joaquim, com a esposa e uma filha, havia permanecido em Palmeira e participado ativamente, junto a Alfredo Celestino, das mobilizações para a fundação dessa reserva. Em suas terras, viviam ele, a esposa Rita, uma tia de Dona Marlene e seus pais com os filhos. As posses se situavam, como a interlocutora diz, próximas ao campo de futebol (ver Croqui 1, p. 101): “Não tem o campo? Pronto! Aquela cerca que passa, que divide o campo, aquela cerca já era da gente. Nós morávamos nuns pés de fruteira que tinham do outro lado. Atravessava aquele cercado, ali era um cercado, tinha uns pés de fruteira já da casa da gente”. Cada família ocupava unidades habitacionais específicas, mas contíguas, e possuía a própria roça. Em casos de adversidade, cada uma delas se ajudavam mutuamente.

Marlene Santana da Silva, a Dona Marlene, por sua vez, nasceu em Palmeira dos Índios, em 1942. Quando a interpelei sobre o princípio de sua vida, afirmou: “A minha infância foi trabalhar”. Não tão crítica quanto Seu Antônio, realçou a lida no Posto de Saúde do SPI como voluntária a partir dos 15 anos. Naquela época, a sede do órgão funcionava como escola, abrigava um curso de corte e costura¹¹⁷, foi o centro de assistência médica dos indígenas e a moradia de chefes de posto. Em 1979, no mesmo ano em que ocorreu a primeira *retomada* das terras que conformam a Mata da Cafurna, Dona Marlene tornou-se funcionária assalariada da agência indigenista.

3.1.3 “Com essa caminhada, essa luta toda, foi quando chegou um destino”: os Santana-Celestino, a criação da Aldeia Mata da Cafurna e a *religião indígena*

Depois que Seu Antônio retorna da cidade para a Fazenda Canto, e Dona Marlene chega ali pela primeira vez, em determinado momento eles começariam a “se gostar”, casando-se,

¹¹⁶ De acordo com Cicinho, há ainda parte da família em São Paulo, um irmão de sua mãe com a esposa e os filhos. A última vez que Dona Marlene o teria visto foi na década de 1960, quando acompanhou seu pai numa viagem ao Sudeste à procura de tratamento médico.

¹¹⁷ O curso era mantido através da cooperativa fundada pelo padre Ludugero, também responsável pela criação da Igreja Católica que existe na Fazenda Canto (ver Silva Júnior, 2013, p. 119-168).

como Seu Antônio conta, na década de 1960. Essa *união*, como o pajé continua: “foi uma coisa que dentro de um convívio tribal eu puxei mais a preocupação de unir e reforçar o convívio tribal (...), e que até hoje eu me sinto bem, diante de algumas contradições, mas são duas famílias que lograram”.

Dona Marlene descreveu que, de imediato, eles passaram a viver “num pedaço de terra” nas dependências de Alfredo, seu sogro. Com o passar dos anos, como assinala Meire, seus pais teriam sete filhos: cinco mulheres e dois homens, que “instruíram”, até a quinta filha, em “roça e brejo”, com ênfase na produção de verduras. Era assim que se sustentavam. Dona Marlene, como aludido, trabalhava como voluntária para o SPI e Seu Antônio dedicava-se de maneira quase exclusiva às roças, de onde a família retirava boa parte da alimentação. Em companhia dos filhos, o chefe familiar também criava pequenos animais (como galinhas, patos, perus, guinéus) e possuía algumas “cabeças de gado”, que lhes forneciam leite, bem como outros mamíferos, tais quais cabras e porcos. O casal, que sabia ler e escrever, segundo Dona Marlene, incentivava os filhos a aplicarem-se aos estudos. Dessa forma, alguns conseguiram “pegar um grau alto” e se tornaram, como ela, funcionários do órgão indigenista ou, mais recentemente, professores das escolas indígenas. A admissão de Dona Marlene, em 1979, pelo SPI e a simultânea permanência de Seu Antônio nas tarefas no roçado e pastoreio colaboraram, na percepção de Meire, para a melhora das condições econômicas da família.

Quando crianças, como esta mesma interlocutora indicou, ela e os irmãos estudavam num horário e se empenhavam nos afazeres agropastoris em outro. Foi dessa forma que conseguiram aprender sobre criação¹¹⁸. Como relembra em sua fala, expressando as divisões de gênero do trabalho e a valoração dessas atividades, utilizadas para manter os mais novos ocupados e entendidas como cruciais para a formação do “bom caráter”:

(...) As vacas eram dos meninos. Eu quem me metia lá, tirar leite, montar numa jumenta, toda vez que ia montar caía, nunca aprendi a montar. (...) Era uma forma também de papai e mamãe manter a gente ocupado. Quando não tinha o que fazer, ela mandava a gente ir atrás dos patos. (...) Pra não tá fazendo coisa errada no alheio. Tinha esse cuidado de manter a gente sempre ocupado. (...)

Na Fazenda Canto, a primeira residência dos Santana-Celestino ficava próxima à Casa de Farinha, na época em funcionamento. Mas eles não permaneceriam lá por muito tempo. No

¹¹⁸ Como expus no capítulo anterior, Meire era, durante o trabalho de campo, uma das pessoas que mais se dedicavam aos cuidados das aves no “chiqueiro” de sua família extensa.

final da década de 1970, com o falecimento de Alfredo Celestino e o exercício do cargo de cacique por Manoel, surgiram desentendimentos entre este e Seu Antônio. Num primeiro momento, a divergência era ritual. Terminada a *retomada* de 1979, como vimos, a mata comportaria a prática do Ouricuri. Foi a partir daí que tal ritual teve início entre os Xukuru-Kariri, por iniciativa de uma fração de indígenas da Fazenda Canto, na qual se encontravam Seu Antônio e a família Santana. Para tanto, receberam o “apoio” de *parentes* de outros grupos étnicos, como os Kariri-Xocó, os Fulni-ô e os Pankararu, segundo expuseram Meire e Célia. Mas, isso não era visto com bons olhos por Manoel¹¹⁹, que lhes questionava, provavelmente defendendo a realização da *fumada*¹²⁰; o que terminou por ocasionar uma petição, da parte dos que defendiam a *religião*, para que fosse designado um novo cacique¹²¹.

Pouco depois, os conflitos entre as famílias Sátiro e Celestino reforçariam ainda mais o rompimento entre aqueles irmãos. Seu Antônio expôs a Martins que “vivia na Fazenda Canto por confiança” e mantinha certa proximidade com a família Sátiro, que, de acordo com um relatório da FUNAI, possivelmente lhe apoiava na implementação do Ouricuri (ver Martins, 1993, p. 114 e 122). Em virtude dessa afinidade com os Sátiro e do fato de ser casado com uma integrante da família Santana, que “sempre esteve em conflito com a Celestino”, após a contenda, seus irmãos supuseram que Seu Antônio podia estar envolvido com as ações do grupo ao qual se opunham. Entristecido com a desconfiança, ele decidiu mudar-se para a mata em dezembro de 1985, aliado a alguns integrantes de sua família e da família Santana, os quais, somando-se aos indígenas que já estavam ali, fundaram a Aldeia Mata da Cafurna.

¹¹⁹ O que fica bem expresso num documento posterior ao ápice do conflito entre os Sátiro e os Celestino, em que constam os nomes de Manoel (como cacique), Miguel (o pajé) e mais dois irmãos do primeiro, Milton e Francisco, estes inscritos no registro como lideranças. Ali, eles acusam a família Santana de querer “**fundar um Ouricuri na mata Cafurna**, quando eles chegaram já encontraram fundado o nosso **EXWCK**. Tradições dos antepassados dos Xukuru-Kariri. Quanto Ouricuri existem em Fulni-ô e Kariri-Xocó [...]” (Martins, 1993, p. 117, grifos da autora).

¹²⁰ Sérgio, filho de Seu Chico Aleixo, contou-me que a *fumada* era o ritual que existia antes do Ouricuri. Amorim escreveu, como relataram membros da família Ricardo: “... en la época del finado Alfredo Celestino que, en un sitio dentro de la Fazenda Canto, se reunía con la tribu para discutir los problemas políticos y también para agradecer a los encantados. En la fumada se bailava el toré hasta el amanecer y no tenían enemigos dentro de la fumada, porque el finado Alfredo decía: ‘vamos a arreglar este problema en la fumada’. La familia Ricardo, considerada xucurú, dice que el ouricuri no es la misma cosa que la fumada; ‘ésta era solamente de nosotros, de aquí de Palmeira, cuando ahora está todo mezclado con los indios de Colegio (kariri), de Aguas Belas (fulniô), que enseñaron a la Familia Celestino, el ouricuri. Después que se murió Alfredo Celestino, todo cambió” (1996, p. 124, grifos do autor). Sobre a *fumada*, ver também Antunes (1973, p. 106-111). Esse autor, que realizou sua pesquisa antes das referidas tensões, expressa que, naquele momento, os indígenas “de vez em quando, se reúnem em ritos culturais, não se observando a prática do Ouricuri” (p. 146).

¹²¹ “[...] Um abaixo-assinado encaminhado para a FUNAI, datado de 13/maio/85, com a relação de famílias e assinaturas comprova esse dado e demonstra que reivindicavam outro cacique: ...*insatisfeitos e inconformados com as atitudes do Cacique Manoel Celestino da Silva na vida comunitária da tribo... pretendem mediante consenso dos chefes das famílias que formam o presente grupo, tendo encabeçadores do problema a família Santana e parte da própria família Celestino, escolher seu representante de classe*. A prática de outra religiosidade já estava sendo causa principal de rompimento daqueles índios com o cacique Manoel Celestino” (Martins, 1993, p. 111, grifos da autora).

Essa transferência, para Meire, foi impulsionada por tais embates, especialmente, pelos embates rituais. As lideranças da Fazenda Canto não consentiam no desenvolvimento do Ouricuri, afirmando que “não aceitariam religião dos outros”. Manoel e Miguel, conforme a interlocutora, ainda tentariam, sem sorte, impedir que eles se estabelecessem ali, alegando que não tinham direito às terras¹²². Depois de um tempo, o pajé consentiria, tendo até participado algumas vezes do espaço, embora, em seguida, afastasse-se definitivamente. Mas, isso não se passou nesse período inicial e de maior tensão.

O período inaugural da Mata como local de residência foi descrito por Dona Marlene como extremamente difícil. Primeiro eles se abrigaram em grandes barracas, armadas com galhos, envoltas de lona e com o teto de palha. Fizeram uma para as mulheres e outra para os homens. Durante o dia, desarrumavam todos os colchões para, à noite, recolocá-los no chão e dormir. Elas foram levantadas ao lado de uma jaqueira¹²³ que, atualmente, encontra-se dentro da escola da aldeia (a Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna¹²⁴).

Na mesma perspectiva, Meire definiu esse período como “sofrido”. Eles se mudaram apenas com a roupa com a qual se vestiam; não trouxeram sequer pratos ou talheres. Sua mãe precisava comprar um grande saco de feijão e era com isso que conseguia alimentar todos os presentes. Posteriormente, adquiriu pratos de alumínio que, contudo, quando preenchidos por comida, esquentavam de tal forma que era quase impossível segurá-los. Dias depois, retornariam à Fazenda Canto para buscar alguns de seus pertences, mas não tudo o que possuíam, deixando a maior parte para trás. Por fim, disse que para se organizar e construir casas na nova aldeia, levaram cerca de um mês. “Rapidez” que só foi possível porque as ergueram mediante um mutirão de trabalho.

A criação de novas aldeias na década de 1980 engendrou o surgimento de novos caciques e pajés, com vistas, no entendimento de Cicinho, a fortalecer suas respectivas *comunidades*. Porém, configurou-se simultaneamente como um processo de autonomização dessas mesmas *comunidades*. Conforme Célia, inicialmente, mesmo que não ocorressem na Fazenda Canto, aqueles rituais eram liderados por Seu Antônio, um “dos cabeças”. Com a

¹²² Nesse sentido, ver Martins (1993, p. 124).

¹²³ Trata-se de uma árvore que é, para esses indígenas, folheada de memórias. Quando passávamos por ela, ou a ela faziam referência, uma série de narrativas quase sempre vinha à tona.

¹²⁴ No Projeto Político Pedagógico está registado que a primeira escola dessa aldeia foi criada ainda em 1986, “com apenas uma sala de aula” e o nome de “Escola Cacique Alfredo Celestino, já falecido na época, em homenagem a Antônio Celestino Filho que era pajé e líder desta comunidade”. Em 1988, o crescimento populacional exigiu que ela fosse ampliada e, em 2000, com recursos do Fundo Escola, seu prédio foi construído. No processo de estadualização da educação escolar indígena, que ocorreu em 2003, ela passaria a se chamar Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna (PPC, 2018, p. 6).

mudança definitiva de sua família, ficou decidido que ele seria o pajé enquanto não surgisse alguém com o *dom*, algo que Miguel detinha, mas perdeu por causa de seu comportamento. Por outro lado, coube a seu irmão mais velho, José Augusto Neto (o Zé Neto), ser o primeiro cacique da recém-criada Mata da Cafurna. Este último, no entanto, ao concluir um curso técnico em agropecuária – que frequentou parte em Mato Grosso do Sul (MG) e parte em Satuba (AL)¹²⁵ – e ao, pouco depois, alcançar aprovação num concurso da FUNAI para atuar como técnico agrícola, abandonou a posição. Após um período sem ninguém para desempenhá-la, viria a ser assumida por Heleno Manoel da Silva (o Seu Heleno)¹²⁶.

Meire especificou a mim que a *religião* é sempre liderada por um homem. Em seus termos, nessa ocasião, “esse homem, quem teve o dom, o destino, foi Antônio, que domina esse lado”. A família Santana sempre se empenhou à vida ritual, mas por se tratar de “uma família feminina”, estava impossibilitada de exercer a incumbência. Assim, com “a grande ajuda da família Santana”, sob liderança de Seu Antônio, o Ouricuri pode ser *levantado*.

Se a mudança para a Mata está diretamente associada, nas narrativas da família, ao desejo de *levantar* o Ouricuri, na leitura de Seu Antônio a própria potencialidade da localidade como aldeia é a concretização de um *destino*. *Destino* esse que “mudaria a vivência” e seus “planos”, trazendo uma “forma de liderar o povo” de certo modo distinta da que vinha se dando até então. A própria transferência para a nova aldeia e o *levantamento* do Ouricuri passam a ser compreendidos como “destinações” que os faria, por um lado “crescer em modo de ação”, efetivando os processos de *retomada* que se sucederam, e por outro, como ele mesmo transmite abaixo, viabilizaria o “resgate” da *cultura* que, por causa do “medo”, havia sido “ocultada”. Esse *destino*, que adveio do “sobrenatural”, deu-lhe “o seguimento” para cumprir o papel de pajé, bem como para todos os investimentos étnicos, na mobilização política e na *religião*

¹²⁵ Zé Neto (1964-) é o filho mais velho de Seu Antônio e Dona Marlene. Como o próprio me disse, trabalha há 37 anos como técnico no setor fundiário da FUNAI. Ele vive, atualmente, em Palmeira dos Índios, é casado com uma indígena Kariri-Xocó, também funcionária do órgão indigenista, e enfatizou já ter viajado todo o país a trabalho. Dona Marlene me explicou os motivos que o fizeram transferir o curso para Alagoas, referindo-se aos “problemas” morais da vida “lá fora”, como discuti no Capítulo 2: “Ele foi pra [trecho inaudível] em Mato Grosso do Sul. Lá ele passou um ano. Como era muito distante de casa, e ele chorou muito, pedindo pra vir pra perto de casa, pediu pra ver se eu arrumava uma vaga pra ele em Satuba, que ficava perto de casa. Ele não queria perder o curso e lá ele me informava: ‘Mãe, aqui (...) são as fronteiras do Brasil, (...) muita coisa. Horrível, mãe! Eu não queria ficar aqui’. Aí eu consegui vaga pra ele em Satuba, ele veio e terminou”.

¹²⁶ De acordo com Martins (ver 1993, p. 78), após a saída de Zé Neto, que esteve no cargo de 1986 a 1988, Seu Antônio atuaria, além de pajé, como cacique. Contudo, como lhe disseram interlocutores, “funcionários da FUNAI convenceram a população indígena sobre necessidade de escolha de um cacique”. Heleno Manoel, eleito no Ouricuri, foi assim indicado para assumir a função.

indígena. Essa é, ainda hoje, uma das mais notáveis características da Mata da Cafurna, onde é defendida de maneira bastante aguerrida¹²⁷:

– (...) Com essa caminhada, essa luta toda, foi quando chegou um destino, mudou, veio uma fase que mudou a vivência, os meus planos, aí que deixamos tudo pra lá e mudamos pra Mata da Cafurna. (...) Hoje eu me sinto recuperado e acho que eles também. Viemos pra aqui e triunfamos. Entramos numa luta e crescemos em modo de ação, de retomada, e hoje temos esse espaço que não é o suficiente, que o suficiente é a demarcação, a minha preocupação. (...) Me casei e entrei assim, num momento que surgiu uma fase diferente, que me trouxe uma forma de liderar o povo. (...) Pela minha opção de integração à luta, eu resgatei também a cultura que através do medo viveu oculta. (...)

– Então o senhor chegou ao cargo de pajé por essa sua atuação?

– Por causa disso, da minha opção.

– Não foi uma coisa que em algum momento alguém falou...

– Sim, mas eu tenho alguma coisa.

– Mas a sua atuação que levou a isso?

– Sim, mas tem um tempo que em mim surgiu uma coisa mais forte que eu e qualquer um, qualquer povo, qualquer pessoa, sobrenatural, me deu o seguimento. Até certo ponto. Tudo tem... Foi isso que hoje está muito bem aqui. (...)

– O senhor falou que também se orgulha muito do ‘convívio tribal’ que o senhor se esforçou pra que existisse aqui na Mata. O senhor pode falar mais sobre o que o senhor fez, o que o senhor tava querendo fazer, como é que foi esse processo...

– Enquanto povo, pelos momentos de voltar, ninguém povo, nação, ninguém vive sem ter uma religião. Religião é uma coisa muito forte e deve ser respeitada por um povo, por uma nação, pelo pai, pela família. E a nossa como foi, tava lá escondida, acabada, não era pra falar mais nisso, aí eu cheguei ao ponto que chegamos aqui na Cafurna e o melhor canto, local, ter a nossa, como é que se diz? Igreja, do Ocidente, é casa e tudo. E a nossa sempre foram as matas. Achei, nós voltamos e aí foi que eu me intendi nisso e fui orientando, articulando meu povo, andando, caminhando na jornada, que é muito longa, não tem fim. Aí chegamos. Mas sofri perseguição. Até quem deveria me ajudar me perseguiu. O ciúme, inveja, e querer, mas tinha uma coisa mais forte por cima que era o poder. Querer e não poder, então. É isso que às vezes tem uma pessoa que perde de ir pra outra por causa disso, tem esse mistério. Eu quero, todo mundo quer, quem é que não quer? Agora querer, mas talvez não pode, então não adianta penetrar. Foi o meu caso que eu sofri aqui perseguição para não conseguir a minha doutrina, a minha fé, as minhas orações, mas não liguei pra perseguidores, aguentei tudo que disseram, os que perseguiram, mas não. Da casa eu fugi pela janela.

– Mas essa valorização da religião começou aqui na mata com o senhor? O senhor quem iniciou?

– Foi.

– Já aqui na mata?

– Foi. Foi eu. Já trazendo. Mas quando eu fundei, abri as portas, as janelas, nós ainda estávamos na Fazenda Canto. Viemos de lá pra cá pra fazer nosso momento de oração. Eu vinha de lá. (...)

A família, daí em diante, passaria a enfatizar aqueles referenciais que compreendem como propriamente indígenas, concentrando neles a maior parte de seus investimentos. Há, da sua parte, uma *retomada* não apenas de terras, mas também da *religião* e até mesmo do modo

¹²⁷ De acordo com Raquel, o *ritual* na Fazenda Canto ocorreria uma vez ao mês, enquanto na Mata da Cafurna a dinâmica era diferente. Nesta última, não havia datas predefinidas e a realização do ritual estava subordinada às demandas rituais dos indígenas. Além disso, como ela complementou, e pude observar, no segundo caso, muitas pessoas *entram* no *ritual* antes mesmo de ele começar. Sobre esse mesmo aspecto, Zinho, um *índio* que vive na cidade (e é pai de Andressa, esposa de Ieru), em conversa na *retomada* da Jarra, afirmou que “o pessoal da Mata ama muito a *religião*” e sempre um ou dois dias antes de o Ouricuri ser iniciado já está por lá.

como as pessoas são nomeadas. Havia me chamado atenção, na Mata da Cafurna, a grande quantidade de nomes que os atores sociais classificam como indígenas. Em nossos diálogos, Seu Antônio descreveu que tal iniciativa foi sua, após refletir sobre a “perseguição aos índios” e concluir que o uso de nomes cristãos é algo que lhes foi imposto. Yrakanã, sua filha mais nova, foi a primeira e única dentre os filhos a receber um nome indígena, e isso não representou tarefa fácil. Seu Antônio destacou as dificuldades encontradas no cartório para registrá-la, uma vez que os funcionários da instituição se recusavam a fazer o que lhes era pedido, justificando que o nome proposto não constava no dicionário. Mas Seu Antônio insistiu, argumentou que a filha era sua e teria o nome que a família definisse, e isso de fato aconteceu. Por conseguinte, a prática ganhou força e passou a ser realizada por seus filhos e outros grupos familiares da aldeia (ver a seguir, na página 145, na genealogia da família, especialmente os nomes dos membros das terceira e quarta gerações).

Seu Antônio afirmou na narrativa acima que “Religião é uma coisa muito forte e deve ser respeitada por um povo, por uma nação, pelo pai, pela família”. Foi exatamente para isto, o *respeito à religião indígena*, que se encaminharam e são encaminhados, mediante uma multiplicidade de esforços, os seus familiares. Meire relatou que desde a criação da Mata da Cafurna, em larga medida motivada pelo Ouricuri, essa é a atividade ritual que pretendem que seja a mais valorizada. Assim, pouco depois de ser fundada, os moradores da aldeia decidiram que não seria permitida a construção de igrejas na área, tanto evangélicas quanto católicas – diversamente da Fazenda Canto, que conta com uma de cada. Quem deseja ir à igreja pode fazê-lo, mas precisa deslocar-se para *fora*, onde deve viver aquelas outras religiosidades¹²⁸. Porém, às vezes, os próprios Santana-Celestino promovem missas na *comunidade*, em geral nos eventos de cunho mobilizatório e após o falecimento de algumas pessoas. Não se tratou e não se trata, portanto, de cortar os vínculos com a Igreja Católica e seus rituais, mas de enfatizar, inclusive cotidianamente, a *religião da natureza*.

A construção de uma identidade étnica, ensejada pelo “processo de territorialização”, como assinala Pacheco de Oliveira, não se resume à exibição de sinais diacríticos para os Outros nem tampouco se encerra com a demarcação territorial:

¹²⁸ Para Seu Antônio, as igrejas, católicas ou evangélicas, são “invasoras”. Em sua compreensão, elas usurparam as terras indígenas e se valeriam da “ignorância dos pobres” para enriquecer. Ele fez duras críticas à existência de igrejas evangélicas nas aldeias e aos indígenas evangélicos que, como lamentou, teriam abandonado a *cultura* e a “vida em *comunidade*”. Recordou os conflitos que, no passado, haviam ocorrido por causa da presença da Assembleia de Deus na Fazenda Canto e disse que, como outrora, permanece posicionando-se contrário a ela, pois “as igrejas quando apareceram só fizeram mal pros povos indígenas”. Finalmente, com relação à Igreja de Nossa Senhora do Amparo, que remonta ao século XVIII, genialmente me questionou: “Como ela é do Amparo e desamparou os índios?”.

[...] o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais: é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política [...] (2016c, p. 217).

Tal proposição fica particularmente evidente em relação aos Santana-Celestino – apesar de não ser assim em todas as famílias, como será possível notar com os Ricardo. Certo dia, quando manifestei meu desejo de participar de uma atividade sobre “práticas de cura”, Célia me aconselhou a não ir. Como os demais Santana-Celestino, desde o “braço” (quer dizer, muito pequena) ela participa da *religião*, “foi criada no Ouricuri”, como expressa, e “entrou” pela primeira vez aos cinco anos ao visitar os Kariri-Xocó, no momento em que o *ritual* ainda nem acontecia em seu *povo*. Além do fato de integrarem um grupo do qual sua família recentemente se afastou, os promotores daquele evento, de acordo com ela, “misturavam” a *religião* com outras, o que não era correto, visto que aquelas práticas não eram “indígenas”. A *religião*, em seu entender, é que deve ser vivida plenamente pelos *índios*, e jamais “misturada” com outras atividades e conhecimentos rituais.

Também em outras famílias, eu notava um afastamento discursivo contínuo em relação às práticas rituais consideradas não indígenas. Mas, ao contrário dos Aleixo, por exemplo, que articulam *devoção e religião da natureza*, os Santana-Celestino valorizam a exclusividade da segunda, a que se apegam com maior afinco. O que sobressaía da parte dos membros dessa família, de quase todas as gerações, era uma reiteração constante da força e da distinção de sua *religião* se comparada às demais. Iend, filha de Célia, apesar de lamentar as dificuldades que a vida na aldeia impunha, acrescentou que duas coisas a mantinham ali e a fariam nunca se retirar: seus filhos e a *religião*. Como a maior parte dos membros dos Santana-Celestino, ela foi “criada” no Ouricuri. Disse que, embora tenha fé em Jesus e batize seus filhos, no que efetivamente acredita é no *ritual indígena*. Quando se é criado neste e se “tem amor” por ele, como prosseguiu, sair da aldeia é algo extremamente difícil. O Ouricuri, em suas palavras, “prende”, e ela não gostaria que seus filhos crescessem sem nele estarem inseridos. Tal ritual, como Wami (filho de Célia) afirmou dias depois, equivale a um “setor” inacessível para não indígenas, pois, é justamente de onde os *índios* tiram sua força para a *luta*.

Esse conjunto de conhecimentos e práticas, associados à *tradição indígena*, é vivido por essa família cotidianamente, não somente em ocasiões excepcionais. Era interessante observar como, no dia a dia, as crianças e outras pessoas do grupo familiar costumavam cantar, por

exemplo, Torés. Um dia, vi um dos filhos de Iend, Tsu, cantando um Toré enquanto fazia artesanato próximo ao quintal de sua avó, Dona Marlene; em outro, Tatá, bisneta da referida liderança familiar, durante uma brincadeira. Dias depois, Dzã, filho de Célia, chegou à cozinha e ao tempo em que andava, balançava o feixe de chaves que tinha em mãos como se ele fosse uma “maraca” (instrumento musical utilizado durante a execução de tal dança).

Essas crianças são instigadas a valorizar, desde cedo, o que é importante para os Santana-Celestino. Sempre que Tatá ou Kiki, ambas filhas de Ieru (filho de Célia e neto de Dona Marlene), cantavam Torés que não eram vistos por esse jovem pajé como, de fato, Xukuru-Kariri, mas de outros grupos étnicos (o que é parte, como eu explico a seguir, de seus recentes investimentos), ele as repreendia e mandava cantarem “o que era delas”; de seu *povo*. Numa situação, na área do quintal de Dona Marlene, Kiki cantou um Toré que havia sido, há pouco tempo, apresentado na escola pelas crianças que estudam em tal centro de ensino, incluindo ela. Ieru logo chamou a atenção da menina, dizendo para ela parar de cantar “o Toré dos outros”, como seria o caso daquele. Dirigiu-se, em seguida, a Tatá, que estava ao lado da irmã, e pediu que ela cantasse um Toré. Quando Tatá cantou um Toré Xukuru-Kariri, o pai a parabenizou pelo feito, arrancando um grande sorriso de felicidade da menina.

Nos dias seguintes a esse evento, enquanto estávamos as duas garotas, Meire e eu na *retomada* da Jarra, em certo momento, espontaneamente, deitadas numa rede, elas começaram a cantar o Toré que tinha sido elogiado por Ieru e que seria, como ele defendeu, propriamente de seu *povo*. Algo bastante diverso do que percebi acontecer durante a estadia na residência de uma indígena evangélica como Iara. Em vez disso, logo pela manhã, ela colocava “louvores” evangélicos para tocar em seu celular. Eles acabavam sendo ouvidos por Iara, ao tempo em que realizava suas tarefas domésticas, e por quem estivesse por perto, fossem seus pequenos sobrinhos que costumam visitá-la, seus filhos, seu marido ou por mim, que fui recebido por eles como hóspede.

Genealogia da Família Santana-Celestino
(disponível apenas na versão impressa desta dissertação)

3.1.4 “Dando as mãos” ao Conselho Indigenista Missionário

As décadas de 1970 e 1980 comportaram, na região Nordeste, volumosos processos de reivindicação étnica de coletividades indígenas reconhecidas, e ainda não reconhecidas, pela FUNAI. Foi o momento de acentuação e fortalecimento de redes interétnicas e supraétnicas de mobilização política. Muitos desses grupos mantinham relações com os Xukuru-Kariri e colaboraram com as movimentações concretizadas por eles. Com efeito, esses anos figuraram a insurgência em todo o País de uma modalidade de ação política que receberia o título de “movimento indígena”, esse se constituindo como um “duplo simétrico da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil”, tendo na demarcação territorial uma de suas principais bandeiras (Pacheco de Oliveira, 2016b, p. 276).

Dentre as organizações não governamentais dedicadas à proteção e promoção dos direitos indígenas, segundo indica Pacheco de Oliveira, despontavam entidades ligadas à Igreja Católica, em especial àqueles seguimentos que se baseavam na Teologia da Libertação. Voltada à “discussão sobre a libertação dos marginalizados das diversas formas de opressão impostas pelo capitalismo”, como informa Kelly Oliveira (2013, p. 72), essa linhagem teológica difundiu-se na América Latina nos anos 1960 e 1970, enfatizando a necessidade de uma “conscientização” dos pobres. Nesse sentido, os “oprimidos” tornavam-se os agentes da própria “libertação”, a qual devia ser buscada por meio de sua inserção em dinâmicas que os fizesse atingir uma “tomada de consciência”.

Era essa a perspectiva do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), cuja atuação (ainda em curso) junto aos Xukuru-Kariri, deixaria traços nítidos na Mata da Cafurna e na família Santana-Celestino. Fundado em 1972, a gênese desse “movimento social”¹²⁹ remonta a “setores progressistas” da Igreja, intencionados a remodelar o trabalho missionário que, até então, dirigia-se para a catequese e “civilização” dos indígenas (Oliveira, K., 2013, p. 72-73). Agora, diversamente, os esforços deveriam contribuir para uma valorização da “cultura” e para a defesa dos direitos desses grupos. Para articulá-los, foi-lhes apresentada como caminho a mobilização contínua, mediante sucessivos encontros e reuniões em diversificadas escalas, indo da aldeia ao regional ou nacional. Como já foi sinalizado, é a partir daí que a categoria de “liderança indígena” ganha

¹²⁹ Hélio Pereira, um dos membros do CIMI que, no presente, atuam entre os Xukuru-Kariri, disse-me que o Conselho, na concepção de seus integrantes, é um “movimento social”, posto que não realiza trabalho missionário, e sim de articulação política com os indígenas.

força, exprimindo “uma visão da política” justamente “como resultado de uma tomada de consciência” (Pacheco de Oliveira, 2016b, p. 276-277).

As relações entre o CIMI e os Xukuru-Kariri foram estabelecidas naquele contexto de transformações organizativas territoriais do grupo, exatamente na *retomada* de 1986. Vimos que, um ano após a chegada dos Santana-Celestino, a necessidade de mais terra levou as famílias da Mata da Cafurna a *retomarem* uma fazenda circunvizinha, da qual seriam obrigados a sair por determinação judicial. Auxiliadas por integrantes do CIMI, elas adquiririam o direito de tornar à área, em 1992. O encontro entre esses indígenas e o Conselho foi efetuado por solicitação de Seu Antônio. Com a ação de reintegração de posse movida pelo fazendeiro; sem receber o suporte que gostaria da FUNAI; inserido nas referidas redes interétnicas e supraétnicas de cooperação, onde deve ter sabido da existência do “movimento social”, o pajé enviou um recado para Saulo Feitosa, um missionário de quem ouvira falar. Dessa forma, com a visita de Saulo, eles então, como conta, “deram as mãos”:

– (...) Nesse dia 12 de... Acho que foi assim, mais ou menos, de outubro pra novembro, negócio assim. Acho que foi dia 12 de outubro meu primeiro contato com o CIMI. Recebemos a liminar do juiz e abandono da FUNAI. Aí foi que eu... Eu não tinha relações com o CIMI, nem contato, mas eu mandei um recado por saber dizer do Saulo Feitosa, que era do CIMI: “Diga ao Saulo que me apareça”, aí ele me apareceu. Nessa veio, foi que entramos, demos as mãos, abraçamos a causa, não nos importamos com as dificuldades e eles mais seus outros companheiros vieram e ganharam. Sofremos, mas chegamos juntos e até hoje eu defendo o CIMI. (...)

– Ô Seu Antônio, e desde então, quais são, assim, as ações que o CIMI realizou com vocês, que o senhor acha importante?

– No meu tempo, tudo o que eles faziam dentro do processo na justiça, eles davam conhecimento: “É preciso isso, isso e isso”, esclareciam. Se houvesse exigência na área da justiça: “Isso, isso e isso”. Através do advogado: “É assim, assim e assim, tem que fazer assim, assim e assim”. Foi assim que o CIMI sempre... Enquanto até hoje, da FUNAI, nunca recebi um escrito, um relatório, dentro do processo, não recebi. Eles trabalham lá...

– Nessa época o CIMI passou a fazer algum tipo de formação aqui na comunidade? Era só o apoio mais jurídico mesmo?

– Bem, daí foi abrindo através de mim, abrindo espaço para o CIMI. Aí chegou em algumas comunidades. Até mesmo em outras aldeias aí que não tinha relacionamento com eles, nem nada, nem queriam eles, era a FUNAI. Aí foram abrindo mão por causa da integração deles, assim, que demonstraram fidelidade e um negócio que trabalhava, assim, ação de fidelidade. Aí foi que outras aldeias também. (...)

Seu Antônio descreve que o CIMI lhes “dava conhecimento e esclarecimento” minuciosos, sobretudo no plano jurídico. Além disso, é interessante observar a interdependência, para ampliação da presença do Conselho, entre a ação deste e a ação indígena. O interlocutor destaca que “abriu portas” para o movimento social expandir seu campo de atuação em direção a outras aldeias Xukuru-Kariri, bem como a outros grupos étnicos, que não se relacionavam com ela ou sequer “queriam” a vinda da organização. Queriam, ao contrário,

a vinda da FUNAI. Dessa maneira, foram se difundindo, localmente, concepções e procedimentos de *luta* distintos daqueles, até então, conhecidos a partir da experiência dos indígenas com o órgão indigenista oficial. O que estou pretendendo afirmar é que o conjunto de *retomadas* retratadas no Capítulo 1, o *levantamento* do Ouricuri e aquela série de investimentos na identidade étnica descritos no item anterior, guardam estreitas relações e, em larga medida, foram possibilitados pelos relacionamentos que os Santana-Celestinos mantinham com essa multiplicidade de agências e agentes. Algo bem distinto do que marca a experiência de outras famílias, como apontarei adiante. Esses argumentos tornam-se mais palpáveis quando lemos a seguinte narrativa de Meire:

- (...) O que o CIMI fez, assim, como ele atuava com vocês?
- Olha, na parte jurídica a gente pode contar com ele. E ele tava presente mesmo, ele tava articulando outros contatos, os contatos dele: Câmara dos Deputados, eles estavam buscando. É isso que eu tô dizendo, o CIMI entrava com força, porque eles tinham acesso, eles conseguiam marcar em Brasília, no Senado, se era pra falar com senador eles conseguiam, com a Câmara de Deputados eles conseguiam, a Constituição de 1988 eles conseguiram. Então eles tinham as fontes dele, a assessoria muito boa do CIMI (...) corria, marcava, teve vez que em 1995 eu fui pra Brasília numa caravana de 21 índios de Alagoas e nós fomos com tudo agendado: Câmara de Deputados, FUNAI, a FUNAI não queria nos receber, mas o CIMI conseguiu, FUNASA, Direitos Humanos, as várias reuniões (...).
- Ele contribuiu muito pra formação política do povo?
- Sim. Com certeza.
- Você lembra de atividades que o CIMI fazia?
- Reuniões, muitas. Quase todo mês nós tínhamos reuniões aqui. Na época era escasso, nós não tínhamos energia, a gente não tinha sequer uma televisão pra ver o que tava se passando no mundo. E essas informações quem traziam eram eles. (...) Então as informações do mundo ele trazia. Também era uma época de muita... As condições financeiras eram terríveis, né?! A gente não tinha a quem apelar. (...) A parte da Igreja que contamos foi com o CIMI, os rebeldes, né, a parte rebelde da Igreja. (...) Então foi muito importante sim o CIMI, devo muito a eles. (...)
- Quem você lembra dessa época, que começou, nesse momento, a se aproximar do CIMI, eu falo dos indígenas Xukuru-Kariri? Tem alguns nomes que você lembra que começaram a acompanhar esse movimento de forma mais intensa e tiveram uma formação...
- Antônio Celestino com a família. O Manoel Davi, que é o Seu Zezinho. Seu Edmilson. Foi criado um grupo de indígenas pra correr o mundo em busca de ajuda pra nossa resistência, pra resistirmos ao momento, às ameaças, ao sistema bruto mesmo que tava assolando as nossas costas. Então, José Augusto, meu avô, e José Augusto Neto, que é o Zé Neto, que nessa época respondia como cacique. Antônio Celestino eu já falei. Teve a Cleide que se envolveu em algum momento (...). E eu andava (...) no meio. Então tinha assim, uns jovens que acompanhavam, mas era mais como número. O Cícero Francelino aqui da Cafurna de Baixo, o Damião Ferreira, também da Cafurna de Baixo, que na época eles eram integrados na Mata da Cafurna. Cafurna de Baixo é bem posterior, eu acho que 2000, 2001, mais ou menos, é que eles formam a aldeia da Cafurna de Baixo. (...) O CIMI ele é um bom professor. A depender de quem está no CIMI. E eu acho que nós pegamos aquela velha guarda do CIMI, que eles eram muito bons. Bastante politizados, com uma visão lá na frente. Eu não sei qual foi e onde foi a formação deles, mas o pessoal de uma visão e tanto. E eles vieram pra aqui e nós contribuimos com o CIMI, eu acho que houve uma troca de favores. O CIMI contribuiu muito no Xukuru-Kariri Mata da Cafurna e nós contribuimos muito com o CIMI. Como? O CIMI trazendo essa parte política e nós contribuimos com o conhecimento, com a aceitação do CIMI nas outras comunidades. (...) Com as bases. Porque é aí onde o CIMI tem abertura em outros povos. (...) Com a experiência de Xukuru-Kariri. Se Antônio Celestino chegassem em aldeia tal com alguém do CIMI, era bem-vindo. Papai até hoje é muito respeitado dentro das outras comunidades (...).

Os impactos desses eventos podem ser notados nos próprios caminhos trilhados pelos membros da família Santana-Celestino e nas concepções que eles têm da *luta*. Vejamos, por exemplo, aspectos da trajetória de Cícero Santana da Silva (o Cicinho, 1967-). Cicinho estudou até a segunda série do Ensino Fundamental na Fazenda Canto e, como muitos indígenas, em seguida se deslocou para a cidade, concluindo a quarta. Atualmente, é um dos caciques da Mata da Cafurna, onde também atua como agente de saneamento da SESAI desde 2001. Admitido mediante concurso público, relatou que antes se dedicava ao trabalho nas roças e na construção civil.

Cicinho descreve ter passado a frequentar a FUNAI a partir dos 12 ou 14 anos. Essas eram ocasiões em que seus pais participavam de reuniões e ele os acompanhava. Além disso, desde as primeiras *retomadas* da Mata da Cafurna, pôde envolver-se com entidades de apoio aos indígenas ligadas à “esquerda católica”, como o CIMI e a Pastoral da Terra. Nas suas palavras, especialmente os missionários do CIMI, agência que em 1980 “era muito forte” e “sempre apoiou”, ofereciam oficinas de formação política e forneciam subsídios infra estruturais de suma importância para as ações que parte dos Xukuru-Kariri levavam a cabo naquele contexto. Pontuou que “as lideranças mais antigas” permanecem valorizando a tutela e a atuação da FUNAI, mas que o CIMI divergia dos modos de conduta estatais e “não dava dinheiro”. Assim, através dessas experiências, marcadas por um vínculo estreito, construído primeiro entre sua família e o órgão indigenista e depois com movimentos sociais associados à Igreja Católica, foi que ele e seus irmãos começaram a se inserir no movimento indígena.

Ele é uma liderança que se constituiu a partir do horizonte formativo dessas agências ligadas à Igreja. A necessidade de um “despertar” para o lugar que ocupam no mundo, bem como de uma *luta* conjunta entre os variados “setores marginalizados” da “sociedade”, entendimentos que orientaram a atuação do CIMI, ficam bem claros no seguinte comentário de Cicinho a respeito das *retomadas*:

- (...) Quais movimentos sociais [estiveram em 1986], você lembra?
- Tinha a Pastoral da Terra, tinha o CIMI, o próprio MST.
- Esses movimentos ainda têm relações com vocês?
- Temos. Agora não assim, tá um pouco desorganizado. Quando se trata de ter uma organização indígena, cabe à organização indígena tá em aliança com todos, porque um movimento, uma guerra, uma batalha, a pessoa tem que ter aliados. Principalmente quem é minoria, quem pertence à classe, a esse tipo de classe social das minorias, sempre, ou se procura assegurar com os demais ou então é engolir... (...) todo tempo de retomada a gente vem dando continuidade, quem tem

coragem e o povo que se acordou pra conquistar algum pedaço de terra através desse tipo de luta.
(...)

Cicinho contou que já lhe haviam pedido anteriormente para se incumbir do cargo de cacique, mas ele nunca quis, pois, não se tratava de algo que ambicionara, embora sempre tenha “participado de tudo”; das atividades de cunho mobilizatório, incluindo a APOINME, ainda que não fosse membro da Articulação. Foi em virtude de uma fissão ritual (que é também, como veremos, uma fissão familiar, iniciada há cerca de seis ou sete anos) que, há mais ou menos dois anos, Cicinho se tornou representante de um dos grupos que passaram a se diferenciar na aldeia, liderando a sua e outras famílias com as quais ela se alia.

3.1.5 “É de família, é tradição”: predispostos à liderança

Se “liderança indígena” é uma categoria que ganha corpo e difusão nesse período, ela seria reapropriada e reinterpretada pelos Santana-Celestino, passando a ser compreendida como algo constitutivo do próprio *destino* da família. O fato de contarem com diversos membros que são “lideranças”, para eles, diz respeito a um *mistério* divino; à *missão* de “defender o povo” que lhes foi dada por Deus. E isto, é algo transmitido intergeracionalmente nesse grupo familiar, como explica Seu Antônio:

– (...) Como é que o senhor explica, assim, isso, tanta gente importante que surge na sua família pra história do povo?

– Isso aí é um mistério hoje bem esclarecido. Por quê? Eu fui jovem e nunca pensando, não imaginava de um dia o meu destino voltar a cumprir uma missão, defender meu povo. Isso se sucedeu. Eu deixar meu pai pra lá, jovem, aqui, sem ligar pra meu pai. Meu pai lá na aldeia e eu por aqui. Mas o tempo traz, muda de fase, e veio uma fase, eu voltei. (...) E isso nasceu de mim, na minha família, com esse espírito, que eles são acomodados e tudo mais, mas no momento que partir, eles lideram. A Maninha não queria. Em 1986 a preocupação de Maninha era estudar, queria nem saber. Eu tava aqui em retomada mais os irmãos dela, mais a mãe, os pais dela, e ela lá por Recife, nem ligava. “Que retomada que nada”, queria estudar. (...) Aí ela ficou, não podia pagar estudo, o negócio ficou difícil. Aí ela disse que pensou: “O que eu faço agora? Cidade grande não compensa. Cidade também não compensa. Vim com o anseio de estudar. Não consegui. Não tive”, aí ela disse: “Vou voltar”. Voltou para nós, para a aldeia, e aqui tava os movimentos meus, negócio assim, ela se integrou. Aí foi: “Uma comissão, tem que formar uma comissão pra avançar as coisas”, aí ela se integrou nisso, foi criada uma comissão que terminou numa organização, chegou a APOINME. Uma comissão de articulação, depois mudou pra APOINME, com coordenador. E nisso ela foi a liderança admirada até hoje. O nome dela é logrado. (...) E isso não vai faltar. Quando um se for, aparecem outros. É de família, é tradição. É isso. É hereditário. (...) E a Maninha deixou esse exemplo. (...)

Deixem-me, a esta altura, explicar a razão por ter optado pela designação “Santana-Celestino”, isto é, um sobrenome compósito. Isso se deu porque, ao indagar alguns dos integrantes dessa família se eles se sentiam pertencentes em maior grau a um dos dois grupos familiares em questão, as respostas em geral apontavam para uma grande valorização de ambos. Cicinho, por exemplo, expressou que as “pesava” da mesma forma. Célia: “Sou Santana e Celestino. Não opto nem por uma nem por outra”. Meire, finalmente, argumentaria que os filhos de Seu Antônio e Dona Marlene, “a gente aqui de casa”, encontram-se “no meio, entre a cruz e a espada”, pois, seriam enxergados pelos Santana como Celestino e, pelos Celestino, como Santana¹³⁰.

Tal percepção, para além do fato de serem remetidos a um ou outro desses grupos familiares, e de uma autoidentificação per se, é resultante do modo como compreendem as consequências da própria fusão entre essas famílias e o que essa fusão teria acarretado. Os Santana e os Celestino, como Meire descreveu, mantêm uma rixa histórica e permanente: cada uma dessas famílias “domina” aspectos fundamentais e complementares para a liderança do *povo*. No passado, até constituíam um mesmo grupo familiar, embora no presente não se organizem *como família*, isto é, *unidas*. Mas ao se fundirem através do casamento de Dona Marlene e Seu Antônio, os descendentes dos dois passaram a herdar as disposições transmitidas pelas partes às quais eles remontam.

Assim, a grande presença de lideranças na família, no que concerne ao âmbito da *religião*, existe por descenderem dos Santana, uma família que sempre foi “centrada” nesse sentido e isso transmitiu aos seus descendentes. Por outro lado, o destaque como lideranças políticas, advém dos Celestino, de quem herdaram essa habilidade. Para a família, eles não se tornaram lideranças, mas nasceram para cumprir essa *missão*. Para “todo mundo lá em casa”, disse Yrakanã, “existe uma missão”, “olha Maninha, Raquel, Célia, que nunca estudou, e olha de quem nasceu [Ieru, o atual pajé]”. Já em 2015 Raquel havia me dito que “liderança, ela nasce. Não se faz. A gente trabalha a liderança”, embora naquela ocasião não tivesse atentado de maneira detida para o que ela queria dizer e o que isso significava. Como Cicinho expressou mais recentemente, a “aptidão à política” de sua família, para o caso de muitas lideranças dela surgidas, deve-se a uma “questão mística”; a uma “escolha divina”. Eles foram escolhidos por Deus para liderar. Ao mencionar que sua família se destacava por contar com um considerável

¹³⁰ Seu Antônio e Dona Marlene estão atualmente separados. O primeiro reside com o sobrinho, Dilson, na Aldeia Boqueirão. Mas Seu Antônio passa boa parte do tempo visitando as aldeias Xukuru-Kariri, inclusive a Mata da Cafurna, onde frequenta os filhos, netos e bisnetos. Ele destacou para mim que, hoje, se considera não o pajé de uma aldeia específica, mas uma liderança do *povo* Xukuru-Kariri.

número de lideranças e perguntar se se tratava de algo caudatário do seu incentivo, Dona Marlene, do mesmo modo, respondeu: “Uma liderança ela nasce, ela não se cria!”, seja cacique ou pajé. A liderança, em sua percepção, até poderia aprender a ser liderança. Algumas até aprendem, como completou, mas outras nascem para ser. Essas que aprendem nunca serão lideranças de forma contínua, ora liderarão, ora serão lideradas.

3.1.6 Fissão interfamiliar na Aldeia Mata da Cafurna

Na *retomada* da Fazenda Salgada, Raquel narrou que o Pajé Miguel, em certo momento da vida, havia perdido suas capacidades rituais por ter desrespeitado os preceitos morais que devem ser rigidamente seguidos por quem ocupa tal cargo. Desde então, nenhum outro pajé com o *dom* havia se feito presente entre os Xukuru-Kariri. Mas, uma *profecia* exposta aos indígenas durante o Ouricuri revelou que uma de *pontas de rama* de Miguel, isto é, um dos seus descendentes, poderia nascer com aquilo que tinha desaparecido. De acordo com Yrakanã e Meire, essa *primeira profecia* data da infância de Seu Antônio e foi anunciada pelo próprio Miguel. É originária do “natural”¹³¹, mas o antigo pajé a “traduziu”. Os componentes da família Santana-Celestino me indicaram que essa *ponta de rama* é Ieru, um dos filhos de Célia, que desde os 17 anos vem atuando como o pajé dessa e de outras famílias que a ela se associam na Mata da Cafurna (por exemplo, os Leitão e as duas famílias Gomes).

Vimos que o primeiro líder religioso dessa aldeia foi Seu Antônio. Yrakanã esclareceu que ele seria sucedido por Lenoir Tibiriça, um indígena Kariri-Xocó que se apresentou como apto para tal tarefa aos Xukuru-Kariri¹³². No entanto, nenhum dos dois possuía o *dom* e Seu Antônio sempre atuou, sobretudo, como uma liderança política, inclusive por sua notável capacidade de barganha e convencimento. Lenoir, por sua vez, além de não ter o *dom*, não apresentava o comportamento que o pajé deveria possuir; ao que se somava o fato de ser Kariri-Xocó, de modo que não conseguiu alcançar elementos suficientes para legitimação e permanência no cargo.

Como Seu Antônio declarou, no que se refere à transferência para a Mata da Cafurna, o “seguimento” que recebeu e direcionou os grupos familiares na década de 1980 permaneceria somente “até certo ponto”. Em outra oportunidade, muito feliz, relatou que, apesar de estar já sem o “seguimento”, o *dom* de Ieru devia-se a um pedido que, 20 anos atrás, havia feito a Deus

¹³¹ “Natural” e não “sobrenatural” porque a *religião*, como me disseram diversas vezes, é a *religião da natureza*.

¹³² Sobre a trajetória de Lenoir, ver Peixoto (2013).

e esse realizou. Seu neto era sempre apontado pelos interlocutores como o pajé que “renasceu”, capaz de “agregar” e de realizar o “trabalho” como nenhum outro. Meire bem destacou que Ieru vinha conseguindo o feito, em seu entendimento excepcional, de reaproximar as novas gerações das famílias Santana e Celestino, que de acordo com ela conflitam historicamente. “Há quem diga que Ieru veio para separar”, ponderou Yrakanã. Quem se pergunta, como prosseguiu: “Por quê tem que ser na casa de Marlene?”. Contudo, diversas pessoas, de várias aldeias e famílias, estavam “entrando” no ritual comandado por ele, em que podiam presenciar as façanhas do jovem pajé. Ieru, como expunham, tinha uma grande *missão* pela frente: guiar e unir espiritualmente o *povo*.

Essa compreensão tem levado os Santana-Celestino a produzir um conjunto de esforços no sentido de apresentar Ieru como o pajé de todas as aldeias Xukuru-Kariri; de todo o grupo étnico, uma vez que ele seria enxergado como a legítima *ponta de rama* de Miguel Celestino, algo fundamental para que seja o herdeiro do *dom*. Todavia, isso não tem se dado ou não tem sido aceito sem tensões pelas demais famílias. Como os componentes desse grupo familiar também expunham, isso estava despertando “raiva” em pajés *mais velhos* e em outros grupos familiares, não dispostos a acompanhar as atividades ritualísticas lideradas por um “menino”. Desse modo, se na década de 1980, os Santana-Celestino e os Santana se articularam para a fundação da Mata da Cafurna e para *levantar* o primeiro Ouricuri da aldeia, hoje cindiriam. O que aconteceu em decorrência, como na Fazenda Canto, da *religião*, mas desta vez por causa da *missão* de Ieru.

Em fevereiro de 2017, eu conversava com Meire e Rogério e eles compartilhavam comigo suas percepções sobre algo que vinha ocorrendo na aldeia. Tratava-se dessa fissão entre os dois referidos grupos, iniciada em 2014, ano em que passaram a ter, cada um, seu específico ritual, em lugares e momentos distintos (ver Croqui 2, p. 103). Eles expressavam não se sentir representados pelas lideranças (cacique e pajé) da Mata da Cafurna, os quais se ligavam à “comunidade política local”¹³³ composta pela outra família. Na avaliação de Rogério, a cisão estava óbvia e restava às partes envolvidas levá-la a último termo, quer dizer, formalizar a separação através de um documento. Desse modo, ambos poderiam ter as próprias lideranças. Ainda em abril daquele ano, publicizaram a separação e Cicinho tornou-se, daí em diante, o cacique de sua “comunidade política local”, formada pelos Santana-Celestino e pelas famílias com as quais possui alianças. Segundo Meire, Cicinho foi “escolhido na religião como (...) a

¹³³ Naquela ocasião, quando comecei a esboçar a genealogia da família e chegamos ao, na época, pajé da outra “comunidade política local”, pediram-me que não o colocasse como tal ali, pois, não se tratava de sua liderança religiosa.

segunda liderança desse povo, a liderança política”. Ficou definido que ele seria o “porta voz” e responsável pela “política social” dessa parcela da Mata da Cafurna, como Cicinho mesmo argumenta, por “ter nascido dentro de uma tradição, dentro da cultura”; por ser “de tronco” e; por ter se “criado dentro da religião”.

Na ocasião em que discutíamos, Cicinho era cacique há apenas dois meses. Mas, esse “racha”, como contou, era mais antigo, embora até aquele momento não tivesse sido conduzido às últimas consequências. A divisão ocorreu exatamente no momento em que, no Ouricuri, na época um ritual comum a todos os moradores da aldeia, Ieru foi apresentado pelos integrantes de sua família como o pajé do *povo*. Alguns indígenas demonstraram muita resistência e tampouco acreditaram que ele tinha sido escolhido por Deus para dirigir religiosamente os Xukuru-Kariri. Assim, a família teve que se retirar do espaço e *levantar* um novo ritual que, como disse Iend, tem no presente despertado “inveja”, à medida em que cada vez mais indígenas de outras aldeias da coletividade têm se agregado em virtude da eficácia do *dom* de Ieru¹³⁴.

A cisão, iniciada na *religião*, ocasionou uma fissão interfamiliar e afetou múltiplos âmbitos da Mata. Nela há atualmente dois caciques, dois pajés e dois rituais. Ademais, como pude perceber, as duas famílias compartilham os mesmos espaços e se falam, mas o relacionamento costuma abarcar certa dose de tensão, seja em locais públicos como a escola, as reuniões ou os eventos, seja em situações mais corriqueiras como o simples caminhar pelo *terreiro* uma da outra. Neste último caso, a passagem de membro do outro grupo era em geral acompanhada por comentários que denotavam a divergência.

Por ter me envolvido estreitamente com os Santana-Celestino, não tive a possibilidade de abordar as interpretações dos Santana relativas aos assuntos abordados aqui (inclusive de saber quem é, atualmente, seu pajé). Mas, pude presenciar um jovem desse grupo familiar – nos bastidores de uma solenidade e na ausência de integrantes daquela família – expressar suas discordâncias a respeito de Ieru. Além disso, ao comentar que tinha a intenção de participar de uma atividade patrocinada pelos Santana, fui orientado por uma interlocutora a como devia agir

¹³⁴ Em 2017, um interlocutor contou que diversas pessoas da Fazenda Canto estavam mudando-se para o *ritual* da Mata da Cafurna após o surgimento de Ieru. Em 2019, uma interlocutora expôs que tinha sido convidada para “entrar” naquele Ouricuri pelo próprio pajé. Perguntei se ela estava feliz pelo convite e se pretendia permanecer nos dois rituais, já que participava do que ocorre na Fazenda Canto. Ao que respondeu positivamente, pois queria muito ir, e que por enquanto ficaria nos dois. Para ela, “quando a pessoa tem um *dom*, ela tem e pronto”, e esse, em seu entender, era o caso de Ieru. Mas ela disse que algumas pessoas não o apoiavam, e que outras vão ao Ouricuri de Ieru, “inspiram-se” no jovem pajé e fundam novos *rituais*. Esse, conforme a interlocutora, seria o caso do novo Ouricuri da Fazenda Canto, em que predominavam específicas famílias. Não explorarei esse ponto, mas há atualmente dois *rituais* nessa aldeia, um mais antigo, mantido pela família Aleixo, e outro mais recente, que surgiu a partir de um conflito, como na Mata da Cafurna, interfamiliar.

caso minha presença fosse razão para questionamento. Lá, o que ela supôs se cumpriu, e uma indígena da família Santana, como vieram depois me informar, ficou incomodada por minha presença no local.

Por outro lado, fui ativamente envolvido nos investimentos dos Santana-Celestino, que solicitaram minha colaboração para concretizar alguns de seus objetivos. Em sua casa, Yrakanã comentou comigo que a escola da aldeia estava preparando uma atividade em homenagem às lideranças do grupo étnico. Ela, como professora, devia escolher uma dessas figuras para condecorar junto à turma em que leciona. Decidiu que faria isso com Ieru e mencionou que as demais pessoas que trabalhavam na instituição educacional, cuja maioria é da família Santana, ficaram um tanto surpresas com a escolha, já que não o legitimam como seu pajé. Assim, estava me convidando para elaborarmos uma apresentação sobre ele com vistas a mostrar o quanto Ieru era importante, de modo a fazer os funcionários da escola refletirem.

Nos dias seguintes, elaboramos alguns slides descrevendo brevemente a trajetória de Ieru, com foco nos seus aspectos rituais. Yrakanã me explicou que o objetivo era tentar mostrar que ele é descendente de Miguel Celestino, que é sua *ponta de rama* e, por conseguinte, o genuíno pajé dos Xukuru-Kariri. Além dos slides, escrevemos uma minibiografia do jovem. Ao tempo em que formulávamos tais materiais, na casa de Dona Marlene, vieram olhar o que estávamos produzindo Célia; Andressa (esposa de Ieru) e suas filhas; o próprio pajé; Dona Marlene e Seu Antônio. O último contribuiu com uma definição curta do que é ser pajé para colocarmos ao lado de uma foto do rapaz. No fim das contas, os trabalhos foram produzidos especialmente com base nas falas de Yrakanã e Dona Marlene. Depois que me faziam um comentário, e eu o reelaborava textualmente, lia para que aprovassem e dissessem se como o registrei estava adequado ou não. Concluída, a minibiografia foi lida para todos os presentes, ali mesmo, numa das mesas de jantar de Dona Marlene. Terminada a leitura, autorizaram-na. Ieru ficou muito satisfeito e até me pediu para lhe enviar os arquivos para seu celular.

No dia da atividade, perceberia que a maior parte dos professores homenageou lideranças da própria família. Participei do momento com Yrakanã e outros familiares seus (apesar de Ieru não ter ido). No pátio da escola, a tia do jovem pajé leu o texto produzido por nós para o público (professores, gestores, alunos, pais e a maior parte dos homenageados) e, diferentemente das demais apresentações, ao final, ela e seus estudantes não foram aplaudidos como as exposições anteriores, pelo menos não na mesma intensidade. De volta à casa de Dona Marlene, uma das sobrinhas Yrakanã a parabenizou, afirmando que havia dito tudo o que precisava dizer.

Essa situação demonstra claramente todo envolvimento e empenho dos Santana-Celestino em apresentar e defender, perante os demais grupos familiares Xukuru-Kariri, um projeto coletivo que consideram extremamente importante, ao qual se devotam intensamente, e no qual devem ser protagonistas, pois, faz parte de sua *missão*. Nessas disputas por prestígio e legitimidade, para manter a posição e a respeitabilidade da qual dispõem; ganhar força e; alcançar os seus intentos, podiam até se valer dos *de fora* com os quais possuem vínculos, como nesse dia fizeram comigo.

3.2 Os Aleixo: *curadores e devotos*

Dona Josefa e Seu Chico são as lideranças do grupo doméstico da família Aleixo, com que convivi mais intensamente. Em 2017, a residência do casal ficava próxima à antiga casa de farinha da Fazenda Canto. No entanto, em 2019, encontrei-os numa moradia ao lado da mata onde ocorre um dos Ouricuris dessa aldeia, numa parcela de terra herdada do pai de Josefa. Vivem também ali, em unidades habitacionais específicas, construídas através do programa “Minha Casa, Minha Vida”, um neto (Dunga) e um filho (Sérgio) com suas respectivas famílias elementares. O restante dos Aleixo, como esses interlocutores expuseram, está espalhado pelo território (ver Croqui 1, p. 101, que identifica duas concentrações do grupo).

Francisco Félix da Silva, o Seu Chico Aleixo, não é indígena e nasceu em 1947 num sítio denominado Queimadas, localizado em Bom Conselho (PE) (a pouco mais de 30km de Palmeira dos Índios). Filho de José Félix da Silva e Maria Madalena de Jesus, teve quatro irmãos, dois homens e duas mulheres, todos falecidos. Na infância mudou-se com a mãe para Coité da Pinha e, depois, aos 8 anos, se deslocaria para Cajazeiras. Ambos os lugares são sítios do município de Igaci (AL) (a cerca de 17km de Palmeira dos Índios), mas o segundo é onde relatou ter passado a maior parte da juventude. Acessaria a educação formal apenas na fase adulta, após o casamento, uma vez que no transcorrer da mocidade sua “escola era o cabo da enxada”: em “uma faixa de 8 anos já tava na roça”. Toda a trajetória da família de Seu Chico, desde pelo menos os avós, é marcada por uma mobilidade entre áreas pertencentes a fazendeiros, onde viviam na condição de “moradores”. Apesar das imensas dificuldades que enfrentavam, lembrou com graça que tais espaços eram, a um só tempo, de trabalho e brincadeira:

– (...) Minha infância é mais em Igaci, porque eu fui pequeno. Me lembro que naquele tempo ninguém tinha roupa. Pequeninho, assim. Tudo nu. Andava nu. Quando não era nu, minha mãe fazia umas saias. Andava de saia pra não andar nu.

(...) Todo mundo em casa era assim. Criado assim. Depois que nós ficamos grandes, depois que nós crescemos, a gente mudou de sistema. Você sabe que vai crescendo e pegando tino. Me lembro que eu saía pro Mato, nu, e tinha umas palmas grandes, que a gente trabalhava numas palmas grandes, assim, palmas velhas do fazendeiro lá. E todo dia, tem rolinha assim no inverno, no verão, aí tinha ninho no pé das palmas, e eu saía de quatro pé: pá! Pegava a rolinha no ninho (risos).

– Era essa a brincadeira?

– Essa brincadeira no mato.

– Era caçando animalzinho, essas coisas?

– Esse negocinho. Eu achava bom.

– O senhor também trabalhava quando era pequeno?

– Trabalhava de roça. Era na roça de meu pai. Meu pai era muito trabalhador. Sempre trabalhava mais ele. O patrão dele era Pedro Horácio, que era um fazendeiro que tinha no Coité. Nós tínhamos três irmãos homens: eu, Delei e Déda, nós três. Meu pai levava a gente pra roça. Ele ganhava 10 tóin, e nós 500 réis. Aí ele pegava aquele dinheiro, aqueles 500 réis da gente, assim, a semana todinha trabalhando, aí ele arrumava 2500, cada um de nós. Aí dava pra ele. Naquele tempo as coisas eram mais em conta, baratas, ele comprava farinha, comprava feijão, comprava carne, comprava tudo. Tudo que faltava dentro de casa ele comprava. Aí comprava alguma tanga velha também. E a nossa vida foi essa. (...)

Ele se casou em 1961, tendo conhecido a esposa, Josefa Aleixo, em Cajazeiras. Josefa nasceu da união entre um *índio* e uma *branca* (Otávio Aleixo e Maria Galdino da Silva), mas foi criada por Joana Aleixo, sua avó paterna. Na década de 1950, a “convite” de Alfredo Celestino, uma fração de sua família mudou-se para a Fazenda Canto, onde alguns membros se instalariam terminantemente, como fez seu tio Cassimiro. Diversamente, ela e a avó viveriam entre aquele sítio e a aldeia. Passavam a maior parte da semana nesta última, pelegando no roçado. Viajavam para Igaci em geral nos finais de semana.

Seu Chico viria a compor a história dos Xukuru-Kariri pelo fato de seu cônjuge ser indígena. Numa conversa, ele até explicou que, embora seja conhecido como Chico Aleixo, esse não é seu nome, e sim o modo como passou a ser identificado após “entrar” na família da companheira. Nesse dia, até sustentou para João Roberto (o doutorando do PPGAS/UNICAMP a que já aludi) que a essa altura da vida, se alguém chegasse à Fazenda Canto em busca de algum “Francisco”, jamais conseguira achá-lo; mas, se procurasse por meio do “apelido”, todos saberiam de quem se tratava e como o poderia encontrar.

Em outras circunstâncias, Seu Chico ressaltou ter colaborado com as *retomadas* de terra dos Xukuru-Kariri e, como logo fui capaz de notar, é um dos mais renomados *curadores* da Fazenda Canto¹³⁵. Além disso, ainda que o Ouricuri seja um ritual que não permite a

¹³⁵ Em decorrência da eficácia de suas *curas*, o especialista ritual adquiriu enorme prestígio e é constantemente procurado para atuar nesse sentido. Embora naquele momento, em 2017, meus objetivos não se referissem

participação de não indígenas, ele tem “entrada”. Seu Chico é, portanto, uma das pessoas que, nas palavras de Raquel, apesar de não poderem em termos de *sangue* ser consideradas pertencentes ao grupo étnico, por conseguirem aprender sobre o que ela chamou de “essência indígena”, bem como a “conviver” com essa “essência”, terminam por ser incorporadas às *comunidades*¹³⁶.

Após o casamento, Seu Chico e Josefa viveram dois anos em Cajazeiras, até que se mudaram para São Paulo (SP). Um dos irmãos de Seu Chico estava nessa cidade e lhe arrumou um emprego para trabalhar com produção de gesso, estimulando-os a ir para lá. Apesar de receber um bom salário, ficariam na grande capital por apenas dois anos. Como Seu Chico descreve, a família não “se deu” com o frio e “para não matar os moleques”, pensou, “vou-me embora pra trás”. Voltariam para o agreste de Alagoas para habitar a Fazenda Canto, junto aos familiares de Josefa: “A mulher combinou (...). Ela já morava aqui¹³⁷, já tinham [uma parte dos Aleixo] saído de lá [Igaci]. Venderam a terra de lá (...) pra vir morar aqui, naquela mesma casa em que nós estamos hoje¹³⁸”.

O casal está na aldeia há quase 50 anos, à qual chegaram em 1970. Segundo Seu Chico, instalando-se, os trabalhos nas roças foram imediatamente retomados. Mas ele realizaria outras atividades *fora*. Acompanhando uma “turma” de trabalhadores indígenas, o interlocutor citou ter prestado serviços numa firma de encanação de água durante cerca de três anos, exercendo a função de servente de pedreiro e; por mais quatro na usina sucroalcooleira Camaçari (em Coruripe/AL). Com tais vivências, que em seus relatos surgem como experiências

propriamente às atividades levadas a termo pelos grupos rituais da Aldeia Fazenda Canto, quando visitava as casas de alguns indígenas eles logo mencionavam Seu Chico e sua atuação como *curador*.

¹³⁶ Na vez em que fui convidado por Raquel para visitar a casa de Seu Ercílio, em dado momento, perto do fim do diálogo estabelecido entre nós, ele argumentou que “ser *índio*” é “ter descendência indígena” e “sangue de índio”. Raquel, em resposta, afirmou categoricamente que não, mas que “ser índio é convivência”. E para reforçar sua posição, acrescentou que muitas pessoas nascem fora das aldeias, têm “sangue de índio”, mas não podem ser consideradas indígenas. Poucos dias antes dessa conversa, ela havia citado Seu Chico Aleixo como exemplo de uma pessoa que, embora não seja Xukuru-Kariri, foi incorporada a essa coletividade. Ainda que nem todos concordem ou compartilhem da posição de Raquel, e a inclusão ou exclusão de Seu Chico seja bastante situacional, isso nos ajudar a pensar acerca das separações e oposições entre grupos etnicamente diferenciados, muitas vezes abordadas aprioristicamente e dadas de uma vez por todas. De outra forma, e este é justamente o ponto, tal fato demonstra como a “mistura” (imposta no passado e estabelecida no presente) é ressaltada ou não contextualmente e objeto de reflexão contínua por tais atores, que a repensam e se afirmam “como uma coletividade precisamente quando se apropria[m] dela segundo os interesses e crenças priorizados” (Pacheco de Oliveira, 2016c, p. 210).

¹³⁷ Note-se que embora Dona Josefa estivesse em São Paulo, Seu Chico destaca que mesmo nesse período, “Ela já morava aqui”, isto é, na Fazenda Canto. Ele expressa o estreito vínculo que a esposa mantinha com os familiares e que mesmo estando distante, não deixava de ser, fazer parte e atuar como uma Aleixo. A mudança para outra cidade ou até mesmo outro estado, não implicou a dissolução desses grupos domésticos, que permanecem a cooperar ainda que seus membros estejam consideravelmente distantes.

¹³⁸ Na casa em que viveram até 2018.

caracterizadas por uma superexploração de sua força de trabalho, decidiu voltar a concentrar os esforços nos próprios cultivos, como faz até hoje: “Só roça! Até hoje tô na roça”.

Genealogia da Família Aleixo

(disponível apenas na versão impressa desta dissertação)

3.2.1 “Mas a gente quando vem de rama, né?!”: *dom*, *curas* e *devoção*

A chegada à Fazenda Canto marca o início da atuação de Seu Chico como *curador*. Em suas palavras, ao regressar de São Paulo (SP), pensou: “Vou fazer um *ponto* pra ver se dá certo”. Depois de muito pedir a Deus – que enfatizou, é antes de tudo quem efetiva as *curas* – este concedeu o *dom*, dando-lhe *permissão* para executar tais práticas rituais. Caso não seja cuidada adequadamente, da mesma forma que é ofertada, a *permissão* pode ser retirada pela divindade. A manutenção do *dom* é, assim, estreitamente dependente do cumprimento de um conjunto de deveres e preceitos morais que incluem: a) estar sempre disponível a realizar as *curas*, em qualquer pessoa, não importando a situação ou o momento em que o *curador* se encontre (a não ser que por razões rituais esteja impedido de *curar*); b) manter autocontrole do comportamento sexual (o *curador* não pode, por exemplo, ter “casos extraconjugais”); c) manter-se afastado dos “vícios”. Sobre este último aspecto, Seu Chico relatou a história de um irmão que, à medida em que passou a “beber”, “tava fazendo as coisas e o cabra [os “pacientes”] não acreditava mais”, acabou perdendo o *ponto* (palavra às vezes utilizada pelo interlocutor como sinônimo de *dom*).

De modo similar aos Pankararu (ver Mura, 2013, p. 115), Seu Chico e outros atores sociais reportaram o recebimento ou a perda dos *dons* à ação divina. Além disso, para que se preserve o prestígio de quem os detêm, os *dons* precisam ser demonstrados e apreciados publicamente pelos demais (“o cabra não acreditava mais”). Porém, como Seu Chico argumentou, a *permissão* por si só não é suficiente para o explicar. Ao mesmo tempo, o *dom* vem “de rama”; é “que nem uma linhagem”.

Seu pai e seu bisavô eram *curadores*. Este último, de maneira especial, ganhava enorme destaque em nossas conversas, protagonizando um caso que me foi narrado diversas vezes:

(...) o trabalho dele, do meu bisavô, era pegar uma espingarda, botar nas costas, caçar. Caçador. Aí ia pro mato, quando chegava era com o bernal cheio de caça, que caça nesse tempo tinha muita. Não tem agora, mas tinha muito nesse tempo. E ele deu um negócio, um contato dele lá, que a polícia botou os pés atrás dele. Aí ele tinha a sabedoria dele. Já vem daí. Aí a polícia ia bater em casa. Ele tava em casa. De noite chegava o grupo lá: “Fulano!” [nesse momento o interlocutor simulou batidas na porta]. Ele em casa, dentro de casa. “Fulano tá aí?”. “Tá não”. Aí: “Abra a porta! Vou espiar se ele tá”. Ele tava. Mas ele tinha um contato com ele que se virava num gato, se virava num cachorro, aí quando a polícia entrava ele passava por debaixo das pernas deles. (...) Tinha esse contato (risos). Aí ele vai. Os caras iam-se embora: “Nós ainda pegamos ele!”. Quando foi um dia, lá vem a turma de novo. Ele vai com a espingarda nas costas. A turma de soldados vem atrás dele. Foram atrás dele. Quando ele viu o povo, que viu de longe, aí ele encostou numa cerca, assim, aí botou o chapéu na estaca e a polícia passou. Virou um bicho. Aquele bicho, como é, um cuscuz de terra na estaca, um cupim de terra. Aí o cabra passou. E

nesse grupo tinha um cabra sabido que nem ele, sabe?! Aí o cabra sabido vinha por derradeiro: “Fique aí, cabra!”. Ele não podia dizer a ninguém, senão ele perdia o que tinha também. Aí ele batia: “Fica aí, rapaz”. E os outros iam-se embora tudo. E foi nessa brincadeira, nunca pegaram ele. Ele faleceu e nunca. (...)

Seu Chico não chegou a conhecer esse ascendente, tal narrativa foi contada por seu pai. Entretanto, sempre a descrevia com muito orgulho e muita felicidade, possivelmente por ter recebido parte dessa “sabedoria de herança”, como diz. O interlocutor declara que é a *rama* desse bisavô. Seu *dom* resulta da conjugação entre ter a *permissão* e ser uma *rama*. Ele é *curador* porque descende de uma sucessão de *curadores* cuja genealogia remonta a tal ancestral histórico. Semelhante ao que ocorre, em sua percepção, com os caciques e os pajés:

- (...) Quando o senhor falou que vem de *rama* significa isso, que é do bisavô pra o bisneto?
- Bisneto. Não pegou no neto, pegou no bisneto. Vem que nem classe de índio, que nem um pajé e um cacique. Não fica pra outra pessoa. Quando ele vai e se muda desse mundo pro outro, fica pra uma pessoa. Agora ninguém sabe se é neto ou bisneto. Tá aí esse negócio. Passa de um pro outro. (...) Aí vem a ciência. Essa ciência.
- Mas no filho não pega?
- Às vezes pega também. É se a pessoa tem capacidade de receber. (...) Às vezes não pega num filho porque não tem capacidade. Tem que ter capacidade das coisas. Às vezes vem um neto ou bisneto que tem aquela capacidade de receber e ali vai enfiar naquela pessoa. (...)

As experiências às quais teve acesso após a mudança para a Fazenda Canto contribuíram também para que Seu Chico se tornasse *curador*. Ele explicou que o fato de ter se casado com uma indígena permitiu que, ao chegar à aldeia, visse em ação “uma pessoa que nem um pajé, que cuidava dessas coisas, desse ponto”, referindo-se a Miguel Celestino. Eles “andaram” juntos e esse pajé colaborou para o aprimoramento de seu *dom*. De modo que, atualmente, em decorrência da força das suas capacidades, ainda que sua atuação fosse mais intensa na própria Fazenda Canto, chegasse a curar pessoas em Maceió e em Palmeira dos Índios, bem como pudesse *rezar* em animais (por exemplo: cachorros, gatos e galinhas).

Além de tudo, Seu Chico possui um vasto conhecimento relativo às ervas medicinais. Isso deriva, conforme refletiu, do íntimo contato que mantém com a *natureza* e de sua disposição à experimentação. Muitos dos chás que receita, ou das *garrafadas*¹³⁹ que prepara, resultam de experimentos que fez. Como concluiu: “Se tá dando pra você, dá pros outros também!”.

¹³⁹ Conjunto de ervas embebidas geralmente em vinho ou outra bebida alcoólica.

A *devoção*, definida por Seu Chico como um se dedicar às “coisas de Deus”, de acordo com o *curador*, antecede a criação da Fazenda Canto: foi trazida para a aldeia por algumas famílias. Em seu caso, está diretamente relacionada à “orientação” divina e aos incentivos de sua mãe, que para surtir efeito e tornar os filhos *devotos*, valia-se de variados métodos, até mesmo daqueles coercitivos:

(...) Orientação vem de Deus. Não é orientação dada por ninguém da terra não. Às vezes vem uma ponta de rama, vem uma pessoa assim, que nem Seu Comercino, que é curador velho, aí deixa pro filho a rama. Ele não vai dizer, não vai ensinar como foi, como são as palavras, assim e assim. Ele vem em pensamento e firmamento. Aí vem, encaixa, ele vai-se embora e fica o senhor pra ficar no lugar dele. Naquele mesmo caminho. Aí fica naquele mesmo caminho, trabalhando, fazendo aquele mesmo que ele fazia. Porque de criança, com 8 anos, eu já vinha com interesse naquele ponto, que a minha mãe toda noite tinha uma devoção. Isso vem de devoção também, que coisa de Deus é tudo devoção. Aí toda noite a gente chegava, quando terminava de comer, nós tínhamos o terço pra rezar. E naquilo, aqueles que não queriam, que tinham 7 dentro de casa, aqueles irmãos que não queriam ela já tinha um cipó. Era obrigado a aprender nesse tempo. Aí ela largava cipó no espinhaço do cara, o cara tinha que trabalhar, fazer as coisas. Minha mãe era assim. (...)

Nos dias de hoje, como costumava ressaltar, a *devoção* é especialmente valorizada na Fazenda Canto pelos integrantes de seu grupo familiar, que se empenham de várias maneiras para a fomentar, ainda que não necessariamente todos os Aleixo, mas, sobretudo, o grupo doméstico que ele chefia. A sua família seria, dentre as demais que residem ali, a mais “dedicada”, tanto à *devoção* quanto ao Ouricuri, atividades que Seu Chico considera “uma devoção só”. Para comprovar esta última afirmação, salientou que o Pajé Miguel *recebeu* através da *devoção* os conhecimentos que lhe permitiram *levantar* o Ouricuri da Fazenda Canto.

Além das *curas*, outra atividade que os Aleixo desenvolvem é o Mês de Maria (ou Mês Mariano). Ele acontece durante o mês de maio, na casa de Seu Chico, onde todas as noites seus familiares e outros *devotos* da Fazenda Canto encontram-se para *rezar*. Mas, nem todas as pessoas, que se inserem em maior ou menor grau no circuito da *devoção*, comparecem diariamente. O que foi alvo de críticas, feitas por Sérgio, para quem isso revelava a pouca valorização que a *devoção* acabava recebendo na aldeia. Como me contou, em geral, apenas seus pais (Seu Chico e Josefa); sua família elementar (a esposa Valquíria e os três filhos) e; Helena (irmã de Sérgio), com algumas sobrinhas, faziam-se presentes todos os dias. Apesar desse incômodo, a maior parte desses interlocutores destacou com muito entusiasmo que, no último dia da atividade, organizam uma festa em que, concluídas as *rezas*, são servidos bolachas, bolo e café; momento que finalmente a residência “fica cheia”. O Mês de Maria, nos

termos de Seu Chico, é um “causo de penitência”, algo de sua família, que gostaria que fosse levado adiante por seus descendentes:

- (...) A atividade do mês de maio é causo de penitência. É o mês de Maria. É o mês de penitência. Você começa e vai até o final. Até quando você for vivo. Você faleceu, se ficar algum, é como herança também. Se ficar algum que se interesse, da família, fica levando, fica passando. (...)
- É do senhor essa penitência?
- É. Não pode parar, não. Se eu adoecer, tem que ter um que leve.
- Da sua família?
- É. Da minha família. (...)

Expus acima que Sérgio mora a poucos metros do pai, com Valquíria e seus filhos. É ele quem costuma “articular” as idas dos *devotos* às romarias realizadas na região, responsabilizando-se por definir quais serão as datas e por locar os carros que transportam os indígenas¹⁴⁰. Esses Xukuru-Kariri participam de romarias em dois principais lugares, ambos próximos a Palmeira dos Índios, posicionados, respectivamente, no agreste alagoano e no agreste pernambucano: a Vila de São Francisco, em Quebrangulo (AL), que ocorre em fevereiro e; o Santuário de Santa Quitéria, em São João (PE), no mês de setembro¹⁴¹. Essas são outras atividades constitutivas da *devoção* dos Aleixo. Não obstante contem com a participação de diferentes *devotos*, são protagonizadas por integrantes desse grupo familiar, que se encarregam de instigar os demais atores da aldeia a integrarem-se às viagens¹⁴².

Sérgio (1982-) descreveu que desde pequeno gosta de ir às missas. Nessa época, era guiado às celebrações que aconteciam na Igreja Católica da Fazenda Canto, assim como para os roçados, por Seu Chico. Somando os estímulos do pai ao fato de, a contar também da

¹⁴⁰ Segundo Sérgio, o motorista que costuma levá-los reside em Anum Novo, um *sítio* vizinho à Fazenda Canto. Esse motorista, que não é indígena, “andava muito” com o pai de Valquíria, já que os dois eram chefes de famílias dedicadas à *devoção*. Assim puderam se conhecer e se aproximar, tornando-se amigos. Apesar de não ter condições de explorar isso melhor neste trabalho, considero importante ressaltá-lo, pois, essas redes e os circuitos rituais em que esses indígenas estão envolvidos são muito mais amplos do que a fronteira e o território étnicos, ligando *devotos* do agreste alagoano e do agreste pernambucano, indígenas e não indígenas.

¹⁴¹ Em 2019, Sérgio estava organizando uma viagem para a “Cidade de Maria”, em Arapiraca (AL), também no agreste de Alagoas. Mas esse, como me disse, não era um lugar ao qual costumavam ir. Apenas Dona Josefa o conhecia e seria a primeira vez dos outros *devotos* da Fazenda Canto.

¹⁴² Há outra atividade empreendida pela família, a “Caminhada (ou Procissão) do Menino Jesus”. Em 2017, Seu Chico me contou que era realizada em dezembro, em articulação com *devotos* de outras famílias. Em resumo, ela consiste numa procissão acompanhada pela queima de fogos, em que uma ou mais estatuetas do Menino Jesus são carregadas pelos *devotos* de casa em casa ao longo da Fazenda Canto, finalizando o percurso na Igreja Católica da aldeia. De acordo com Seu Chico, essa atividade, especialmente, atraía muita gente da *rua* e dos *sítios* circunvizinhos, pois é concluída com uma festa. Em 2019, Seu Chico expôs que a havia realizado no ano anterior, mas não sabia se seria feita no ano corrente. Dependeria de como os acontecimentos se desenrolassem e se os demais moradores da Fazenda Canto demonstrassem interesse em realizá-la. Como saí do campo bem antes de dezembro, não sei se a festividade ocorreu, se ocorreu, não pude registrá-la aqui.

infância, ter “andado” constantemente com diversos *mais velhos* para as romarias, Sérgio começou a dar especial importância a tais rituais, afirmando com grande segurança que, na atualidade, é um dos mais focados adeptos da *devoção*. Mas, houve um período em que ele não “gostava”, nem frequentava as missas, incomodado com a exigência do pagamento do dízimo. Essa “fase” não durou muito e, como continuou, hoje entende que “Deus dá e também quer receber”. Juízo que alcançou após uma vivência: ao proferir um comentário crítico quanto a esse assunto e ir, posteriormente à Igreja, conta ele que, lá, no momento em que realizou uma oferta, sentiu-se “arrepiar todinho”. O modo como interpretou essa experiência alterou seu entendimento e Sérgio voltou a ser entusiasta dos atos litúrgicos.

Valquíria (1986-), com quem é casado há 15 anos, asseverou tal qual o marido que pratica a *devoção*. Em seu caso, trata-se de algo que aprendeu com a avó, que era muito *devota*. Quando Valquíria era criança, sua família vendia produtos na “feira”, em Palmeira dos Índios, para arrecadar recursos financeiros. Às sextas-feiras, a avó costumava levar os netos para a ajudar no comércio e, depois, os conduzia à Igreja. Foi desse modo que Valquíria “foi pegando gosto”. Nos dias hoje, ela é muito *devota* de Nossa Senhora Aparecida. Na frente de sua casa há uma grande imagem dessa santa alocada num pequeno altar, construído por Sérgio a pedido da esposa. Ademais, o casal compõe o “Coral Indígena Xucurú-Kariri”, mantido na Catedral de Palmeira dos Índios, onde cantam uma vez ao ano. Além disso, incentiva grandemente seus filhos a estimarem a *devoção*, como o resto da família. Contudo, Valquíria salientou que não se considera uma “católica convencional”, diferentemente de Sérgio, e completou: “Eu sou mais da tradição da natureza mesmo”, referindo-se ao Ouricuri.

Seu Chico proclamou que a *devoção* e o Ouricuri são “uma *devoção* só”. Essa compreensão pode variar segundo o membro da família consultado, como mencionou Valquíria acima e como faz seu neto Jailton, tal qual demonstrarei adiante. Mas, com efeito, todos esses Aleixo participam, de forma concomitante, da *devoção* e do Ouricuri da Fazenda Canto, cujo espaço fica numa pequena mata ao lado da casa do *curador*. Seu Chico e Dona Josefa consideram que esse é o “primeiro” e o “mais antigo” *ritual* da aldeia e de todo grupo étnico Xukuru-Kariri, uma vez que, em certa medida, representa uma continuidade em relação à *fumada*. Essa é uma releitura bastante criativa que fazem da história ritual da Fazenda Canto, a qual visa dotar a família e sua dedicação às práticas rituais de maior prestígio e legitimidade¹⁴³.

¹⁴³ Embora seja um dos protagonistas desse Ouricuri, Jailton apresentou uma posição diferente. De acordo com ele, na casa de Miguel Celestino ocorria a *noite furtada* (a *fumada*). Mas o primeiro Ouricuri *levantado* entre os Xukuru-Kariri seria o da Mata da Cafurna, em 1979. Alguns indígenas da Fazenda Canto, após isso, começaram a participar daquele ritual, pediram “permissão” e se articularam para fundá-lo na Fazenda Canto, o que aconteceu na década de 1990. Quem inicialmente realizava o “trabalho” era Seu Né Pankararu, que tinha “conhecimento” e

Sérgio expressou que desde que era pequeno seus familiares participam da *fumada*. Depois, quando essa deixou de ser realizada, sendo substituída pelo Ouricuri, mudaram-se para o novo ritual.

Nesse Ouricuri são Jailton e seu pai (neto e filho de Seu Chico, respectivamente) que encabeçam as atividades. Jailton, que como o avô possui o *dom*, é quem “faz o trabalho”. O pai de Jailton, por outro lado, “abre” e “fecha” o *terreiro*. Em conformidade com Seu Chico, o “ensinamento” de Jailton foi dado por Deus, mas ele “acompanhou” o garoto quando esse começou a manifestar os sinais de que tinha o *ponto*, indicando-lhe “os caminhos”. Jailton desenvolve práticas de *cura* há cerca de 4 anos, ele e o avô, desde então, “trabalham juntos”.

Apresento, nos subitens abaixo, breves descrições de três atividades associadas à *devoção* dos Aleixo, que são protagonizadas por membros dessa família. De forma simultânea, em especial nas duas últimas seções, procuro dar indícios das modalidades de inserção das novas gerações do grupo à *tradição familiar* que sustentam.

3.2.2 Uma cura

A primeira vez que vi Seu Chico em ação foi em 2017. Estava na Casa da Resistência Maninha Xukuru-Kariri, na *retomada* da Fazenda Salgada, quando Gecinaldo me chamou para ir à sua casa. Lá chegando, Raquel perguntou se eu gostaria de presenciar uma *cura*, o que aceitei sem hesitação. Na frente de seu *rancho*, ela era *curada* por Seu Chico. De pé, Raquel segurava a ponta de uma toalha de banho com uma das mãos, de forma a colá-la a seu peito, e com a outra suspendia um tijolo. Seu Chico, por sua vez, agarrando a extremidade oposta do pano entre os dedos, esticava-o firmemente, enquanto com a outra mão realizava leves toques no tecido. Ao mesmo tempo em que fazia tais movimentos, o *curador* entoava *rezas* que jamais pude ouvir, praticamente batendo apenas os lábios, sem emitir qualquer som. Como me diria depois: “Só quem sabe é eu e Deus o que eu tô dizendo, pedindo”.

“visão dos praias”, com o suporte do Pajé Miguel e do hoje Pajé Celso Celestino. Mandarino (2004) registrou que o ritual foi *levantado* na Fazenda Canto da seguinte forma: “[...] Seu Né [origem Pankararu] foi chamado para dar início ao Ouricuri, pois antes só existia o toré e a fumada, porém, seu Né recebeu uma ‘elevação’ que disse que para o Ouricuri andar pra frente era preciso da ajuda de seu Miguel Celestino e da Quitéria [filha de Miguel]. Seu Miguel se recusou a ajudar porque não se dava bem com o Manoel Celestino, que é seu sobrinho e cacique da aldeia nessa época. Quando Quitéria morreu no dia 19 de julho de 1995, por causa de uma catapora, seu Miguel falou: *se ela não foi para o terreiro com vida, então que vá na morte*. E a enterrou no terreiro do Ouricuri, e este passou a dar certo e a se criar [...]” (2004, p. 19-20, grifos da autora).

Finalizado o primeiro momento do processo de *cura*, Raquel colocou o tijolo de volta ao chão e se sentou numa cadeira que havia ao seu lado. Seu Chico pôs a toalha num diferente assento, no qual havia posto um pequeno *ramo* que apanhou e, em seguida, retomou as rezas. Desta vez batia com as folhagens nos ombros e na cabeça da indígena. Qualquer espécie de planta, segundo explicou, pode ser utilizada como *ramo*, que serve para absorver a doença que acomete o “paciente”. O *ramo*, como uma espécie de esponja, enche-se dos males alojados nas pessoas. Após utilizá-lo, Seu Chico o jogou no *terreiro* e, com isso, descartou simultaneamente a enfermidade que extraiu de Raquel.

Em seguida, Seu Chico pegou novamente a toalha e, num de exercício de gênero antropométrico, com Raquel de pé, mediu o tamanho de seu antebraço direito e a distância entre os ombros da “paciente”. As medidas foram iguais, o que, conforme o *curador*, sinalizava que a doença diagnosticada anteriormente (*espinhela caída*) tinha sido vencida. Mas isso não encerrava o ritual. Raquel ainda precisaria, nos dois próximos dias, ir à casa de Seu Chico para *fechar a cura*. Mesmo que estivesse curada, esse procedimento se fazia preciso para reforçar a recuperação, pois, nos termos do *curador*: “Eu, tem uma parte, uma coisa, que eu tenho que pra fechar, tem que ser três dias. Hoje, amanhã e depois. (...) Porque tem gente que só cura uma vez. Fica bom de uma vez, mas fica espaço aberto. Você em três vezes fecha o espaço”.

Antes de partir, Seu Chico chamou Raquel e lhe receitou ainda um remédio: ela deveria tomar três doses de chá de *vassoura de botão*, uma planta que abundava nos *terreiros* dos indígenas. Porém, era necessário selecionar aquelas que não tivessem sinais de pisadas humanas. Após colher, cortá-las e fervê-las em água, Raquel deveria acrescentar algo doce ao líquido e o tomar.

3.2.3 Viagem à Vila de São Francisco

No mesmo ano em que presenciei essa *cura*, pude participar, com os *devotos* da Aldeia Fazenda Canto, da ida anual à Vila de São Francisco em Quebrangulo (AL). De acordo com Seu Chico, naquele lugar reúnem-se sobretudo *devotos* de São Francisco de Assis e de Frei Damião. A Vila corresponde ao local onde esse Frei descansava quando percorria a região em suas peregrinações. No dia anterior, Raquel havia observado que o Frei Damião chegou a visitar a aldeia na década de 1980, informação que foi confirmada por Seu Chico, que, apesar da confirmação, não sabia com certeza o momento em que o evento ocorreu.

Sérgio foi quem “articulou” a viagem para a Vila. Saímos da aldeia em três carros (duas D20 e uma “van”), por volta das 9 horas da manhã. Nessa ocasião, eu estava alojado na *retomada* da Fazenda Salgada. Como os indígenas definiram, eu seguiria na “van” com os *mais velhos*. Enquanto esperava a chegada do transporte, era capaz de ouvir nitidamente, mesmo que o carro estivesse a muitos metros de mim, o coro de *rezas* que prosseguiria sendo entoado durante todo o trajeto, até chegarmos à Vila. Tais *rezas* eram “puxadas” por Seu Chico e por uma senhora chamada Mariinha, os quais eram apontados nas falas dos demais presentes como aqueles que mais “gostavam” de *rezar*. Eles alternavam entre *rezas* e canções que (em especial estas últimas) enalteciam a figura de Frei Damião, a quem pareciam oferecer maior *devoção*.

Não seguiam conosco apenas pessoas experientes nessas romarias, seguiam também diversas crianças em processo de iniciação às jornadas, bem como adultos que delas participavam pela primeira vez. Era essa a situação de Rosangela, uma professora da escola da aldeia, que decidiu ir para “conhecer” e “passear” pela Vila. Chegando ao destino, alguns interlocutores criticaram a intencionalidade mais lúdica de alguns dos participantes da viagem. Eles frisavam – em tom de brincadeira, mas que não camuflavam por completo uma perceptível carga de seriedade – que por essa e outras razões, diferentemente da “van”, nas D20 as pessoas não tinham *rezado* suficientemente. A “van”, onde eu estava, é que parecia ter concentrado as figuras mais *devotas* e que mais demonstravam sua fé, as quais foram bastante elogiadas¹⁴⁴.

A Vila de São Francisco é, sob alguns aspectos, uma grande feira na qual são vendidos remédios milagrosos e artigos religiosos (como imagens de santos e terços, por exemplo). Além disso, conta com o Museu de Frei Damião, cuja visitação aparentava ser especialmente significativa para esses atores. Ali sucede-se também uma missa, mas, em virtude da superlotação da igreja, acabei não conseguindo adentrar à cerimônia. Seu Chico, de modo distinto, esforçou-se imensamente e muito mais que eu para o fazer. Apesar de não ter logrado êxito, pois entrar na igreja era uma tarefa quase impossível, experienciou toda a celebração de fora do templo.

Seu Chico e Dona Josefa levaram grande parte de seus netos, os quais os acompanharam todo o tempo nas caminhadas pela Vila. Inclusive, as crianças ganharam terços dos avós e logo os penduraram nos seus pescoços ou os amarraram nos pulsos. Sob os cuidados dos pais, vivendo uma dinâmica semelhante, achavam-se também os filhos de Sérgio e Valquíria. Essa

¹⁴⁴ Além das disputas para averiguar quem possuía maior *devoção* entre si mesmos, parecia haver um desejo da parte desses atores de angariar mais prestígio ao ressaltarem tal fato para mim. Eu era o “estudante da faculdade” que estava registrando aquela atividade e que, aliás, não sabia *rezar*, embora estivesse na “van” (me coloram ali possivelmente para me oferecer mais conforto, já que era “o pesquisador”). Pareceu-me que visavam direcionar as minhas observações, concentrando-as neles e lhes dando destaque, inclusive na pesquisa.

me pareceu uma forma de inserir os mais novos nessas práticas, as quais almejam que ganhem maior valorização e adquiram continuidade no seio da família (mas não só no da família, pois, como se viu e se verá abaixo, com a trajetória de Jailton, desejam reconhecimento de toda a aldeia). Nós não demoraríamos muito no local e retornamos para a Fazenda Canto por volta das 15 horas.

3.2.4 O Mês Mariano

Pela manhã, em meados de maio de 2019, ao chegar à casa de Seu Chico e Dona Josefa logo avistei uma bandeira hasteada numa vara de bambu que informava: “Mês de Maio Mariano Maria”. Como me disseram quando entrei e sentamos para tomar um café, o “Mês Mariano” havia começado. Todos os dias, à noite, a família estava rezando em casa. Na sala, notei outro símbolo de que a atividade ritual estava em curso: um altar sobre uma pequena mesa, forrada com uma toalha, contendo alguns ornamentos, como luzes de LED, que guardava a imagem de Nossa Senhora Aparecida, de São Bento (o “santo que cuida dos animais”, segundo Seu Chico) e uma cruz de madeira produzida pelo próprio *curador*.

Nesse momento, o pequeno Du, um dos filhos de Sérgio, demonstrou grande interesse sobre o que comentávamos. Sugeri para Seu Chico que talvez ele levasse jeito para ser *curador*, pois era uma *rama*. O interlocutor concordou, mas completou que isso vai depender de a criança se lembrar, no futuro, de tudo o que está podendo vivenciar e se vai querer dar prosseguimento a essas experiências. A juventude, para Seu Chico, é um momento definidor e conturbado no qual os jovens podem acabar abandonando “o caminho”.

À noite, por volta das 18 horas, antes de darmos início às atividades, esperamos a chegada de Helena, que veio acompanhada por uma filha e duas sobrinhas. Quando começamos, havia cerca de quinze pessoas, a maior parte integrantes da família Aleixo. O chefe do grupo familiar tinha colocado o altar ao qual me referi acima na “área” da frente, onde nós, sentados em cadeiras, nos distribuíamos.

O ritual teve duas partes. A primeira consistiu na reza de um terço, iniciada após Seu Chico acender uma vela; a segunda, em cânticos entoados pelos presentes. Enquanto eles realizavam as orações, não trocavam olhares entre si, mas fixavam os olhos em alguma direção e assim permaneciam até que elas fossem finalizadas.

Foi interessante observar como uma das netas de Seu Chico, Edjane, desempenhou papel central na segunda parte do ritual. Sentada bem no meio de todos, consultando um

caderno repleto de rezas as quais havia escrito à mão, era ela quem “puxava” as preces. Um primo da garota apontou para Edjane e me disse que, realmente, a garota era muito “boa de reza”. Em certo momento algumas pessoas sugeriram que parássemos, avaliando que já tínhamos rezado o suficiente. Mas Seu Chico, talvez motivado pela minha presença (eu filmei e tirei fotos de trechos do ritual), buscando ressaltar o resultado dos seus investimentos junto à família, bem expressos no comportamento daquela menina, ordenou que a neta continuasse: “Não, vamos rezar mais!”.

Após esses dois momentos, Seu Chico colocou um travesseiro próximo ao altar e, ajoelhando-se sobre ele, fez uma última reza e se benzeu. Em seguida, todos os presentes repetiram isso. O pequeno Du, seu neto, ficou o tempo todo me mandando fazer o mesmo e parecia muito empolgado em chegar a sua vez de se prostrar ali e se benzer. Dona Josefa, que depois também me convidou para fazer isso, ao que falei que não sabia me benzer, ensinou-me rapidamente como o fazer e eu os imitei. Esse foi o fechamento da reza. Em seguida, a maior parte das pessoas foi para suas casas e uma pequena parcela, que morava por perto, continuou ali conversando.

3.3 Os Ricardo e o *evangelho*

Boa parte de seus membros relata que a família Ricardo é oriunda de Canudos, uma localidade rural que corresponde atualmente ao município de Belém (AL), situada a 24 Km de Palmeira dos Índios¹⁴⁵. Seu Cícero Ricardo (1950-) destaca que, como as demais famílias, o grupo foi “convidado” para se aldear na Fazenda Canto mediante relações mantidas entre seu pai, o avô Pedro Ricardo e Alfredo Celestino. Esses, como acrescentou Francisco Ricardo (Seu Chico, 1951-), estavam dentre àqueles indígenas que antes de viver na aldeia, durante as mobilizações da primeira metade do século XX, juntavam-se para passar noites dançando o Toré¹⁴⁶.

Nessa circunstância, Cícero descreve que Pedro era chefe de um grupo familiar que “morava” na terra de fazendeiros e “passava muita agonia”. Situação que melhoraria com a mudança de seu pai, José Ricardo, e de seu tio, Manoel Ricardo, para a Fazenda Canto, onde puderam “adquirir um terreno” e ficar “mais sossegados” sem patrões “para pegar no pé”. Pedro

¹⁴⁵ Ver: <<https://www.belem.al.gov.br/historia.html>>.

¹⁴⁶ Conforme o interlocutor, esses familiares eram “compadres” de Alfredo Celestino. No entanto, em nossas conversas, não ficou claro se tal vínculo antecedeu a mudança para a aldeia, podendo ter influenciado a oferta do “convite”, ou se foi tecido depois.

não se juntou aos filhos e se manteve em Canudos, que segundo Seu Chico até hoje abriga uma *rama* da família. Seus pais lhe contavam que “os índios eram massacrados e obrigados a deixar o seu convívio, o seu lugar”, por isso, acabaram indo parar ali. Assim, tal qual a Fazenda Canto, onde vive (a “aldeia matriz”)¹⁴⁷, concluiu que aquela se tratava de “terras de índio”, uma vez que contava com a presença histórica de indígenas.

Além da família de Nicácio e Iara, cuja pertença é em parte remetida aos Ricardo (e parte aos Ferreira, pela linha do marido), os irmãos Cícero, Chico e Talvanes, chefes de três famílias extensas, são os membros desse grupo com quem mais me relacionei. Mas diferentemente dos irmãos, que vieram com o pai em 1952, Talvanes Ricardo (1960-) nasceu na Fazenda Canto. Ele se casou com Noemia Lima da Silva (1964-) em 1984, que por seu turno é nascida em Olho D’Água, um sítio vizinho à aldeia. Ela é filha de uma indígena e de um não indígena e reiterou que sempre viveu ali, onde estudou, trabalhou e convive desde muito pequena com o homem que se tornou seu esposo. Sua família, os Rosa, também foi “convidada” por Alfredo, mas preferiu continuar em Olho D’Água por receio de perder as terras que possuíam (as quais mantém até o presente), transferindo-se para a Fazenda Canto posteriormente, após o falecimento de sua avó.

Esses três irmãos mencionaram que durante a infância e a adolescência trabalhavam com o pai José Ricardo em roças e *alugados*. Ambos não concluíram a educação básica. Depois do casamento, Cícero e Talvanes realizariam serviços *fora* da Fazenda Canto. O primeiro, que se casou com Maria do Amparo da Conceição¹⁴⁸ em 1975, durante um período, trabalhou em Maceió e, por 10 anos, numa “firma” em Coruripe (AL), até que optou por abandonar o emprego, arrumou “algum dinheirinho” e conseguiu se aposentar como trabalhador rural. Já o segundo, empregou-se duas vezes como encanador, por cerca de 3 ou 4 meses, uma em Coruripe (AL) e outra em Minador do Negrão (AL). Como no caso de Seu Chico Aleixo, exposto no item anterior, essas situações de trabalho costumavam ser retratadas como experiências

¹⁴⁷ Seu Chico afirmou: “a Aldeia Fazenda Canto, onde nós residimos, é a aldeia matriz”. Entendimento que contrasta com o de Manoel Celestino e outros indígenas da família Celestino, como Dilson, que defendeu que a história Xukuru-Kariri nasce a partir do Capela e da Cafurna de Baixo, ao invés daquela aldeia. Essa é mais uma camada das “disputas familiares pela história” que mencionei no Capítulo 2, e que também ocorreu, em certa medida, com a reivindicação dos Aleixo em fazerem parte do primeiro Ouricuri do grupo. Em todo caso, imbrica-se aos concursos situacionais por prestígio e respeitabilidade, apelando-se para a importância fundacional que a própria família assume.

¹⁴⁸ Segundo Iara, sua mãe foi “criada” pelos Santana a partir dos 14 anos de idade, pois a avó, que era da família Macário, não tinha condições de cuidar dos filhos e os deixou sob a responsabilidade de parentes, compadres e comadres. Após 7 anos, Maria do Amparo casou-se, passando a viver com o marido. A interlocutora afirmou que isso a faz sentir enorme carinho pelos Santana, aos quais chama de “tios” e considera, em especial os *mais velhos*, como se fossem os próprios avós.

extenuantes que, somadas ao desejo de estar perto da família, contribuíram marcantemente para que delas abdicassem.

Seu Chico, diferentemente, nunca trabalhou *fora* e, na própria avaliação, casou-se em “idade avançada”, por volta dos 40 anos, com Iraci, uma pernambucana e não indígena. Ele é um dos poucos integrantes não evangélicos dessa parte da família Ricardo. Explicou que sempre gostou de “andar pesquisando as coisas” e “era tido como um andarilho” pelas pessoas da aldeia. Um dia foi convidado por Miguel Celestino – por quem tinha muita afeição e a quem definiu como “um homem muito conhecido” – para participar de uma reunião em sua casa a respeito da Fé Bahá’í, cujos adeptos “gostavam muito de visitar os índios”. Assim, depois de analisar as religiões católica e evangélica, “olhar qual é a melhor”, decidiu que ficaria com aquela outra (Fé Bahá’í), na qual permaneceu por alguns anos¹⁴⁹. Contudo, atualmente “não é nada”, embora saiba que existe “um ser poderoso acima de todos nós” e que “o dono da vida é Deus”. Ademais, mostrou-se crítico de certa postura assumida pelos evangélicos ao conferir a si mesmos uma espécie de “elevação espiritual”. Em suas palavras: “Ninguém nem pense que Deus só ama o povo evangélico”.

Além de Seu Chico, tomei conhecimento de apenas mais três integrantes do grupo familiar que não aderem ao *evangelho*: seu filho Frank¹⁵⁰, Cássio (cuja trajetória será analisada adiante) e um filho de Seu Cícero. Não obstante, eles não deixaram de se engajar política e cotidianamente com os *crentes* e conformam uma mesma “comunidade política local”.

Esses e outros interlocutores descreveram que a família Ricardo possui uma “bifurcação”, dividindo-a em dois grupos descendentes de dois diferentes irmãos. São, de acordo com Frank: “os Ricardo de cá”, com os quais se familiariza e; “os de lá”, dos quais não é aproximado. O primeiro consiste nos descendentes de José Ricardo, que habitam uma área contígua deixada por ele e cuja maioria é evangélica (ver Croqui 3 – “O Lugar dos Ricardo”, p. 104). O segundo compreende os filhos de Manoel Ricardo, representados nos dias de hoje pelo cacique Antônio Ricardo e seu irmão. No início, conforme Talvanes, ambos viviam no mesmo

¹⁴⁹ De acordo com Martins (1993), trata-se uma religião do Oriente Médio cujos praticantes estiveram entre os Xukuru-Kariri a partir de, pelo menos, 1969. Dentre os indígenas envolvidos com a prática, estavam Miguel Celestino, sua família e membros da família Ricardo, como Seu Chico, que chegou a participar, com Quitéria (filha de Miguel), de encontros da religião fora da Fazenda Canto. Eles intencionavam construir uma sede da mesma na aldeia, mas contaram com a oposição de Manoel Celestino e outros indígenas, que a consideravam uma religião de *branco*, impedindo-os, mesmo que argumentassem que a Fé Bahá’í não os impossibilitava de dedicar-se às atividades ligadas à *tradição indígena*. Para saber mais sobre a presença da Fé Bahá’í entre os Xukuru-Kariri e as tensões que ocasionou, ver Martins (1993, p. 80-81).

¹⁵⁰ Em tom de brincadeira, Frank explicou que “se afastou” da igreja ao começar a namorar uma não indígena e não evangélica cujos pais são “muito católicos”.

lugar, mas “os de lá” ganharam terras e casas em outros pontos da aldeia e acabaram se dispersando.

Ao examinar o passado, Seu Chico ressaltou que no período inicial da Fazenda Canto não havia igreja evangélica e o “catolicismo era muito forte”. Ela surgiu depois e, para ele, ocasionou uma divisão entre evangélicos e não evangélicos, referindo-se aos múltiplos antagonismos que a acompanham desde que se aproximou dos Xukuru-Kariri. Percorrendo a trajetória do *evangelho* nessa aldeia, nas próximas linhas procurarei demonstrar como ele se constituiu num dos elementos centrais do “estoque cultural familiar” desses Ricardo e como, ao mesmo tempo, a atuação dessa família é crucial para que ele tenha continuidade na Fazenda Canto.

Genealogia da Família Ricardo

(disponível apenas na versão impressa desta dissertação)

3.3.1 “A gente já entrou na história de evangélico, deixou a história da tribo...”: a chegada do *evangelho* na Aldeia Fazenda Canto

Cassimiro Aleixo é apontado como o primeiro, e durante um período, o único *crente* Xukuru-Kariri. Nascido em 1919, no sítio Caruá (em Anadia/AL), converteu-se ao *evangelho* no Rio de Janeiro, em 1956, onde passou seis anos, após ser curado “com a fé em Deus” de uma doença que médico algum havia conseguido diagnosticar e, conseqüentemente, oferecer tratamento (Mandarino, 2004, p. 31). Em 1962, chegou à Fazenda Canto, vindo de Cajazeiras, e passou a frequentar a Igreja Pentecostal Assembleia de Deus em Palmeira dos Índios.

Todas as terças e domingos, de acordo com Gonçalo (1976-)¹⁵¹, montado em seu “cavalinho”, Cassimiro dirigia-se à igreja. Enquanto cumpria o trajeto, costumava parar numa árvore de umbu cajá e, ao passo em que a contemplava, dizia a si mesmo que, assim como ela, gostaria de dar frutos. Desse modo, com o auxílio de um *irmão* da cidade chamado José Ferreira (o Zequinha), empenhou-se em organizar os *cultos* inaugurais na aldeia, realizados periodicamente em sua casa, a cada 15 dias ou uma vez ao mês (uma suposição de Gonçalo).

Em seguida, com o suporte de outros *irmãos*, igualmente de Palmeira, Cassimiro e Zequinha iniciaram trabalhos de evangelização mais intensivos entre os indígenas, chegando a promover dois grandes cultos: um na área em que se situa o antigo posto da FUNAI; outro, no próprio *terreiro* do *ritual* (ver Croqui 1, p. 101). Para o segundo evento, providenciaram até uma banda de música gospel para tocar. Nesse momento, Manoel Celestino era uma das lideranças oficiais. A vinda da “banda evangélica”, explicou Talvanes, resultou de um acerto entre o cacique e Cassimiro¹⁵².

No entanto, como destaca Iara, nenhum indígena o acompanharia, convertendo-se, nesse primeiro movimento de evangelização. Na época, nos termos de Gonçalo, ninguém “sonhava

¹⁵¹ Gonçalo da Silva é da família Ferreira e casado com Cristina, filha de Seu Cícero, mantendo forte vínculo com os Ricardo. Ele é membro da Associação Indígena Xukuru-Kariri, agricultor e evangélico. Ao chegar à sua casa, perguntou o que eu estudava e logo afirmou que “a história não mente, quem mente é quem a contou!”. Procurei-o por indicação, primeiro de Iara e Nicácio, e depois de Talvanes, os quais o apontavam como uma pessoa que tinha muito a me dizer e ajudaria a clarear minhas inquietações. Preocupado com quem e como poderia contá-la, Gonçalo dedicou-se a registrar a história da Assembleia de Deus na Aldeia Fazenda Canto. Grande parte dos dados apresentados neste subitem foram produzidos com ele, conversando em sua casa. O que me expunha baseava-se num texto que o próprio interlocutor escrevera sobre a congregação. Esse era um registro que considerava “muito importante”, mas que poucos sabiam da existência ou valorizavam. Para o elaborar, “saiu de casa em casa” procurando aqueles que poderiam lhe dar informações.

¹⁵² De acordo com Seu Cícero, Manoel “não atacava”, bem como “nunca aceitou o evangelho”. “Saiu daqui”, continua, “por outras questões. Briga de liderança. (...) Mas ele nunca atacou o evangelho. Ele ficava com a gente, com os filhos. Ele convidava... Os crentes levaram uma banda de música para o terreiro indígena uma época. No tempo dele”.

em ser crente”. A presença acentuada do *evangelho* na Fazenda Canto precisaria aguardar até o final da década de 1980, quando pôde se observar um conjunto de conversões.

Em 1989, os avós de Gonçalo, Endócia Maria da Silva e Manoel da Silva, mudaram-se para Maceió. Nesse mesmo ano, o terreno em que viviam – localizado atrás da escola, ao lado da casa de Gonçalo – seria comprado por Francisco (o Quinho) e Déssi¹⁵³, que retornavam com as filhas de uma viagem a trabalho em São Paulo. Eles eram da Igreja Pentecostal Mensagem do Amor de Deus e se converteram no decorrer da estadia no Sudeste. Não muito depois de se instalarem, iniciaram o segundo processo de evangelização. Primeiramente da família da esposa, que não havia se retirado, mas permanecido na Fazenda Canto. O casal ficaria na aldeia por pouco mais de 2 anos, até que decidiram voltar para São Paulo definitivamente. Mas, esse ínterim foi suficiente para que ambos conseguissem apresentar o *evangelho* a um número razoável de indígenas. Segundo Iara, do mesmo modo que Cassimiro, eles efetuavam cultos domésticos e os convidavam para participar. Os membros da família de Déssi (os Souza, liderados por João Lúcio, como disse Gonçalo) se converteriam após tais experiências, mas decidiram fazê-lo na Igreja Universal do Reino de Deus na cidade.

Dentre os primeiros evangélicos da aldeia, nessa nova dinâmica de conversão, estão Antônia Lima Ferreira, esposa do famoso *curador* Chelé¹⁵⁴, e alguns de seus filhos e netos, como Zé Clemente (um neto “criado” como “se fosse” filho). Também através do trabalho daquele casal ocorreram as conversões de componentes da família Ricardo. Foi então que eles aderiram ao *evangelho*. Iara narrou que primeiro seu irmão Luciano, aos 12 anos, filiou-se ao pentecostalismo. Em seguida, seria a vez dos demais, incluindo ela, sua mãe e, finalmente, seu pai, quando Quinho e Déssi já haviam se retirado da Fazenda Canto. Ela reiterou que tardou a “aceitar a Jesus”, que isso ocorreu quando o “casal de evangélicos” estava prestes a partir. Isso,

¹⁵³ Os interlocutores expressaram não saber o nome de Déssi, mas apenas o modo como era conhecida.

¹⁵⁴ Por meio de Nicácio, tive a possibilidade de conversar com sua tia, Neuza Lima Ferreira, uma das filhas de Chelé, que se converteu na década de 1990. De acordo com ela, seu pai se chamava Manoel Ferreira de Lima (1907-1998), nascera em Caraíbas Dantas e se encaminhara para a Fazenda Canto “já velho”, em 1959. Ele aderiu ao *evangelho* três dias antes de falecer. Quando mencionei ter ouvido aldeia afora que ele foi um grande *curador*, Neuza salientou que não gostava desses comentários, posto que tais pessoas o “idolatravam” muito, como se se tratasse de alguém divino. Como os demais *crentes*, ela buscava afastar-se completamente dessas atividades rituais que, após à conversão, ganharam novos significados, inclusive a *devoção*. Para amenizar, Nicácio arguiu que isso era verdade, o avô era *curador*, e lembrou à tia que eles mesmos antes de “aceitarem a Jesus” recorriam às suas *rezas*. Depois, no momento em que já eram evangélicos, ficavam até se perguntando: “E agora, quem vai curar minha dor de cabeça?”, ao que todos rimos. Neuza, por conseguinte, discorreu sobre esse aspecto da vida de Chelé, afirmando que “vinha gente dos confins do mundo para mandar ele curar” e que, além de *rezador*, foi “bicheiro” (isto é, aquele que registra as apostas no “Jogo do Bicho”); violero (viajando frequentemente para tocar e cantar, “tinha vez que passava 15 dias pelo mundo”) e; escrevedor de poesias e romances. Apesar de não ter tido a oportunidade de ingressar na educação formal, Chelé estudava em casa e aprendeu a ler e escrever com pessoas que frequentavam a escola. Toda sua produção escrita, conforme Neuza, era guardada numa maleta que não foi preservada pelos filhos, que “nunca deram importância”. Afirmou, por fim que “se fosse hoje, seria diferente”.

segundo ela, ocorreu bem depois de Zé Clemente. Porém, ao longo de todo o investimento realizado por eles, sempre experienciava os cultos.

Quinho venderia suas terras em 1991 – as quais, como vimos no Capítulo 2, foram compradas por Nicácio –, ano em que se transferiu com a família para São Paulo. Por conseguinte, os *irmãos* indígenas recém-convertidos terminaram por ficar sem “assistência”, fazendo com que Zé Clemente procurasse Zequinha para o ajudar a continuar o que tinha sido iniciado. Este último conversou com o pastor de sua congregação, a Assembleia de Deus, que sugeriu a permuta daqueles evangélicos para essa igreja, na qual poderia aceitá-los e os acolher. O que de fato se sucedeu. Desde então, é essa a igreja pentecostal que está presente com maior significância¹⁵⁵ na Aldeia Fazenda Canto.

Esse pastor era Jaime José dos Santos, possivelmente o primeiro líder religioso em tal posição a atuar junto à coletividade. Esteve em Palmeira a partir de 1990, onde seria por 15 anos “pastor presidente” do “campo Palmeira dos Índios” (o conjunto de Assembleias existentes no município). Ele escalou Zequinha para ser o dirigente local dos *irmãos* da aldeia, que passou 8 anos exercendo a função. Ao completar 2 anos desde que assumiu a tarefa, receberia o apoio de outro dirigente, o *irmão* Reginaldo Bento, também nomeado pelo pastor, o qual desempenharia a incumbência com ele por 7 anos. Eram esses os dois dirigentes do período em que os cultos ocorriam na casa de Chelé e sua filha Neuza.

De acordo com Iara, embora fosse um *curador*, Chelé nunca se incomodou com o *evangelho* e chegava a abrir as portas da própria moradia para que as cerimônias tivessem lugar. Ela complementou que Cassimiro, a essa altura, emocionava-se ao ver aquela “sala cheia”, ante o crescimento do número de *crentes* na Fazenda Canto. Gonçalo, inclusive, converteu-se em novembro de 1991, por intermédio do trabalho de *irmão* Zequinha, durante um desses cultos aos sábados, na residência de Chelé¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Há também membros da Igreja Universal do Reino de Deus, mas eles frequentam os cultos na *rua*.

¹⁵⁶ Martins (1993, p. 82) descreve que: “Geralmente a noite das terças, quartas, quintas-feiras e aos sábados às 19:30 horas, também aos domingos quando não vão para sede dessas igrejas na cidade, reúnem-se vários protestantes Xucuru-Kariri na casa de sr. Manoel Ferreira de Lima (sr. ‘Xelé’). Dentre os que frequentam esse encontro destacam-se seus parentes (filhas e seu filho Antonio Ferreira com filhos). Outros como sr. Cassimiro Aleixo, adolescentes cujos pais não são protestantes como alguns da família Ricardo, etc. É nesse local, casa de sr. ‘Xelé’, onde celebram ‘culto’, cantam hinos, etc.”. A autora desenvolveu seu trabalho de campo exatamente nessa época (final dos anos 1980 e início dos 1990) e registrou que havia “um reduzido número de protestantes, em sua maioria adolescentes entre a faixa etária de 12 a 20 anos, índios das famílias Ferreira de Lima, Ricardo e Batista Lima”. Eles aliavam-se a Miguel Celestino, que segundo me expuseram Seu Chico e Talvanes, apesar de “não gostar dos evangélicos”, não tentava impedir suas atividades e os “respeitava”. Mas Manoel, ainda que tenha viabilizado a realização de um culto no próprio *terreiro*, posteriormente consideraria o *evangelho* “uma ameaça à identidade indígena” e proibiu uma “tentativa de ser instalado um templo Protestante” na Fazenda Canto (Martins, 1993, p. 82).

Essa nova dinâmica de conversão apresentaria contornos bem distintos do que se verificou até então entre os Xukuru-Kariri. Como relatou Talvanes e outros interlocutores, considerando a conduta que os evangélicos visam assumir no presente, Cassimiro era algo como um *crente sui generis*, pois “participava de tudo”; frequentava o *ritual indígena* e; dançava o Toré. Por manifestar tal postura nunca precisou lidar com a objeção das lideranças, que não questionavam sua fé. Seu Chico Aleixo acrescentou que Cassimiro envolvia-se igualmente com a *devoção*; Sérgio, que ele costumava procurar Seu Chico para ser curado. Assim, ponderou Talvanes, os “problemas” começaram a aflorar no momento em que os evangélicos, em virtude da crença, diferentemente de Cassimiro, passaram a se recusar a participar das atividades associadas à *tradição indígena*.

Isso não quer dizer que eles simplesmente abandonaram ou deixaram de se importar com a *tradição*. Aos poucos, fui percebendo que eles procederam, daí em diante, a uma reinterpretação da *tradição indígena* partindo do *evangelho*. Tal apreciação exprime-se com nitidez na descrição de Seu Cícero acerca da própria conversão, na década de 1990, impulsionada pela leitura de um trecho bíblico:

(...) Esses irmãos da cidade fizeram questão de me convencer a aceitar o *evangelho*. Todo sábado eles estavam aqui. (...) Aí eles foram lendo a palavra de Deus pra mim. E a palavra de Deus, ela... Vou até ler a palavra de Deus que eu me converti. Estou com ela gravada, aqui, na mente. Jeremias, Capítulo 13, Verso 10. Diz aqui assim: “*Este povo maligno que se recusa a ouvir as minhas palavras, que caminham segundo propósitos de seu coração, e anda após deuses alheios, para servi-los, e inclinar-se diante deles, será tal como este cinto, que para nada presta*”. Quando eu li essa edição, aí pronto. Eu me desmantelei todinho quando eu li esse texto.

Seu Cícero viria a ser, anos depois, um dos primeiros dirigentes indígenas da Assembleia de Deus na aldeia. Além dos “irmãos da cidade” que o visitavam regularmente, tornou-se *crente* por causa de um gesto de Iara, que o presenteou com uma bíblia. Foi nesse volume, numa pausa para comer durante o trabalho, que Cícero leu o referido versículo. Essa ação fez com que sentisse “algo muito forte”, aquela *palavra* “entrou” em sua “mente” e desde então aí repousa.

O ato de Iara consistiu no que ele mesmo caracterizou, ao longo da conversa, como “evangelização indireta” que, em resumo, significa “falar de Jesus” para familiares e amigos; para pessoas que não são “adversárias do evangelho”, quando as visita ou as encontra em outras ocasiões. Essa estratégia é bastante praticada nos ambientes domésticos pelos indígenas evangélicos. É, inclusive, uma das vias pelas quais prosseguem a difundir o *evangelho* na aldeia,

visto que a “evangelização direta” (como aqueles grandes cultos), por efeito dos conflitos que discutirei abaixo, não é mais permitida.

Até essa experiência, que o marcou profundamente, Seu Cícero disse destinar à *tradição indígena* “uma crença muito grande”. Mas, continuou: “Você sabe que a gente, quando não tem entendimento das coisas, está entendendo?!”. Nesse sentido, ao conseguir compreender que “a tradição indígena é muito pesada”, encerraria seus vínculos com ela, doando-se com a família ao *evangelho*:

(...) Os índios eles começam a trabalhar, se eles entrarem na sexta-feira, só saem na outra, se eles entrarem num dia de quarta-feira, só saem na outra quarta, só naquilo, naquele negócio. Oito dias, se possível dez dias, só naquele negócio, sem sair dali. Está entendendo? Então, por isso que eu digo que a tradição indígena é muito pesada. Tem enganado os índios porque você sabe, eles dizem que a tradição, eles são salvos de natureza. Mas ninguém é salvo de natureza! A bíblia afirma isso, ninguém nasce... Eles dizem que não precisam conhecer outra religião, porque eles são salvos por natureza. Mas ninguém é salvo por natureza. Quando o ser humano nasce na terra, ele nasce com a natureza adâmica. Adão e Eva foi um casal que pecou. Então até hoje quando o ser humano nasce ele nasce com aquela natureza, natureza pecaminosa. A bíblia ela não destaca a idade do ser humano. Você nasceu bebê, mas teve um tempo determinado quando você começou a praticar o pecado, isso é natureza adâmica que se chama. O bebê nasce, não tem uma data específica. O camarada pode dizer: “Mas com quantos anos ele passa a ser pecador? Com doze? Com treze?”, não tem. A criança ela nasce e é inocente. Vai, vai, vai... Aí tem um período, uma idade, que ele já passa a saber o bem e o mal, aí já começa a pecar. E ninguém nasce nessa terra salvo. Todo ser ele tem que passar pelo processo de novo nascimento. E a gente já entrou na história de evangélico. Deixou a história da tribo. (...)

“Deixar a história da tribo” implicou deixar para trás a *cultura* e a *luta* do grupo étnico, as quais são compreendidas por outras famílias, a exemplo dos Santana-Celestino, como fundamentais para que o próprio *povo* se mantenha enquanto *povo*. Essa atitude passaria a ser cultivada pelos Ricardo e outros grupos familiares evangélicos da aldeia – embora a colaboração com a *luta*, em especial, seja avaliada de diferentes maneiras pelos *crentes* Xukuru-Kariri. Assim, como mencionou Iara, seus familiares não foram ensinados a praticar e valorizar as atividades relacionadas à *tradição*. Ainda que tenha podido observar a trajetória de seus pais e que esses tenham inclusive participado do *ritual*, ela e seus irmãos, antes mesmo de se tornarem evangélicos, já se encontravam “fora” e a conversão reforçou o distanciamento. Eles seriam conduzidos à experiência que foi bem definida por Talvanes¹⁵⁷ em relação à de seus filhos mais novos: “crescer em berço evangélico”.

¹⁵⁷ Esse interlocutor também se converteu nessa época, mediante a “pregação desses irmãos”. Sua esposa e suas filhas “aceitaram a Jesus” antes dele e podem assim ter colaborado, por meio de uma “evangelização indireta”, para o introduzir ao pentecostalismo.

No entanto, isso não quer dizer que simplesmente deixaram de “acreditar” na *tradição* e se eximam, por conseguinte, de especular a respeito dela. Como me diria uma integrante da família, os espíritos “invocados” e cultuados no Ouricuri são “criaturas demoníacas”; porém, não menos existentes. Se, como referiu, quem está morto não pode retornar aos vivos, é o demônio que “viria na forma” daqueles seres para enganar os *índios*, conseguindo cumprir seus objetivos de maneira bastante efetiva. Esses são fatos que, explicou, supostamente ocorrem no *ritual*, uma vez que ela não sabe o que realmente se sucede por nunca ter participado. Reiterando, logo em seguida que, apesar disso, “acha” que aconteçam.

Na mesma direção, outro interlocutor, também evangélico, argumentou inicialmente que, antes de cogitar a possibilidade de integrar a *tradição*, é necessário “ver se essa cultura é sadia”; se não existe “nada por trás de opressão maligna, que não vá contra a palavra”. Pouco depois, concluiu que a *cultura indígena*, com efeito, posiciona-se contrariamente aos princípios do *evangelho*. Isso porque no Ouricuri as músicas são cantadas “numa língua que ninguém conhece” e porque se executam a *fumada* e as “danças” que podem ser “invocações”. As “coisas ocultas”, continua, não pertencem a Deus, pois esse revela o que dele advém “para todo mundo, é só ter o desejo de querer saber”. Ele disse ter chegado a dançar o Toré, mas que nunca “entrou” no Ouricuri. Em suas palavras, “o segredo”, que caracteriza aquele ritual, e a prescrição de que ninguém pode saber o que ocorre no *terreiro*, somente os adeptos, deixam-nos de “orelha em pé”. Já a *palavra*, diferentemente, não seria secreta. Um jovem dessa família, dias depois, até me perguntou se as outras pessoas com quem eu interagira, aquelas que participavam da *religião*, conversavam comigo sobre ela. Ao responder que não, em sintonia com aquele indígena, afirmou que “achava” isso “estranho”, “essa coisa do segredo”.

O Ouricuri foi *levantado* na Fazenda Canto na década de 1990, no mesmo período em que a maior parte dos membros da família Ricardo se tornou evangélica. Assim, embora não tenham participado do ritual mais saliente da *tradição*, inclusive os *mais velhos*, estes últimos tiveram a oportunidade de vivenciar Torés e *fumadas*, oferecendo aos mais novos uma série de percepções a respeito das atividades rituais étnicas da coletividade. Aquele jovem, por exemplo, ouvira alguns relatos de seu pai sobre tais práticas.

Em outra ocasião, numa roda de conversa com um pai e suas filhas, o primeiro descreveria ter frequentado *fumadas*, Torés e *retomadas* de terra, mas acrescentaria que sempre tivera “medo” do Ouricuri; as segundas nunca participaram de nenhuma dessas atividades, mas assumiam uma posição parecida. Ambos afirmaram acreditar que as pessoas eram curadas no *ritual*, mas acrescentando, num misto de riso com cisma: “o demônio também cura”. A filha

mais nova completou que “lá têm vários deuses”, mas que eles, os evangélicos, acreditavam no “único”. O que me fizeram entender é que, não obstante procurem se afastar fortemente da *tradição indígena*, não descreem da infinidade de possibilidades e da força mística remetidas por outros indígenas ao Ouricuri, mas isso, para eles, não é obra de Deus, e sim de seu “arqui-inimigo”.

Portanto, é interessante observar que, em vez de uma oposição e distinção cosmológica, como se poderia supor, a adesão ao pentecostalismo ensejou entre os *crentes* uma diferente arrumação de elementos e entidades do Cosmo, os quais são compartilhados com os demais Xukuru-Kariri, da *tradição indígena* e/ou da *devoção*. Elementos e entidades esses que estão, isto sim, continuamente sujeitos a múltiplas e distintas hierarquizações, como nos Pankararu (Mura, 2013). O que varia, dentre outros aspectos, à medida em que se considera as particulares experiências familiares; as experiências de cada ator; as alianças que se entretecem com grupo e; as atividades rituais que se defende.

Assim, Seu Chico Aleixo e Jailton são tidos como renomados especialistas rituais por grande parte dos adeptos da *devoção* e do Ouricuri, especialmente na Fazenda Canto, mas não por esses indígenas evangélicos. Quase nunca esses remetiam-se a eles, e numa das poucas vezes em que o fizeram, o interlocutor em questão considerou suas práticas rituais como “superstições”, ao contrário da “verdade” e potência do *evangelho*. Se olhássemos o *evangelho* pela ótica da *devoção*, essa dinâmica se repetiria, já que o significado, como bem recorda Barth, é sempre uma relação entre atores sociais posicionados e uma multiplicidade de “fragmentos de cultura” (2000a, p. 128-130).

3.3.2 “Porque o *evangelho* sempre foi perseguido na terra”¹⁵⁸: criação, fechamento e reabertura da igreja

Isnaldo Leonardo Gomes regressou de São Paulo¹⁵⁹, em 1997. Para lá, havia se deslocado em busca de trabalho. Lá, também foi onde acabaria por se converter ao *evangelho*. Retornou, entretanto, com a família, para a Fazenda Canto, onde nasceu e se criou, como membro da família Ricardo e sobrinho do atual cacique. Quando se apresentou aos *crentes* da

¹⁵⁸ Seu Cícero, em 2017.

¹⁵⁹ Conforme Gonçalo a viagem ocorreu durante a “juventude” e, de acordo com Mandarin (2004, p. 32), Isnaldo saiu da aldeia para São Paulo aos 10 anos, onde viveu por 30.

aldeia, a direção da congregação estava sob a responsabilidade do presbítero José Francisco de Oliveira que, assim como o dirigente anterior, o *irmão* Zequinha, era da cidade.

Após chegar, Isnaldo começou a construir sua casa e uma “garagem” ao lado. Ela foi transformada num salão em 1998 e serviu, daí em diante, para a realização dos cultos. A escolha do local, segundo Gonçalo, deveu-se a uma questão tática, pois se encontra razoavelmente afastado das áreas centrais da aldeia (ver Croqui 1, p. 101). Foi erigido, desde o início, com a finalidade de abrigar os encontros rituais. Conforme Talvanes, Isnaldo dizia tratar-se do lugar no qual guardava seu carro, pois as lideranças não aceitavam a existência de um *templo* pentecostal na Fazenda Canto.

Mas, ainda assim, a “garagem” foi ampliada, transformando-se no prédio local da Assembleia de Deus, através da colaboração, como contou Seu Cícero, de evangélicos indígenas, que efetivaram os trabalhos de alvenaria e; de evangélicos não indígenas de Palmeira, que contribuíram com a compra de materiais. Essa foi a primeira, e até o presente, a única organização evangélica na Fazenda Canto a dispor de uma estrutura desse tipo. Chegou a abrigar a maior parte dos cultos pentecostais desenvolvidos na aldeia, que antes eram restritos aos âmbitos domésticos.

Isnaldo tornou-se o dirigente da congregação em 1999. Nas palavras de Gonçalo, foi nesse mesmo ano que teve início a “perseguição” aos *crentes*. Isnaldo decidiu retornar para São Paulo, em 2001. Havia, então, chegado, em Palmeira, o diácono Marcos Alberto, que assumiu a gestão da igreja. Marcos, emendou, “começou a orar e a igreja foi salvando”, desencadeando o receio e a preocupação de algumas lideranças que temiam pelo “crescimento da congregação”. Este foi o terceiro e mais largo processo de evangelização na Fazenda Canto, trazendo, por conseguinte, efeitos dramáticos, como narra Seu Cícero:

(...) A gente já invadiu essa tribo aqui de canto a canto evangelizando. Grupo de pessoas, grupo de jovens, de dez pessoas, de quinze, dia de domingo à tarde, por uma hora dessas [fim da tarde], a gente saía e íamos à casa do pessoal. Segundo eles, na reunião, a tribo ia se acabar porque o povo era tudo crente. (...) É porque o nosso grupo também é forte, não aceitou o que eles queriam, sabe? Mas na reunião não era pra vir ninguém da cidade. Não era pra vir crente da cidade pra aqui. Não era pra vir pastor. Não era pra ter culto aqui. Não era pra ter nada. Está entendendo? (...) A gente forçou a barra. Teve uma reunião, meu filho, que quase dava briga. (...) Mas Deus deu vitória pra gente e deu pra eles. Deu vitória pra eles também. Eles se aquietaram. (...)

Assim, algumas lideranças passaram a articular uma maneira de fechar o *templo* e barrar a expansão do pentecostalismo na aldeia¹⁶⁰. O que se efetivou em setembro de 2003 e, segundo Gonçalo, foi resultado de “um mover espiritual” que visava combater o fortalecimento do *evangelho* entre os Xukuru-Kariri.

As terras em que Isnaldo instalou sua casa e o *templo* pertenciam a Antônio Ricardo, que as doou para que o sobrinho vivesse ali. Isnaldo, acrescentou Gonçalo, pagou um valor considerável, dentro das suas possibilidades, para adquirir o terreno. Mas, com sua saída para São Paulo e com o fato de apenas uma irmã¹⁶¹ ter ficado zelando do lugar, as lideranças juntaram-se a Antônio Ricardo, o doador das terras, e alguns filhos do cacique executaram a ação, entrando na igreja anunciando que a partir daquele dia o *templo* estava interdito. Quanto ao motivo para o fechamento da igreja, de acordo com Gonçalo, alegaram que ela estava crescendo e se continuasse assim “a aldeia ia perder a cultura, os costumes, ia se acabar”. Isso não significou, ao mesmo tempo, o fim dos cultos, que voltaram a ocorrer na esfera doméstica, na casa de Chelé, Seu Cícero e Seu Talvanes.

Em vista das circunstâncias, a “Sede” resolveu instituir Seu Cícero como o dirigente da congregação, que conforme Talvanes, “tomou conta da igreja depois da revolução para cá” (referindo-se, com “revolução”, ao fechamento). Pois, como prosseguiu, tal episódio deixou os *irmãos da rua* com medo, já que foi também proibida a entrada de *brancos* evangélicos na aldeia. A nomeação de Cícero, assim, consistiu numa estratégia da Assembleia de Deus para lidar com a nova conjuntura na Fazenda Canto. De acordo com Valdene, filha de Talvanes, a permanência de Seu Cícero derivou de uma preocupação institucional com o bem-estar daqueles membros, concluindo, após ouvi-los, ser mais pertinente que alguém da própria *comunidade* exercesse a função.

A igreja passaria 9 anos fechada, sendo reaberta em março de 2012. Seu Cícero não foi o único dirigente durante esse período¹⁶², mas reassumiu a chefia em 2011, ano em que Isnaldo

¹⁶⁰ Mandarinino (2004, p. 18) esteve entre os Xukuru-Kariri em 2002 e 2003 e escreveu: “Hoje, na Fazenda Canto, não há Cacique e Pajé; o que existe é um Conselho Tribal formado por 14 Conselheiros. Devemos frisar que entre eles não há evangélicos”. Como lhe expôs Gecivaldo Ferreira, “um dos principais conselheiros”: “As lideranças são localizadas. Em cada aldeia tem suas lideranças como a Mata da Cafurna, ela tem Cacique e Pajé, e as outras também tem. A Fazenda Canto não temos Cacique e Pajé, mas temos representantes e conselheiros. Temos um conselho formado por 14 pessoas” (a narrativa do interlocutor data no trabalho Mandarinino de 2002). Através do Conselho, um ano antes do fechamento da igreja, havia sido organizada a *retomada* do Sítio Macaco (ver Silva Júnior, 2007). Portanto, nessa época em que aparece ativo, ele pode ter desempenhado importante papel na decisão por encerrar as atividades do *templo* e, possivelmente, como fica evidente nas palavras de Gecivaldo, desde esse período a legitimidade das lideranças oficiais da Fazenda Canto é questionada.

¹⁶¹ Não compreendi se essa era uma irmã da família de Isnaldo ou se era uma “irmã em Cristo”, ou seja, que assim como ele seguia os preceitos do *evangelho*. De todo modo, tratava-se de alguém de sua confiança.

¹⁶² Dirigentes desde 2003: 1) Seu Cícero; 2) Josivan; 3) José Alves; 4) José Carlos; 5) Nakamura; 6) Seu Cícero (de 2011-2018); 7) Luiz Mário (2018-). Os dirigentes de 2 a 5 e 7 são da cidade. Gonçalo não descreveu os anos

retornou de São Paulo com a família. Segundo Gonçalo, a presença de Isnaldo concorreu para que o alto nível de conflito instaurado na aldeia fosse reduzido. Mas, ponderou, “Deus também pesou a mão”, aludindo à maneira como contemporaneamente parte dos indígenas evangélicos interpretam o fechamento do *templo*. Até novembro de 2012, realizavam apenas a “escola dominical” (reuniões de estudo bíblico que se dão nas manhãs de domingo), mas naquele mesmo mês as demais atividades da igreja seriam retomadas com a “festa das crianças” do Jardim de Deus (um dos “conjuntos” da igreja¹⁶³).

No tempo em que estive na aldeia, em 2017, Seu Cícero Ricardo era, além de presbítero, o dirigente dessa congregação. Porém, em 2019, saberia que, em razão de mudanças efetuadas pela direção local da Assembleia de Deus (“o campo Palmeira”), ele havia sido transferido para uma igreja em Buenos Aires, um sítio não muito distante dali. Interlocutores expressaram a mim que, considerando o novo contexto político em que vivem, no qual as tensões já não estão tão acentuadas, a instituição considerou que seria viável deixá-la sob a responsabilidade do Pastor Luiz Mário, que a assumiu em janeiro de 2018.

Não aprofundarei esse ponto, que exigiria um tratamento mais extenso da atuação da Assembleia entre os indígenas e das disputas políticas locais e extralocais que a ela se associam. Mas, é importante destacar que esse fato não foi avaliado identicamente por todos os Ricardo, nem pelos demais *crentes*. Aqueles mais próximos a Seu Cícero manifestavam certo incômodo com a sua saída do cargo de liderança; outros, diversamente, consideraram que a mudança foi algo oportuno.

Atualmente, alguns membros da família Ricardo ocupam papéis de destaque na administração do *templo* que, como todas as congregações, toma como referência a hierarquia posta pela Assembleia de Deus¹⁶⁴. Ademais, além dos *irmãos* da Fazenda Canto, essa igreja é

nos quais ocuparam o cargo, mas disse que a gestão por não indígenas aconteceu nos períodos em que as tensões entre evangélicos e não evangélicos diminuíram na aldeia.

¹⁶³ Grosso modo, os conjuntos objetivam fomentar a participação e o envolvimento dos membros da congregação e costumam apresentar-se durante os cultos. Eles variam conforme o gênero e a geração: há o conjunto de jovens Brilho Celeste, criado em 1992, antes da edificação do *templo*; o conjunto de senhoras Raio de Luz, fundado em 1998; o conjunto de crianças Jardim de Deus, formado em 2000 por Iraci Ribeiro Gomes, esposa de Isnaldo e; o conjunto de senhores Obreiros do Rei, que nasceu em 2016 sob a responsabilidade de Mário Ricardo, filho de Seu Cícero. Diferentemente dos demais, esse conjunto ainda não possui um lugar específico na igreja, por falta de espaço, o que ocorrerá, conforme Gonçalo, quando igreja for ampliada como planejam.

¹⁶⁴ Segundo Talvanes e Valdene, esta é a sucessão de cargos da Assembleia de Deus, por ordem de importância (eles são destinados apenas aos homens): Pastor > Presbítero > Diácono > Auxiliar. Seu Cícero, conforme Iara, sempre “gostou de liderar”, assim, ainda que tenha se tornado evangélico depois de seus familiares, não tardou a alcançar a função de presbítero. Já Talvanes, que por 17 anos foi “porteiro” na igreja da aldeia, atualmente, como destaquei, é “auxiliar” do irmão em Buenos Aires. A congregação, de acordo com Gonçalo, possui 88 membros, 13 congregados, 32 famílias, 9 auxiliares (ele, Jairo, José, Jacó, Daniel, Rivelino, Diego, Cícero Teixeira e Natalício Filho), 2 diáconos (Wilton Ricardo e Isnaldo, também da família Ricardo), 1 presbítero (Seu Cícero) e 29 crianças. Os congregados são aqueles *irmãos* que já “aceitaram a Jesus”, mas não são membros efetivos porque

frequentada por evangélicos de Palmeira e dos sítios Olho D'Água e Buenos Aires. Neste último sítio, como mencionei, Seu Cícero é o atual dirigente. Com Talvanes, seu auxiliar, ele dissemina ali o *evangelho*, de forma parecida com o que os *crentes* da *rua* fizeram entre eles no passado. Os *irmãos* indígenas dessa aldeia fomentam um circuito evangélico que almeja expansão, cujas linhas mais sublinhadas contornam Palmeira dos Índios (onde também participam de cultos) e as referidas localidades rurais desse município. Como os Aleixo, através de suas específicas religiosidades e atividades rituais, eles borram os limites da fronteira e do território étnicos.

3.3.3 “Porque o *evangelho* é um *mistério*”: interpretações do fechamento da igreja e fissão familiar

Como tantos outros evangélicos, esses indígenas pentecostais admitem que a “perseguição” é algo que caracteriza a história do *evangelho* na “terra”. Como me disse Valdene: “O *evangelho* de Cristo vai sofrer perseguição onde estiver, e aqui piora”. Minutos depois, Talvanes equipararia indígenas, negros e *crentes*, três grupos que em seu discernimento são “povos perseguidos” e dos quais “os políticos” não gostam. Contudo, declarou decisivamente: “O *evangelho* é como uma ferida, e não para de crescer!”. Essa é a fonte, para esses interlocutores, do “medo” dos *índios*, o que faz as lideranças temerem que o *terreiro* “acabe”, já que a expansão é uma das características do *evangelho*. Ao mesmo tempo, é o que ocasiona a “perseguição”; o que para eles explica o fechamento do *templo*, algo que esperavam que pudesse acontecer.

Entretanto, se o “segredo” é algo que os Xukuru-Kariri pentecostais podem agenciar como justificativa para se afastar do Ouricuri, nas reflexões de Seu Cícero, além da “terra”; da vivenda dos “homens comuns”, o *evangelho* não parecia representar um “mistério” menor que aquele ritual:

(...) Ó, o prefeito da cidade, James Ribeiro, hoje ele não é mais prefeito, mas ele já teve nos nossos cultos. O pastor Vitor deu uma oportunidade a ele pra ele se expressar, pra ele falar. E ele ficou lá sem saber o que falar. Disse: “Pastor, eu não sei como falar”. Porque o *evangelho* é um mistério. O homem comum, o próprio homem comum ele não conhece o mistério da bíblia. O que é o homem comum? Ele pode ser um homem formado em tudo, em todas as letras, mas se ele, está

ainda não se batizaram e, por isso, não participam da “Santa Ceia”. Os auxiliares, por sua vez, cuidam dos conjuntos, atuam como porteiros ou fornecem instrução bíblica na escola dominical. No total, a igreja tem 132 *crentes*, incluindo os irmãos de Olho D'Água (cerca de 6).

entendendo? Então são assim, Wemerson, as coisas. Se a gente fosse falar do que foi ontem pra hoje, a diferença era muito grande. É isso o que eu tenho pra falar pra você. E a gente continua por aqui. (...) Olhe, pra fechar essa igreja foi o quê, foram cinco pessoas (...). Aí eu cheguei lá, falei com eles, falei pra eles, disse que o templo só servia pra crente: “Vocês não são crentes. Pra quê vocês querem o templo?”. E eu disse: “Isso vai dar um prejuízo muito grande a vocês”. E deu. Um prejuízo muito grande. (...) Isso mudou gente daqui. Agora o que é isso? Ignorância. Quem não conhece o evangelho. Hoje tem uma família de gente morando em Coité, outros em Boqueirão, tudo através dessas brigas. (...) E assim, tem acontecido tudo isso. (...)

Boa parte dos Ricardo evangélicos (e também evangélicos de outras famílias), quando conversávamos a respeito do fechamento da igreja, sempre se lembrava o evento como traumático. Mas, em seguida, em diversas situações, fosse em casa ou nos cultos, ao tocar no assunto, era-me ressaltado que nenhum dos envolvidos naquela ação passaram despercebidos por Deus. De um modo ou de outro, a divindade teria atuado em defesa dos *crentes*. É “obra de Deus”, como disse Talvanes, ou ainda, obra do “mistério” do *evangelho*, como diz Seu Cícero. Para eles, alguns dos acontecimentos que ocorreram a lideranças e a própria saída de famílias da aldeia, resultam da atuação divina, ocasionada pelo encerramento das atividades do *templo*. Pois, apesar de serem “perseguidos”, contam com o agir d’Ele em seu favor, a protegê-los, penalizando aqueles que visam emperrar a propagação da *palavra*.

Na percepção de Gonçalo, foi “aí [que] os cabeça da aldeia, eles sentiram”. As lideranças, supôs, imaginavam que, com o fechamento, os *crentes* desistiriam do pentecostalismo. Mas os cultos continuaram a ser efetuados nas casas dos *irmãos*, ocasiões em que faziam “campanhas de oração” para a “retomada” (Gonçalo utilizou essa palavra) não de terras, mas da igreja. E as orações, como concluiu, venceram.

Conforme interlocutores dos “Ricardo de cá”, as dissidências intrafamiliares na família Ricardo se devem, especialmente, ao fato de a outra parte (“os Ricardo de lá”) ser adepta e defensora da *tradição indígena*. Isso a levou a sempre ter sido contra a presença do *evangelho* na Fazenda Canto e, no passado, contribuído para o fechamento do *templo*. Tal evento reforçou o distanciamento entre esses grupos, reverberando numa fissão, similarmente a que ocorreu entre os Santana-Celestino e os Santana, motivada por questões rituais.

3.3.4 Os cultos

Deve estar claro que os cultos são atividades que recebem enorme investimento pelos membros da família Ricardo. Tais encontros acontecem no *templo* às sextas-feiras e aos domingos à noite. Frequentei em especial os rituais de domingo, que contam com maior

número de participantes se comparados às sextas-feiras e são priorizados pelos interlocutores¹⁶⁵. Para tanto, seguia Nicácio e Iara, que costumavam sair de casa por volta das 19 horas.

Minutos antes de nos deslocarmos, algumas pessoas que moravam na vizinhança, como Leide (irmã de Iara), Claudete e seus filhos, já estavam na porta do casal. Ao passo em que aguardavam a partida da D20, que nos levaria à igreja, conversavam sobre assuntos diversos e se atualizavam dos recentes acontecimentos da aldeia e região.

Nicácio, o piloto, percorria o campo, onde parava para que outros *irmãos* subissem no carro, continuava pela estrada da antiga casa de farinha até a escola e, a contornar, detrás desta última, estacionávamos rapidamente, uma ou duas vezes, para que a família de Gonçalo e vizinhos, bem como os evangélicos do “Arruado de Baixo”, acomodassem-se na caminhonete. A terceira e última paragem quase sempre era o “lugar dos Ricardo”, após o que, em poucos metros, estávamos na Assembleia de Deus.

O prédio consiste num grande salão exteriormente azul. Na fachada, estão inscritos de maneira notória, nome e brasão da organização religiosa. Abaixo, na porta principal, porteiros recepcionam e dão boas-vindas a quem chega. No interior, cadeiras brancas de plástico, em duas fileiras, separadas por um curto corredor, são alocadas sobre um piso de cerâmica da mesma cor. Essa também é a cor do teto, forrado com PVC, e das paredes, que suportam ventiladores, cartazes relativos à obra missionária da igreja e placas indicando os lugares dos conjuntos.

Na extremidade oposta à entrada principal, há um “mini palco” onde se instalam, em assentos de frente para o público, o pastor Luiz Mário e as demais pessoas que ocupam funções de destaque. A superioridade dessas figuras se expressa na própria disposição espacial: eles se sentam em cadeiras mais confortáveis e, em certa medida, apartadas do restante dos fiéis, em discreto, mas perceptível, relevo. A quantidade desses componentes, praticamente apenas homens¹⁶⁶, varia dependendo do culto e da existência de convidados e visitantes que ocupam altos cargos na instituição.

À frente deles há um púlpito e um pedestal com um microfone, em que realizam a maior parte das apresentações, entre duas colunas com vasos de girassóis artificiais. À esquerda, ainda no “mini palco”, fica um senhor responsável pelo equipamento de som que é, também,

¹⁶⁵ Iara e outros interlocutores diversas vezes explicaram que não iriam ao culto na sexta-feira em virtude do cansaço pela labuta semanal, mas expressavam que no domingo não faltariam.

¹⁶⁶ A única vez que vi uma *irmã* ser convidada para sentar entre eles foi no “culto das senhoras”, no qual, a despeito do mote, foi o pastor quem proferiu a *palavra* (isto é, o sermão da noite).

guitarrista. Os demais componentes da banda situam-se abaixo, entre esse e o Jardim de Deus. À direita, há uma porta lateral, um porteiro e, ao lado, na parte de dentro, um mural com alguns informes. Acima, um relógio para o qual o pastor ou quem está se pronunciando, olha diversas vezes para controlar o tempo de seu discurso e do próprio culto. Saindo por essa entrada, na parte de trás da igreja, pode-se ir ao banheiro e tomar água no bebedouro. Muitas vezes, quando fiz tal movimento, deparava-me com jovens que, talvez, estivessem “fugindo” das celebrações.

Num dos cultos, em março de 2019, ao chegar, avistei Jacó (neto de Cassimiro Aleixo) e fui cumprimentá-lo. Naquela noite, ele era um dos porteiros e, já que eu era um “visitante”, indicou-me o lugar em que deveria sentar. Fiquei na lateral direita da igreja, numa das últimas fileiras de cadeiras, próximas à entrada central, de onde assisti todo o culto. Como das outras vezes, o “momento de louvor”, que dá início à atividade, já havia começado. Esse é o momento em que os músicos tocam algumas canções enquanto os *irmãos* vão chegando, arranjam-se e, prostrados sobre os assentos, ajoelham-se para orar. Somente depois é que se sentam, colocam suas bíblias sobre o colo e se mantêm assim a maior parte da noite.

Em seguida, o pastor leu a primeira *palavra* (Êxodo, Capítulo 2, Versículos 8-10) e realizou a oração de abertura¹⁶⁷, com todos de pé. Feito isso, dispôs-se a mencionar os visitantes. Além de mim, havia um “pregador” responsável por conduzir o ápice do culto, isto é, o sermão. Na minha vez, Luiz Mário me descreveu perante todos como um “rapaz bonito” que o havia procurado mais cedo por “razões escolares”, curioso em saber como se dava o trabalho da Assembleia de Deus na Fazenda Canto. Em seus termos, tinha falado muito bem daqueles *crentes* para mim e dito que se sentia muito orgulhoso em os dirigir. Para finalizar, pediu que me sentisse bem-vindo e convidou os *irmãos* a, coletivamente, saudar os dois visitantes.

Esse era o “culto das crianças” e a referida *palavra*, assim como a que viria posteriormente, relacionava-se com as novas gerações. Os pequenos foram protagonistas no desenrolar da adoração. O Jardim de Deus cantou um louvor antes da pregação e, individualmente ou em duplas, a maior parte do conjunto das crianças subiu também ao púlpito, no qual entoaram outras músicas ou leram algum versículo. É desse modo, mas não apenas, que as crianças são iniciadas a atividades, como os cultos, que são de suma importância para os Ricardo. Nos rituais, os mais novos se inserem ativamente, aprendendo a valorizar conhecimentos estimados e aprovados pelo grupo familiar. Tanto que, depois de cantar,

¹⁶⁷ Como Leide me explicou, cada culto conta geralmente com quatro orações: uma que o “abre”, como no referido caso; outra, antes do momento de “dizimos” e “ofertas”; a terceira, antecedente à *palavra* e; a última, para finalizar o culto.

enquanto descia do púlpito e se dirigia à sua cadeira, um pequeno sobrinho de Iara, ao passar em sua frente, foi abraçado com muita felicidade e orgulho pela tia, satisfeita com o desempenho do garoto.

Tal ensejo, em que as crianças eram os atores centrais, foi concluído quando Luiz Mário anunciou que a fala do pregador se aproximava. Nesse momento, o pastor se dirigiu novamente a mim, afirmando, em resposta às minhas questões feitas à tarde, que “era isso o que eles faziam na comunidade”; aquilo que eu estava vendo, “cuidavam das nossas crianças”. Prosseguindo, convidou Seu Cícero para conduzir a oração antes dos “dízimos” e das “ofertas” e imediatamente, após ela ser finalizada, dois auxiliares caminharam no corredor passando “salvas” (um pequeno saco acoplado a um cabo de madeira) entre os fiéis, que inseriam nelas as quantias que estavam devotando à “obra de Deus”.

O sermão feito pelo “pregador visitante” concernia à história de Ana, personagem bíblica frequentemente lembrada por sua ausência involuntária de filhos, mas superada mediante largo clamor a Deus. O que o pregador enfatizou, em sua interpretação, foi que os *irmãos*, tal qual a personagem, deviam pedir o que perseguem à divindade e, assim, jamais desistir. Simultaneamente, como narram as escrituras, ele realçou a entrega que Ana fez ao *templo* do filho Samuel, o qual por milagre divino conseguira ter, numa referência explícita à necessidade de os pais investirem na adoção, pelos mais novos, da fé em Cristo. Como ela, cabia a eles entregar as crianças à congregação e as incentivar a viver segundo o *evangelho*.

Concluída a pregação, estávamos perto do fim do culto. Assim, Luiz Mário perguntou se alguém dentre os presentes havia sido “tocado” por aquela experiência e gostaria de “aceitar a Jesus como seu salvador”. Primeiro, fez isso de forma genérica. Depois, olhando fixamente para mim, o único não evangélico dali, questionou: “E nosso ilustre convidado, não quer aceitar a Jesus?”. Sinalizei com a cabeça e o dedo indicador que não. E ele prosseguiu: “Hoje não?! Mas quem sabe outro dia?”. Não disse nada e voltei a gesticular, desta vez com ombros e braços, de modo a dizer mais uma vez que não. No entanto, novamente, agora de forma imperativa, ele me disse: “Sua hora vai chegar!”. A *irmã* Iraci foi escalada para realizar a oração de encerramento, Luiz Mário deu a “benção apostólica” e voltamos, na D20, para casa.

3.4 Variações intergeracionais, novos “estilos de liderança” e diferentes “projetos étnicos”: três trajetórias

[...] não apenas os interesses, mas também os valores e as próprias realidades são focos de contestação entre pessoas que mantêm uma interação social estável entre si. [...] Todo comportamento social é interpretado, construído, e nada indica que exista uma situação em que duas pessoas coincidam plenamente na interpretação de um dado evento [...] (Barth, 2000c, p. 171).

Inspirado em Mura (2013), escrevi, no Capítulo 1, que o segundo “processo de territorialização” não representou algo que rompeu drasticamente com a modalidade segmentar de organização social dos Xukuru-Kariri; que é baseada em famílias extensas e grupos domésticos. Esse movimento e seus efeitos não se dão num vazio social, não se trata de algo disruptivo ou que dirigiu o grupo à homogeneização. Assim, a esta altura, devo ressaltar que embora afete os âmbitos moral e religioso, os variados investimentos que o “processo de territorialização” suscita, inclusive em relação a tais esferas, não são avaliados ou valorizados uniformemente por todas famílias que compõem esse grupo étnico. Embora tenha propiciado a instauração de uma fronteira étnica, ele não as direcionou à mesma percepção dos percursos que, contemporaneamente, a coletividade tem que perseguir, isto é, do “projeto étnico” a que os Xukuru-Kariri devem se empenhar.

As diferentes *tradições familiares* dessas famílias, alicerçadas em suas diversificadas trajetórias, são sobretudo rituais e religiosas, mas têm também, como os itens anteriores permitiram visualizar, implicações sobre as estratégias econômicas e as condutas políticas de seus componentes. Quero agora salientar esse segundo ponto, abordando especialmente o modo como as *tradições familiares* têm impulsionado distintas compreensões de *luta* e propiciado o surgimento de novos “estilos de lideranças”, que se embasam em díspares “projetos étnicos” e ao mesmo tempo os defendem.

Para realizar tal intento, serão discutidas, nos próximos subitens, as trajetórias de três jovens. Cada um deles é proveniente de uma das três famílias focalizadas. A reflexão seguirá por duas vias. Por um lado, explorando as variações intergeracionais que podem ser verificadas a partir de seus exemplos, decorrentes das experiências às quais têm tido acesso no seio e além de seus grupos familiares. Por outro, analisando as respostas que eles têm formulado para as tensões descritas ao longo deste capítulo; atualizando, dessa maneira, suas *tradições familiares*.

3.4.1 “Eu sou primeiro sem segundo”: a *missão* de Ieru, um jovem pajé

Filho de Célia Gomes da Silva e Luiz Davi Gomes, Ieru Gomes da Silva nasceu em 1993, em Palmeira dos Índios. É casado com Andressa Nascimento, com quem tem duas filhas: Tanyuani Katierã (a Tatá) e Kyane Yanky (a Kiki). Vive com a esposa e as crianças na casa de Dona Marlene, sua avó materna. Ele iniciou nossa conversa destacando que, até hoje, só existiram entre os Xukuru-Kariri dois pajés que, efetivamente, foram portadores do *dom*: Miguel Celestino e, no presente, ele mesmo. O que se deve, como explicou, à própria natureza dessa capacidade, que para o caso do pajé, vai bem além das atribuições dos *curadores*:

– (...) O dom ele é dado por Deus. Um exemplo: eu mesmo, quando a gente fala pajé, ele tem que saber de tudo que é da mata? Não. O pajé tem que entender tudo que tem nela. O pajé não tira erva nenhuma sem consultar Deus. O pajé só tira uma erva se Deus dizer assim: “Meu filho, vá lá. Pegue água daquela fonte e dê a seu irmão que tá doente, que ele vai ficar bom”. Quem tem que conhecer a mata e erva por erva, e fazer lambedor e garrafadas delas, são os curadores, os garrafeiros, não o pajé. O pajé pra ele fazer uma cura num irmão, tem que tá uma coisa mesmo de caso de vida ou morte, porque ele vai ocupar a Deus, ele não vai ocupar a fonte, ele não vai ocupar a planta, ele não vai ocupar uma erva medicinal, ele vai ocupar Deus. E isso é pros curandeiros, isso é pros rezadores, por isso que existem curandeiros nas aldeias, é por isso que existe curador. Você passa pelo curador e o curador diz não é comigo, é com os garrafeiros, o garrafeiro vai passar uma garrafada, se não for na garrafada vai passar pro rezador. Tem que passar por essas três pessoas pra chegar ao pajé. (...) Então o pajé ele é visado a coisas mais profundas, não em coisas, vamos falar assim, sem muita importância. Porque Deus é um ser muito ocupado. Ele não pode ser desocupado. Quando o pajé canta, Deus escuta. E quando Deus escuta o pajé cantando, é porque algo tá acontecendo. Então Deus vem e fala: “Pajé, meu filho, o caminho é esse. Siga com seu povo por aqui”. O pajé não é tanto como o povo branco fala. Não, não, não, não. Pajé é mais além do que vocês imaginam, vai mais além. Uma comparação melhor, pra deixar sua mente mais embaçada: o pajé ele é comparado com Abraão e Moisés. Quando fala pajé, quando você me chama de pajé, pajé é o nome de Deus. Em uma linguagem: filho de Deus. Eu não sou pajé, eu sou filho Dele. Entende? Pajé ele é uma pessoa que é a imagem e a semelhança de Deus. Pajé é pessoa que está mais próxima dele. E o pajé se conversar com Deus e não trazer uma solução pra sua aldeia, ela se afunda. E muitas coisas, muitas trevas também vêm, muitas guerras espirituais vêm, não só pro povo, mas pra ele, pra ele defender o seu povo (...). Então isso é um dom diferenciado. Quando aquele nasce com aquele dom, o pajé tem que seguir aquele, quando o outro nasce pra rezar, o pajé tem que seguir, porque o Satanás também sabe rezar. E a reza dele é mais bonita até do que a reza do próprio criador do céu e da terra. Então o pajé ele tá nesse mundo, entre o céu e o inferno, interlaçando, pra não deixar o seu povo. (...) Então essa é a função do pajé. Coisas mais profundas. Não são coisas tão razoáveis, não, são coisas profundas mesmo. Vai mais além do nosso entendimento. (...) Eu não posso ter sucessor, mas o cacique pode. E aí meu tio [Cicinho] assume. (...) Eu sou primeiro sem segundo. O cacique, não. O cacique pode ter segundo. (...) É uma coisa divina porque já vem do tronco. É aquela comparação: Abraão, Moisés, Isaque. De Abraão vem Moisés. (...) Então isso vai pra família, de geração em geração. Mesmo que não vá pra meus filhos, mas vai pra meus netos, pra meus bisnetos.

– Mas sempre na ponta de rama?

– Sempre na ponta de rama, mas vem de um tronco só, ele não pode ser passado pra outra família. O vizinho não pode. É uma coisa que Deus diz: “Olhe, eu quero essa família. Essa família vai ser dedicada”, talvez seja por isso que a minha família é uma família que se destaca em Alagoas todinha. Ou internacionalmente, porque minha tia [Maninha] é conhecida internacionalmente. (...)

Ieru destacou que desde pequeno pôde observar suas tias e seus tios, a exemplo de Maninha, empenhando-se à *luta*. Foi dessa maneira que aprendeu sobre o que “é ser índio” e sobre o *sofrimento* dos Xukuru-Kariri. “A minha infância”, afirmou, “foi na verdade aprender a lutar e aprender a defender meu povo”. Em seu entendimento, o casamento de seus bisavós, de seus avós e de seus pais, como parte de uma *profecia*, foram todos necessários para que ele pudesse nascer. Perguntou-se, retoricamente, quantos não vieram antes para que ele surgisse como “um Xukuru-Kariri puro”. Por causa disso, sua “criação” deu-se de “um modo diferenciado”; distinta da das outras crianças, inclusive da própria família, como de seus primos. Ele e seus familiares costumavam relatar que Ieru, desde a infância, sempre esteve muito próximo à Dona Marlene, uma integrante da família Santana, empenhada à *religião*. Assim, a avó contribuiu substantivamente para identificar o *dom* de Ieru e para o preparar ao que o aguardava no futuro.

Aos 17 anos, Ieru descreveu que começou a ser “atacado”. A *natureza* passou a lhe chamar para compreender coisas ininteligíveis por “pessoas normais”. Como narra, quando notou que Ieru era a *ponta de rama* de Miguel, sua família chorou, e não de felicidade por ser agraciada com tal façanha, mas sim de tristeza “porque era outro que ia sofrer, principalmente no mundo em que nós estamos”. Célia até havia comentado, antes do dia em que conversei com Ieru, que não sabia que seria a responsável por carregar essa “cruz”; “uma cruz muito pesada”, que é ser a mãe do líder religioso do *povo*.

Daí em diante, Ieru conta que precisaria lidar com intensas “tentações” e “provações”, tanto carnis quanto espirituais. Tais “distrações”, como o consumo excessivo de bebidas alcóolicas e um comportamento sexual considerado inadequado, conforme Yrakanã, recaem comumente sobre aqueles que possuem atribuições importantes na *religião*. Eles precisam aprender a lidar com elas e a superá-las, uma vez que o que essas “distrações” visam é desviá-los desse caminho. Assim, acrescentou que o sobrinho atravessou uma fase de instabilidade e crise (ser “atacado”, nos termos de Ieru), momento em que se rebelou e se dividia entre a aldeia e a cidade, chegando a ser chamado de “louco”, em virtude de seu comportamento. Isso se deu até que Ieru conseguisse encarar melhor esses desafios e aceitasse finalmente cumprir sua *missão*.

Nos anos seguintes, Ieru passaria por um intenso processo de preparação ritual e de desenvolvimento de uma sensibilidade peculiar. Isso aconteceu através de um período de reclusão na *mata* da aldeia:

(...) E daí realmente aconteceu. Com 17 anos. Hoje tenho 25. 18, 19, 20. Com 20 anos eu já tava quase pronto. A minha vida era na mata, entender que cada grilo desse que canta é um ser vivo, entender que cada vento que sopra é Deus conversando comigo. E eu cheguei a momentos de eu chegar em casa e não conseguir ficar dentro por conta da respiração desse cachorro, que tava me incomodando. (...) Eu já tava habituado com o cheiro da mata, o oxigênio, eu sentia dificuldade. Eu puxava o fôlego porque lá eu sentia, lá pra mim era a maior felicidade, tranquilidade, e daí quando eu vim de lá eu já vim preparado. Com 23 anos Deus me entregou a chave: “Agora a chave tá na tua mão. Agora tu abre e fecha”. (...)

Mas quando recebeu a “chave”, outros problemas começaram a surgir. Ieru mencionou que sofreu “perseguição” de algumas pessoas, inclusive ameaças de violência física, por conta de sua *missão*. Muita gente, em suas palavras, tentou e tenta derrubá-lo. Ele está sempre sendo observado por outros *parentes*. Em nossas conversas, Ieru destacou as enormes dificuldades enfrentadas, e que ainda enfrenta, como pajé. Por um lado, era um motivo de muito orgulho que seu avô, um *mais velho*, desse-lhe tamanha legitimidade. Por outro, a sua *missão* traz um alto custo, pois, “não sou só da minha mulher, sou de todos”, e nem todos queriam ser dele, referindo-se à divisão que há atualmente na Mata da Cafurna. Em avaliação do que lhe ocorreu até aqui, expressou:

(...) Minha infância eu acho que não foi uma infância de um menino normal, como qualquer outro, que hoje em dia é menino livre na rua, menino brinca de todo jeito. Não. Eu nunca tive essa... Não porque eu não podia, nem porque eu não queria, porque eu não gostava mesmo. Isso era de mim. Não gostava. E daí hoje eu entendo o motivo desse extinto. E daí é onde entra a profecia do (...) Miguel Celestino, irmão do meu bisavô, que ele era pajé. E daí aconteceu uma fala no passado, que quando ele perde toda a ciência que Deus lhe deu pra defender seu povo, pra trazer a cultura, pra trazer seus cantos, ele perde, chega um tempo que ele perde. E daí decorre um revira avesso no povo Xukuru-Kariri. Porque ele era o esteio e a telha daquela casa. (...) E aí veio Miguel, veio meu avô, veio minha avó, veio meu pai, vem a mim, na quinta geração foi quando ressurgiu e renasceu o pajé novamente. E daí olha o povo que já tá com as suas profecias formadas, se ligar a outras aldeias, aprender outras culturas. (...) Essa criança vem trazendo coisas que ficou no passado e as pessoas velhas veem nos sonhos, e esse sonho ela realiza. Coisas que essa criança nem sabia, nem nunca viu. E as pessoas que estão acompanhando, as pessoas que eram desse tempo, falam: “Meu Deus, é esse, porque ele fez o milagre e esse milagre só era quando o pajé velho era vivo. Então é isso que nós devemos seguir”. (...) Então é uma coisa muito de não entender, mas se encantar numa coisa que é encantada. Porque a história do povo Xukuru-Kariri não é em terra, a história do povo Xukuru-Kariri não é ditadura, a história do povo Xukuru-Kariri é uma história encantada, que só entende quem se encanta com ela. E daí também veio a profecia dos ciganos, e foi quando justamente, nessa mesma noite, quando teve essa voz, que [foi dita pel]o pajé (...): “Vai ter muito choro, muito derramamento de sangue, mas também vai ter a felicidade. Mas antes de eu subir eu vou deixar um milagre”, e esse milagre aconteceu, e através desse milagre o povo Xukuru-Kariri perdeu sua cultura, mas não perdeu seu nome como Xukuru-Kariri (...). E daí toda a profecia que foi dita foi cumprida e hoje o dia nasceu e clareou o mundo todo, pra ser clareado sem noite. E a criança cresceu e dominou sua casa e tá dominando, com muito sofrimento, muita perseguição, mas o que Deus falou tá se cumprindo, o que Deus escreveu tá se cumprindo. (...)

– Ô Ieru, e esse conflito com os ciganos, já tinha sido previsto na profecia?

– Na profecia. Se o pajé não tivesse perdido, ele tinha força de livrar o povo desse conflito. O pajé tinha sabedoria de dizer assim: “Pra ali nós não vamos. Nós vamos pra cá. Ali tem as trevas”. (...) Mas Deus é tão bom e tão piedoso que dessa tentação, obrou o milagre. Mesmo os índios sem ter a voz Dele, mas tinha fé nele, e talvez conseguiram rastejar, rastejar, rastejar, até hoje sofrendo,

pega uma cultura de um, pega uma cultura de outro. (...) Através da migração dos outros indígenas, trouxeram cultura de Pankararu, trouxeram cultura de Kariri-Xocó e daí interlaçou. Então se Deus deixou essa profecia aqui, era pra nós ficarmos aqui e esperar o profeta. Mas não esperaram, cansaram. Quando o profeta chega ele vem pra aqui, pra onde Deus apontou e eles se mudaram pra cá, e aí foi quando começou o conflito do próprio povo. E em quantas aldeias estamos o povo Xukuru-Kariri? Então, olha, quantos partidos tomaram e não esperaram por esse profeta? Então aqui, em Palmeira dos Índios, e as que estão fora, em Minas Gerais, na Bahia, são diversas. E aqueles que estão nas capitais, São Paulo, Rio de Janeiro, Maceió. Então tudo família Celestino e Santana, fora os outros, principalmente o povo da minha avó Marlene. Tudo em São Paulo, tudo se criou, nasceu, já tem bisneto esse povo, tataraneto, como é que vão recuperar sua cultura? (...) Porque até então existe segredo, e segredo é de quem nasce e se cria dentro. (...) A voz veio no próprio pajé mesmo e disse: “(...) Vai acontecer choro, muito derramamento de sangue, mas vai haver alegria. O terreiro de Palmeira dos Índios um dia, quando renascer uma ponta de rama, a última flor, vai ser levantado”. (...) Tudo tinha que acontecer. Tudo. (...)

Na análise de Ieru, o “seguimento” que Seu Antônio recebeu, foi também a consecução de uma *segunda profecia*, que atribuía a seu avô um “cargo de confiança”. Na circunstância, como o jovem descreveu, uma *voz* teria orientado Seu Antônio: “‘Tira esse povo. Vai para a Mata. E lá tu vai lutar e vai conseguir as terras’, como conseguiu. E todos aqueles que chegam: ‘Meu filho, acolha. Lá é que vai nascer essa flor, na última ponta de rama e vai tomar de conta do meu povo’”. Esse é o momento em que Seu Antônio é nomeado pajé por, em primeiro lugar, ter recebido a *profecia* e, em segundo, ter conduzido as famílias para a Mata da Cafurna. Assim, apenas agora, depois que Ieru se tornou pajé, é que a *primeira profecia*, ouvida pelos indígenas quando Seu Antônio ainda era criança, está se cumprindo. E para ter vez, ela precisou que a mudança para a *mata*, informada pela *segunda*, acontecesse.

Como Ieru anuncia na narrativa acima, para ele, a perda do *dom* de Miguel Celestino acarretou um enfraquecimento da *cultura do povo* e, conseqüentemente, acontecimentos dramáticos teriam tido lugar entre os Xukuru-Kariri. Pode-se citar os conflitos intra e interfamiliares; a criação de novas aldeias; a adoção de conhecimentos “pertencentes”, no entendimento do interlocutor, a outros *povos* e; o “conflito com os ciganos”, remetido pelos indígenas à década de 1940¹⁶⁸. É através dessa *profecia*, em alguns aspectos, que Ieru e sua

¹⁶⁸ Registrei cinco versões muito parecidas desse “conflito”, relatadas por interlocutores da Fazenda Canto e da Mata da Cafurna. Ele também foi descrito por outros autores (como Antunes, 1973; Torres, 1984; Amorim, 1996). Apresento, a seguir, conforme foi contado por Dona Marlene, que ouviu a história de seus pais e avós. De acordo com ela, a “briga” ocorreu em 1944, na Serra do Capela, quando um grupo de ciganos chegou à localidade. Ali, eles soltaram seus animais, tiraram as cangaiais dos cavalos e pararam para descansar, mais ou menos onde hoje existe a caixa d’água que abastece a aldeia, situada próxima a uma mangueira. Os bichos, soltos, invadiram as roças dos *índios* que viviam no local. Assim, Benedito Celestino, na época uma criança, começou a jogar pedras para espantar os animais. Os ciganos ficaram enfurecidos com o que ele estava fazendo e ameaçaram lhe dar um tiro com um revólver. Benedito, então, correu para casa tentando avisar aos familiares o que estava acontecendo. Em casa, todos estavam cansados e dormindo, pois tinham “virado” a noite em atividades rituais, mas logo despertaram com o que Benedito lhes contou. Apenas os ciganos portavam armas de fogo, mas os *índios* tomaram foices e facas em mãos, e foram “pra cima”. Durante a “briga”, um dos *índios*, Antônio Vermelho, levou um tiro no umbigo, e Miguel Celestino, outro no braço. Antônio Vermelho, na narração de Dona Marlene, saiu do conflito

família interpretam todas as dificuldades, como as definem, experienciadas pela coletividade ao longo do tempo. Essa *profecia* já havia previsto tais acontecimentos e lhes dão sentido. Tudo o que vivenciaram faz parte de seu cumprimento. Ninguém, como Ieru destaca, sabia ou esperava que seria ele o “escolhido”. Mas agora, vivem justamente a conjuntura em que a *ponta de rama* está conseguindo *levantar* o Ouricuri, especificamente Xukuru-Kariri, e fortalecer a *cultura* do grupo étnico.

De certa forma, essas *profecias* operam como soluções cosmológicas para todos os antagonismos, dissensões e tensões que marcaram, e ainda marcam, o grupo. Apesar da conflituosidade cotidiana, a *união* não deixa de ser aí, a partir do desejo de que se efetive uma vida religiosa comum a todas as famílias e aldeias Xukuru-Kariri, um valor a se buscar. Pois, a *missão* de Ieru é, como pontuei, unir e guiar espiritualmente todo o *povo*. Esse é o “projeto étnico” a que os Santana-Celestino mais têm se dedicado no presente, no qual Ieru aparece como um dos mais importantes protagonistas e a *religião indígena* como o elemento central.

Os esforços que realizei no primeiro capítulo, mediante a apresentação de quatro “situações históricas”, foram o de desnaturalizar a fronteira étnica ou, dito de outro modo, de “desconstruir a etnia” (Amselle e M’Bokolo, 2017). No entanto, como assinala Pacheco de Oliveira, “os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora” (2016c, p. 216). É assim que, nas narrativas de Ieru, relativas às *profecias* que o tornariam o *pajé* do *povo*, a existência de seu grupo étnico é descrita como anterior à própria criação da Fazenda Canto e ao segundo “processo de territorialização”, semelhante ao que Mura verificou entre os Pankararu com a história das três (ou quatro) Marias (2013, p. 70).

Quando recebe a *primeira profecia*, Miguel já é retratado como o *pajé* dos Xukuru-Kariri, numa época em que os Celestinos, posto que anterior à atuação do SPI, ainda habitavam a Serra do Capela. Tanto que Miguel poderia, de acordo com Ieru, ter “livrado” os indígenas

possivelmente com vida, mas foi encaminhado a um médico que não possuía, em seu consultório, a estrutura e os equipamentos necessários para fazer adequadamente o procedimento cirúrgico. Assim, Antônio Vermelho acabou falecendo. No decorrer da operação, o médico retirou um pedaço da “tripa” do *índio*, colocou-a num pote de vidro, e em meio ao alvoroço ocasionado pelo evento, deixou-a “pra lá”. Dias depois, ao retornar para o consultório e abrir a porta, o médico viu que a “tripa” havia se transformado. Agora, existia uma “indiazinha” dentro do pote. Dona Marlene disse não saber se a “tripa virou” uma “indiazinha” mesmo, isto é, uma pequena pessoa, ou se era apenas uma imagem ou uma estátua que tinha a forma de *índia*. Porém, como acrescentou, chegou a ver uma foto e recorda que tinha “franja, seios, braços, boca, olhos, nariz, a feição mesma de uma pessoa”. A interlocutora concluiu que o pote “foi parar” num museu no Rio de Janeiro. Atualmente, não se sabe mais notícias dele, mas há, em Palmeira dos Índios, uma senhora que “por debaixo de todos os segredos”, guarda a primeira fotografia da “indiazinha”.

do *conflito de sangue* com os ciganos e da subsequente “perda” da *cultura*. A história, como relembra Barth (2003, p. 21), mais do que somente a fonte objetiva e a causa dos processos identitários étnicos, deve ser tomada como uma “retórica sincrónica”. Isto é, ela é reinterpretada pelos próprios atores sociais na sua “luta para se reapropriar do passado”. Luta essa que também corresponde a um investimento constitutivo e que marca os processos de construção da identidade étnica.

As “declarações identitárias” são sempre múltiplas, inconclusas e instáveis, experienciadas “mais como uma busca que como um fato” (Agier, 2001, p. 10). São “viagens da volta” (Pacheco de Oliveira, 2016c) que investem um largo “trabalho cultural” (Agier, 2001) que, simultaneamente, apaga os processos sociais, as redes de relações (interétnicas e supraétnicas) e os múltiplos investimentos envolvidos em sua produção, dotando-as de maior “autenticidade”.

No que tange especialmente aos circuitos rituais étnicos, Ieru destaca ser reconhecido como pajé por outros pajés, de diferentes grupos étnicos, como os Pankararu, os Kariri-Xocó e os Fulni-ô. Sua família há bastante tempo possui vínculos com essas coletividades. Durante a preparação do rapaz, bem como ainda no presente, ele compartilhou experiências com eles, podendo adicionar novos conhecimentos ao seu “estoque cultural”. A despeito dessas “trocas”, conforme Ieru, o único Ouricuri, de fato, Xukuru-Kariri, é aquele que o jovem lidera, criticando a multiplicação de *rituais*, atualmente em curso, na Fazenda Canto. Por ser a *ponta de rama* da *primeira profecia*, apenas ele é capaz de acessar o que é “verdadeiro” do grupo, da sua *cultura*, tais como as pinturas corporais e os *toantes*.

O jovem pajé realiza, com o respaldo de todo o repertório legado por sua família, um intenso investimento na *cultura* e na *religião*. Como seu irmão Wami expressou, Ieru tem buscado “resgatar” o que é “realmente” Xukuru-Kariri, porque muita coisa que eles praticam são *culturas* de distintos *povos*. O que remete às variações e disputas por prestígio que atravessam, inclusive, os próprios Santana-Celestino. Nesse sentido, por se concentrarem na *religião indígena*, também conforme Wami, ele e outros mais novos da família são criticados por outras lideranças, as quais lhes cobram mais entrega à “política”. Além de advirem de lideranças de outros grupos familiares, tais “cobranças” advém também dos próprios componentes da unidade familiar, especialmente daqueles da geração anterior (seus pais e tios, como Cicinho). Geração essa que foi formada a partir de aspirações mobilizatórias que consideram a “politização”, a articulação e atuação “políticas”, tão importantes quanto as “religiosas”.

Wami disse que, com efeito, os jovens da família Santana-Celestino não compreendem e se dedicam à “política” como outras lideranças da coletividade, mas, acrescentou que estas em geral não ponderam, como deveriam, a relevância do que aqueles estão fazendo. A ênfase na *religião* exige que Ieru, seus irmãos e primos, precisem estar o tempo todo realizando “obrigações”, impedindo que se doem com igual assiduidade, e ofereçam a mesma postura participativa, nos “espaços de *parentes*”. A título de exemplo, Wami relatou o fato de ter saído antes do término de uma reunião, antecedente à nossa conversa, ocorrida na Casa da Resistência. Isso foi necessário, como falou, porque precisava fazer uma “obrigação” na Mata. Algo que explicou a Gecinaldo, um dos condutores daquela atividade, que sem maiores dificuldades os entendeu, pois, nos termos de Wami, ele “participa da religião com a gente”. Em conclusão, esse interlocutor sustentou que é pelo “enfraquecimento” da *cultura* que, muitas vezes, em certos lugares, eles não são considerados indígenas, o que justifica todos esses esforços.

Essas variações intergeracionais têm colaborado para a transformação da *tradição familiar* dos Santana-Celestino. Ieru, assim como Wami, não se constituíram como lideranças naquele cenário de acentuada mobilização política (étnica, supraétnica e interétnica), que marcou o movimento indígena nas décadas finais do século XX. Nasceram, diversamente, na década de 1990. Criaram-se experienciando todos os investimentos nos itens étnicos realizados por sua família, na Mata da Cafurna. Esse grupo familiar, para tanto, foi, em grande medida, instigado por aqueles processos mobilizatórios, em que seus integrantes estiveram ativamente inseridos, optando pelo realce da *religião indígena*, desde a fundação da referida aldeia, com vistas ao fortalecimento étnico. Assim, Ieru e os familiares de sua geração foram incentivados a valorizar e defender, desde cedo, sobretudo tais práticas e conhecimentos.

Tudo isso impactou o “estilo liderança” a que Ieru corresponde; os modos como compreende o que deve ser uma “liderança” e como ela é formada. Não se trata, para ele, de uma estreita vinculação à “tomada de consciência”, conforme o sentido proposto por movimentos sociais ligados à Igreja, que foi disseminado entre os indígenas. Ieru costumava me dizer que não basta somente para ser liderança se interessar por “política indigenista”. Para ele, os *índios* devem ser “fortes” nesse tipo de “política”, mas mais ainda na sua *religião*. Essa não pode jamais, em seu entendimento, ser esquecida ou colocada em segundo plano. É através desse “setor”, a *religião indígena*, que surgem as lideranças, como foi o seu caso. O “projeto étnico” que Ieru defende, e no qual tem investido, varia intergeracionalmente e intensifica aquilo que foi promovido por seus tios e por seu avô, embora não deixe de ser caudatário da

ação dos *mais velhos*. Assim, apesar das divergências que possam existir, sua família não deixa, como se pode visualizar, de abraçar e promover os empenhos desse jovem pajé, cujo “projeto étnico” é, como ele mesmo afirma, profundamente religioso:

- (...) Eu mesmo tenho 25 anos. Quando eu recebi essa patente, quando eu fui indicado pra essa patente por Deus, com 17 anos, eu tive que deixar os estudos, eu parei.
- Você estudou até que série?
- 9º [ano]. Eu parei e ali puff. O mundo pra mim já não servia. Como é que eu sei da luta do meu povo, como é que eu sei do sofrimento do meu povo se não é com meu próprio povo?! Hoje em dia eu vejo que pra você ser uma liderança, você lá fez faculdade, aprendeu a ler, é professor de história, geografia, até mesmo nem professor. (...) E o que eu sei, liderança, ela é construída no setor religioso. Porque dali toda a comunidade, ali ele tá vendo, se Deus escolhe aquele ali e abençoa ele, é porque tem o coração puro e dê no que der ele vai ser fiel a seu povo. (...) Não que o estudo tá fazendo que eles... Mas eles tão muito focados na caneta e no papel. Escrever, ler, ter uma profissão é muito bom. Hoje em dia é muito bom. Ter um diploma é muito bom, ter seus cursos é muito bom. Mas quando você quiser virar pra seu povo e sentir a dor dele, levar a dor dele pra o mundo, você tem que deixar a profissão, você tem que deixar as suas questões. Mas sim sentir a dor de todos para saber falar o que todos estão sentindo. (...) Meu estudo tá com meu povo, tá com meu avô. Meu estudo tá na minha convivência com meu povo. O meu estudo tá no meu setor religioso, eu saber a minha língua, de eu saber o motivo porque não pode ser divulgado (...). De lá [do ritual] sai toda confiança do povo. Ninguém vai pegar confiança do seu povo cá fora. Lá é onde tem o respeito, a união, toda a consagração, é do setor religioso, todo o conhecimento de tudo. (...)

3.4.2 “Nós somos as pessoas escondidas”: Jailton, um jovem *curador*

Jailton Ferreira da Silva nasceu em 1996, na Fazenda Canto. É filho de José Galdino da Silva e Josete Ferreira da Silva. Ele pontuou, com relação a seu grupo familiar, os Aleixo, que esse possui uma “história importante”; dispõe de grande *respeito* na *comunidade* e; conta com considerável *união*, ainda que se trate de uma “família pequena” numericamente. “A família Aleixo”, afirmou, “é a mais unida, independente de que você seja mistura de várias, mas sempre nós somos mais unidos. Quando diz ‘vamos fazer isso’, a gente faz (...). Pessoas humildes e simples, mas que são unidas, eu agradeço muito a Deus por isso”.

O jovem *curador* começou a estudar aos 5 ou 6 anos. Até 2011, como explicou, a escola da aldeia ofertava somente até o nono ano do ensino fundamental, o que fez com que se matriculasse numa instituição estadual na cidade, onde desistiria na segunda série do ensino médio. Por conseguinte, Jailton optou por concluir os estudos na modalidade EJA (Educação de Jovens e Adultos), num centro educacional especificamente voltado a essa oferta em Palmeira dos Índios (o Centro de Educação de Jovens e Adultos – CEJA Remy Maia). A pretensão era “adiantar” a conclusão da instrução básica e ter tempo para se dedicar a outras coisas. Assim, terminada a formação, primeiro conseguiu trabalho na escola da Fazenda Canto,

através do Programa Mais Educação, e foi admitido, em 2017, como um de seus auxiliares administrativos. Com a dedicação ao emprego e a disponibilidade de mais recursos, Jailton resolveu dar continuidade aos estudos. Ele sempre teve o “sonho” de ser enfermeiro ou médico. Mas, pelos custos dessas graduações, refletiu que, por ora, investiria num curso técnico em enfermagem, que está cursando no presente.

O *dom* de Jailton foi “herdado” de seu avô, Chico Aleixo, de quem é *rama*. Descrevi que o fato de serem uma “linhagem” de *curadores* é remetido por Seu Chico a seu bisavô, o mais antigo ascendente de quem se recorda que possuía tal “sabedoria”. Mas, como Jailton e o próprio avô ressaltaram, Seu Chico trouxe a *devoção* consigo ao se mudar para a Fazenda Canto, incentivado pela mãe que o ensinou a valorizar as *rezas*. Assim, o enaltecimento da *devoção* por sua família, inclusive no presente, é lembrado por esses integrantes do grupo familiar enquanto decorrente dos esforços daquela mulher. Quando se tratava de discutir esse assunto, era ela que recebia enorme destaque.

Essa “crença”, como diz Jailton, receberia importância e continuidade na aldeia mediante as ações dos Aleixo. Estabelecendo-se na Fazenda Canto, Seu Chico começa a “frequentar os trabalhos mais Tio Miguel”, na época as *fumadas* (ou *noites furtadas*, como Jailton se refere a esse ritual e àqueles que executa nos dias hoje); podendo, através dessas experiências, aprimorar o *dom*. A *fé* foi daí em diante envolvendo os demais componentes da família, apesar de que nem todos os Aleixo, como ponderou Jailton, devotem-se a ela igualmente. Mas, o empenho de Seu Chico e as consequências de seus investimentos, que como “a mãe dele fez com ele, ele fez com nós”, são bastante elogiados pelo neto, configurando inclusive motivo para agradecer a Deus. Foi através do *mais velho* e de seus ensinamentos que Jailton tornou-se um especialista ritual.

Jailton observou que é um dos netos mais próximos de Seu Chico e que vem “pegando muito” da “história” deste último; adquirindo uma série de potencialidades a partir das trocas que procede com o avô. Atualmente, eles se juntam e convidam os *parentes* para as *noites furtadas* que encabeçam, como o Ouricuri e outros rituais, que, nos termos de Jailton, são “nosso louvor a Deus e aos Encantados”. O rapaz reivindica um profundo vínculo com a *religião indígena*, na qual diz estar inserido desde o ventre de sua mãe, mesmo que ainda não tivesse nascido. Como a genitora sempre esteve presente em tais ocasiões, a “idade que eu tenho hoje é a idade que eu frequento”. Ele participa das atividades ritualísticas que têm lugar na Fazenda Canto e de outras atividades, para as quais vem sendo recentemente convidado a conhecer.

Os primeiros sinais do *dom* foram manifestados por volta dos 11 anos. Nessa idade, passou a se envolver mais intimamente com as práticas rituais junto a Seu Chico. Esse envolvimento se deu à medida em que esse notou seu *interesse*, algo que nem todo mundo apresenta, conforme acrescentou. Andando nos “trabalhos” e nas *fumadas*, que naquele momento contava com praticamente apenas ele de criança, por sempre ter sido “esperto”, “curioso”, “atento” e “prestativo”, Jailton se “animou” e “pegou gosto”, entendendo que no futuro receberia um “retorno”. Seu *dom*, que “não é dado por ninguém da terra”, veio em razão do *merecimento*: “Posso dizer que é o invisível dos invisíveis que vem trazer, conforme sua dedicação, sua crença, seu culto, que você vem fazendo ali. É onde vem todo aquele saber, vem por natureza e não é aprendido por ninguém”. No que concerne às suas capacidades rituais, expressa que algumas “coisas” aprendeu com Seu Chico; mas outras, “a natureza veio me ensinar”. Assim, Seu Chico lhe deu “um empurrãozinho” e ele prosseguiu, configurando-se atualmente como um dos *curadores* em ascensão na Fazenda Canto.

Tal como Ieru, a fase de descoberta do *dom* é assinalada por Jailton como um período liminar e marcado por muitos problemas de saúde, porque ele não aceitava, em princípio, a incumbência recebida. Diz ter assumido tal postura porque se tratava de um fato que não compreendia bem e que o fez pensar que estava “enlouquecendo”. Essas são dificuldades que até hoje ele enfrenta e que, quando ocorrem, recorre a Seu Chico, pedindo socorro. Além disso, sofreria “tentações” da “esquerda” (uma das “correntes” para o “trabalho”, como expressa Seu Chico, e que é avaliada como negativa pelos interlocutores) e perseguições da parte dos próprios *parentes* e dos *mais velhos*. Esses o colocavam “pra cima” vendo todo aquele “interesse”, mas o rebaixavam pela pouca idade, que despertava desconfiança. O elemento geracional colocava em questão o status quo relativo a quem pode (se pode e quanto pode) deter tais conhecimentos. “O caminho de Deus”, concluiu, “é de espinho”. Não obstante todas as “bênçãos” que proporciona, “O dom é sofrimento”.

Assim como o avô, Jailton é bastante procurado para realizar curas na Fazenda Canto. Muitas vezes os pacientes dirigem-se à sua própria casa para solicitar os cuidados. Ao visitar a residência de Janaína¹⁶⁹ à noite, por exemplo, ela expressou que o havia buscado na tarde daquele mesmo dia para ser curada. Contudo, embora o *dom* tenha exibido amostras de sua existência aos 11 anos, somente a partir dos 15 é que Jailton recebeu “a parte da cura”. Inicialmente, curava pessoas doentes, semelhante ao avô. E isso, adiciona, despertou “inveja” e

¹⁶⁹ Janaína é Xukuru-Kariri e reside na Aldeia Fazenda Canto, onde atua como professora. É uma jovem liderança, membro da Comissão de Jovens Xukuru-Kariri e uma das importantes interlocutoras desta pesquisa.

novamente perseguições. Reitero esse ponto, pois, foi nesse momento de nossa conversa que as variações intergeracionais entre ele e Seu Chico tornaram-se, para mim, mais evidentes. Isso porque, segundo Jailton, essas perseguições sofridas, apesar de serem oriundas dos próprios *parentes*, é algo que possui raízes mais profundas, remontando à perseguição realizada pelos *brancos* às práticas rituais indígenas. Os *brancos* chamavam estes últimos de “bruxos” e sufocavam sua religiosidade. Uma interpretação que demonstra o seu envolvimento com as atividades de mobilização política do grupo étnico e do movimento indígena – caracterizadas pela ênfase nos referentes étnicos – nas quais tem a oportunidade de adquirir novos conhecimentos e variar seu “estoque cultural”.

Tanto que, como destacou, realiza sobretudo o “trabalho do índio”; a “religião do índio”, em vez daqueles que associa de modo mais estreito aos circuitos de *devoção*. Apesar de, não obstante, Seu Avô ter-lhe ensinado primeiramente

(...) a rezar o rosário. Através do rosário, da devoção à Nossa Senhora, eu nunca neguei pra ninguém que foi através das novenas, da devoção à Nossa Senhora, que veio o dom, que ali eu comecei a me espiritualizar. Cultuo também a parte do rosário, mas cultuo também a minha parte além do rosário (...).

Assim, como Seu Chico descreveu com relação a Miguel Celestino, foi mediante a *devoção* que Jailton teve acesso à “linha do índio”; a esse específico *dom*. Mas, como o jovem ressaltou: “eu sou de luta também, participo de luta, fóruns da comunidade. Diferente do meu vô, devido à idade dele, já cansou, mas eu participo das lutas. Mas hoje nós somos umas pessoas menos reconhecidas”. Jailton afirmaria que, em sua percepção, *devotos* e *curadores* como os integrantes da sua família: “Nós somos as pessoas escondidas, que poucos visam”. Para ele, não há a possibilidade de existir *luta* sem “espiritualidade (...) no meio”, no entanto, ainda assim, “nós somos um pouco escondidos, menos reconhecidos”.

No final de nosso diálogo, Jailton disse que antes de nossa conversa ele já sabia que um pesquisador iria procurá-lo. Não sabia que seria eu, especificamente, mas “tive essa visão”. Acrescentou ter até comentado sobre isso com seu primo Juninho e com a esposa dele, Mônica. Em seguida, afirmou que o que eu fazia, a pesquisa antropológica, também é um *dom*. Ressaltou que ele podia ver que, ao longo da minha vida, eu tinha passado por um conjunto de dificuldades, mas que eu iria “vencer”, e quem sabe ele não poderia partilhar dessa “vitória” comigo. Tudo isso enquanto me olhava fixamente os olhos.

Ele se referia à acolhida desta dissertação, a qual poderia servir, em seus termos, para “ensinar” e instigar outros pesquisadores, que poderiam me enxergar como um “mestre”. Ao mesmo tempo, Jailton acreditava que meu trabalho poderia lhe dar maior legitimidade na Fazenda Canto. Até mencionou que Janaína havia expressado meu interesse em conversar com ele. Ela teria dito que ele já estava ganhando destaque, “imagina agora, com a pesquisa”, isto é, sendo procurado como uma pessoa que possui importantes e valiosos conhecimentos, inclusive pelos acadêmicos. Jailton é um jovem que está buscando destacar-se na vida ritual da aldeia, mais do que como *curador*, enquanto “liderança”. Como outros de sua geração, ele ainda não foi consagrado. Mas todos os investimentos apresentados ao longo desse item, bem como a própria abertura para o nosso diálogo, podem ser considerados esforços nesse sentido; uma busca por valorização e reconhecimento.

No entanto, Jailton e os demais Aleixo, ainda que busquem, como é a situação desse jovem, alçar-se ao grau de liderança, formulam, abraçam e divulgam um “projeto étnico” que, pode-se dizer, é muito mais inclusivo que os demais apresentados neste capítulo. Embora situacionalmente possam ressaltar os referentes étnicos – quando se trata de reforçar a identidade étnica para *brancos* ou com vistas a adquirir prestígio e respeitabilidade face aos outros grupos familiares –, eles consideram perfeitamente possível conjugar os rituais étnicos e aqueles que não são necessariamente percebidos como indígenas por alguns Xukuru-Kariri. Como Jailton concluiu: “Eu tô contando a minha história, a história da minha família. A crença que a minha família me deu foi essa. A religião que a minha família colocou foi essa”: uma das suas mais importantes marcas.

3.4.3 “Pra mim, eu me reafirmo na luta política”: Cássio, uma jovem liderança

Cássio Júnio Ferreira da Silva é, como escrevi, filho de Iara e Nicácio. Ele nasceu em 1995, em Palmeira dos Índios, mas realizou os estudos pré-escolares em São Paulo, naquelas ocasiões em que sua família viajou para a capital paulista para trabalhar. A quarta série foi cursada na escola da Fazenda Canto; a quinta, na *rua*, na Escola Estadual Estado de Nova Jersey. Nessa mesma época, a instituição escolar da *comunidade* passou a ofertar o Ensino Fundamental II, onde voltou a estudar da sexta à oitava série. No Ensino Médio, frequentou novamente um centro de ensino em Palmeira, o Colégio Estadual Humberto Mendes. Em 2013, concluiu a educação básica.

No mesmo ano em que concluiu o Ensino Médio, Cássio iniciou a graduação em História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), também na cidade de Palmeira. Terminou-a em 2017 e, nos dias de hoje, é mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFAL), com pesquisa relacionada às *retomadas* de terra de seu *povo*. Além disso, leciona as matérias de História, Sociologia e Filosofia na Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva, na Fazenda Canto.

No que diz respeito aos incentivos familiares, como grande parte dos indígenas de famílias evangélicas, não recebeu direcionamentos para o protagonismo nas mobilizações étnicas da coletividade. Igualmente, nunca teve experiências mais íntimas com a *religião indígena* ou com outros aspectos da *cultura*. Como o próprio interlocutor aponta, “Porque a minha família ela não é uma família que participa desse contexto, de um contexto ritual considerado tradicional indígena, é uma família protestante”. Ao contrário, recebeu desde pequeno uma formação com vistas a valorizar e praticar o *evangelho*, embora viesse a se afastar dessa prática na pré-adolescência. Ao o interpelar sobre como apreciava sua trajetória pentecostal, Cássio afirmou:

- (...) Na verdade eu não acho que tive, assim, uma trajetória minha. Eu ia mais levado pelos meus pais pra Assembleia de Deus aqui na própria comunidade, na Fazenda Canto, e aí, mais nesse período de criança. Quando eu entrei na pré-adolescência, já fui me afastando e não me envolvi mais nessas atividades da igreja protestante, da Assembleia de Deus.
- Entendi. Mais ou menos, tu lembra, com 14, 15 anos, ou antes?
- Acho que por aí, uns 13, 14 anos, assim.
- Me diz uma coisa, tu lembra da tua infância, quando tu ia pra igreja?
- Sim, sim, lembro. Tinha toda essa dinâmica do cotidiano, de ter os cultos duas vezes por semana, de ir pra escola dominical, nesse sentido mais. (...)

No entanto, seria o fomento à educação escolar que – conforme foi visto, seus pais preconizaram – levaria o jovem a se interessar e a se envolver profundamente com as questões mobilizatórias dos Xukuru-Kariri e do movimento indígena. Isso se dá, primeiramente, na escola da aldeia que, por se tratar de uma instituição educacional indígena, busca certa especificidade e visa promover e fortalecer os referentes étnicos¹⁷⁰, com os quais, a partir daí, Cássio passou a travar maior contato. Foi em tais espaços escolares que Cássio pôde adicionar novos conhecimentos e experiências ao seu “estoque cultural” e, alicerçado nesse “estoque”, pôde reinterpretar sua vida:

¹⁷⁰ Para uma análise do processo de “etnificação” da Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva, ver a recente pesquisa de Italo Dennis de Oliveira (2019).

(...) Sempre ocorreu aqui em casa essa mobilização de garantir os nossos estudos, tanto a mim quanto a meu irmão. Então, talvez, ao contrário da maioria dos jovens aqui da comunidade, a gente não ia trabalhar na roça, o nosso tempo era pra se dedicar só ao estudo, nesse sentido mesmo, de garantir que a gente pudesse estudar pra que não tivesse que trabalhar no trabalho braçal, na roça, como é comum à maioria das pessoas aqui da nossa região. E aí sempre tivemos todo o apoio nesse sentido de garantir a trajetória escolar (...). O pessoal aqui, eu, meu irmão, de fato sempre nos destacamos aqui na região, na Fazenda Canto, por sermos alunos destaque na escola da comunidade. Realmente alunos que tinham esse diferencial, assim, de não encontrar muita dificuldade na educação escolar básica. (...) Que eu me lembre, uma das primeiras, assim, mobilizações aqui da comunidade que eu participei, assim, de forma mais sistematizada, foram as oficinas para criar o PPP [Projeto Político Pedagógico] da escola, porque era uma escola que já funcionava há anos, vários anos, e não tinha um projeto político pedagógico que é essencial para o funcionamento da escola, porque é algo que a norteia como um todo, que diz os pontos tanto políticos como pedagógicos que aquela escola deve seguir. E aí como nós não tínhamos, foram feitas oficinas para criar. Então, nessas oficinas participavam professores da escola, alunos, lideranças, e também os assessores que meio que coordenavam as oficinas, e aí teve mais de um assessor, mas que eu me lembro assim com mais, com lembranças mais fortes, é do professor Ivamilson, que na época era da Facesta [Faculdade São Tomás de Aquino, em Palmeira] e hoje é professor da UFAL do Sertão. E aí eu participei na categoria de aluno. Então eu era aluno ali do Fundamental I e já participei dessa mobilização para a construção do PPP da escola. (...) E aí eu lembro também da minha participação em conferências de meio ambiente, que era uma proposta que se tinha, não só do grupo, mas era uma proposta geral, das escolas públicas, que aí você tinha a conferência do meio ambiente local, você tinha uma estadual, que é lá em Maceió, e você tinha outra nacional, que eram os representantes dos estados. E aí eu participei por duas vezes, participei de uma na quarta série, eu participei da local, só na escola, não consegui me classificar pra estadual. E participei também de uma outra edição, quando eu já tava no Fundamental II, e aí eu passei aqui na etapa local da Fazenda Canto, fui o aluno realmente que se destacou, e me classifiquei pra estadual, lá em Maceió, foi no CEPA [Centro Educacional de Pesquisa Aplicada]. Mas aí não consegui classificação pra nacional. Mas eu digo isso porque era um projeto amplo, das escolas públicas, mas que foi abraçado pela escola da comunidade. Então tinha todo um projeto de pensar questões referentes ao meio ambiente, tinha ações que nós poderíamos promover, ações de reciclagem, e aí eu sempre fui envolvido nessas conferências de meio ambiente. (...) Porque é uma escola indígena, então tem também ali dentro algumas pessoas que de certa forma promovem essa formação política e oferece essa carga, esse contexto de questões voltadas pra políticas consideradas voltadas pra questão indígena. Então eu destaco sobretudo figuras como Gecinaldo. E sim, eu tive esse contato, essa formação voltada pra políticas indígenas na escola sobretudo. (...)

Desse modo, participando de tais atividades, ouvindo e observando seus professores, bem como os demais agentes indígenas e não indígenas que transitavam pelo espaço escolar, Cássio começou a se dedicar às ações do movimento indígena. Como avaliou em nosso diálogo, isso é algo contínuo, com que precisou permanentemente se defrontar por ser Xukuru-Kariri e viver numa *comunidade*. Mas, completou, num primeiro momento acontecia de “forma tímida”. Desde 2006, mais ou menos, ele se fazia presente nas assembleias anuais Xukuru-Kariri como “ouvinte”. A intensificação se processou no momento em que ele entrou na universidade, passando, ao mesmo tempo, a se relacionar mais proximamente com algumas lideranças do grupo:

(...) Agora, assim, participar mais a fundo, entrar na organização mesmo, organizar os eventos, eu penso que foi bem mais recente, já num diálogo com Gecinaldo, Raquel, e no período que eu tava já na universidade. Então foi aí que eu comecei a me envolver com as questões da juventude, por exemplo, já como organizador, não só mais como ouvinte. Mas assim, foi uma coisa bem gradativa, que foi ocorrendo. Mas nos últimos anos, acho que de uns três, quatros anos pra cá, é que eu tô mais envolvido mesmo. Então, receber assim, uma agenda bem prolongada, de ter muitas reuniões, em muitos espaços. (...)

Os impulsos promovidos pela universidade foram fundamentais para a trajetória de Cássio. Esse é o mesmo período de sua vida em que passa a se engajar mais intensamente no movimento indígena. Através da UNEAL, a partir de meados da graduação, ele pôde se envolver em movimentos sociais estudantis. Participou, por exemplo, como protagonista, da ocupação levada a efeito na instituição, contra os cortes de gastos na educação, durante o governo Dilma (em 2016); de eleições para o Congresso da União Nacional dos Estudantes (CONUNE) e; de gestões do Centro Acadêmico de seu curso. Além de ter composto, por um período, o GPIHAL (Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas da UNEAL). Assim, se por um lado, os investimentos realizados por sua família o tenham afastado da *religião*; por outro, foram justamente esses investimentos, especialmente aqueles incentivos relacionados à educação formal, que o aproximaram da *luta* indígena.

Contudo, as experiências na universidade e, mais recentemente, no mestrado em Antropologia Social, marcariam profundamente as concepções que Cássio têm da *luta* e da própria coletividade. Suas posições destoam, em certa medida, dos horizontes de outras lideranças formadas junto aos atores e agentes ligados à Igreja Católica, como ele descreve, explicando a forma como reflete e se aproxima dessa instituição religiosa:

– (...) Em que medida você acha que assim, a sua atuação hoje ela é orientada por essas experiências, inclusive com a construção de movimentos sociais, mas a partir da universidade?
– Sim, eu acho que é orientada, sim, por algumas tendências de outros movimentos, e eu falo de movimentos da esquerda política mesmo. Eu penso questões que não são pensadas por outras pessoas que não têm essa experiência. Eu tenho outros interesses que estão fora dos interesses das pessoas que não passaram por essa experiência, eu vejo os agentes políticos de forma diferente. Então a questão da relação com a própria Igreja, enquanto muitas pessoas aqui da comunidade, inclusive as envolvidas no movimento, veem a Igreja Católica, por exemplo, como uma instituição a que se atribui fé, se atribui realmente isso, atribui um aspecto religioso mesmo, ser fiel, porque a maioria dos índios que tão no movimento também são católicos, eu enxergo a Igreja Católica, por exemplo, no potencial político dela, no sentido de compreender a força que ela tem na sociedade. (...)

Cássio era sempre apontado para mim como uma liderança que estava se constituindo no *povo*. Mas, como vimos, ele possui uma experiência distinta da do restante das lideranças que, como os membros da família Santana-Celestino, por exemplo, são desde pequenos

inseridos numa formação e numa educação voltadas para as mobilizações de caráter étnico e para a valorização da *tradição indígena*. Isso lhe trouxe alguns desafios que se devem, em sua percepção, sobretudo, por não participar do Ouricuri; por ser jovem e; por se orientar a partir de sua vivência universitária, onde integrou alguns movimentos sociais. Em suas palavras:

(...) Pra mim liderança é uma pessoa que tem a capacidade de representar o grupo e de não só representar, mas também lutar pela garantia de direitos, de melhorias, direitos que venham beneficiar o povo, que sejam garantidos. Pessoas que tenham o mínimo de instrução política mesmo. (...) Eu sei que são vários aspectos que formam uma liderança, mas essas lideranças que não conseguem sequer acompanhar o processo de demarcação do território, que é tido como a pauta principal, eu questiono se de fato tem capacidade de ser liderança. Então como é que elas vão conseguir de fato representar o povo? E aí os desafios são muitos, enquanto liderança em formação ou liderança jovem. Em um contexto onde muitas vezes o étnico ganha um destaque especial, você não participar do Ouricuri, por exemplo, não participar desses espaços onde a etnicidade é afirmada, por exemplo, é um desafio grande. É um desafio também você lidar com as lideranças mais velhas, que já participaram de várias lutas, inclusive conquistaram direitos para o povo. Então vez ou outra você tem que lidar com esse ciúme de achar que você tá tentando ganhar espaço, tá tentando tomar aquele espaço que é dela.

Um grupo de jovens da Mata da Cafurna, em especial, em 2017, mobilizou-se para promover os “jogos indígenas” entre os Xukuru-Kariri. Algumas lideranças da Fazenda Canto, como Gecinaldo e Raquel, que estavam na reunião marcada para que fizessem tal proposta, transpareceram que se o objetivo fosse apenas a realização dos jogos, não contribuiriam com o evento. Porém, provocaram os jovens a executar um momento em que houvesse, simultaneamente às atividades desportivas uma formação política, unindo as duas coisas. Assim, naquele mesmo ano, foi realizado o II Encontro da Juventude Xukuru-Kariri (o primeiro ocorreu na Aldeia Coité, em 2015). Os jogos eram uma estratégia para atrair os jovens para a *luta* e envolver a juventude com a formação política. Foi constituída uma comissão para organizar o evento, composta por jovens de variadas aldeias que, ao final do evento, iria se tornar uma organização da juventude indígena de caráter durável desse grupo étnico: a Comissão de Jovens Xukuru-Kariri, que conta com o apoio de algumas lideranças a assessorá-la.

Esse é um dos “espaços de *parentes*” em que Cássio é, atualmente, protagonista. Ademais, ele comparece às atividades da APOINME e é constantemente convidado para realizar falas em universidades e escolas, em diversos municípios alagoanos, não apenas em Palmeira dos Índios. Sua *luta*, como destaca, enfatiza as questões territoriais, diferentemente de jovens como Ieru e Jailton. O seu “estilo de liderança” é bastante distinto dos apresentados anteriormente, assim como o “projeto étnico” que procura defender. Cássio representa uma

“nova versão” de liderança, oriunda de uma família cuja *tradição familiar* tem o *evangelho* como um de seus aspectos mais fundamentais. Porém, diferente dos próprios familiares *mais velhos*, como fazem também outros componentes dos Ricardo de sua geração (ver abaixo os comentários de Frank), Cássio apresenta e advoga um “projeto étnico” em que a dedicação à “política”, não à “religião”, constitui o principal fator:

– (...) Existem esses jovens que são mais envolvidos nesses processos de caráter religioso, caráter ritual, que inclusive lideram suas famílias em contextos rituais. No entanto, eu vejo que essa liderança ela se resume a esses momentos que são momentos considerados vitais e importantes pra esses grupos, pra essas famílias. Mas pessoas que não conseguem também se destacar no caráter político. E eu não quero dizer que tal caráter é mais importante que outro, tal aspecto é mais importante. Mas até pra garantir questões básicas pra essas pessoas, é necessário envolvimento na política. Então pra se garantir educação, pra se garantir a saúde, pra se garantir o direito à terra. Não é o ritual que vai garantir isso, por mais que eles acreditem que se fortaleçam no ritual. É necessária atuação política. (...)

– Então, assim, você não tem vida religiosa?

– Não.

– E ao mesmo tempo, pra você, isso nunca foi um problema pra participar da luta, do movimento indígena?

– Isso.

– Então o que é que te faz se reconhecer como Xukuru-Kariri? (...)

– Essa pergunta é difícil, é parecida com “o que é ser índio?” (risos). (...) Eu acho que existem várias narrativas, várias possibilidades. Pra mim, eu me reafirmo na luta política. (...) Eu acho que é isso. As pessoas, inclusive eu, se agarram nos aspectos que elas acham importantes para se reafirmarem (...).

3.5 Tradições familiares, luta e identidade étnica: variações, tensões e “projetos étnicos”

Nas nossas conversas em 2017, Gecinaldo lamentara porque o conjunto de lideranças com o qual se articulava estava tentando manter a centralidade do Ouricuri na Fazenda Canto, mas não obtinha sucesso. A multiplicidade de grupos rituais acabava, em seu entender, por fragmentar a vida ritual da aldeia, que deveria ser vivida de forma unificada por toda a *comunidade*. Apesar dessas dificuldades, era a isso que se dirigiam os esforços dessas lideranças. Como me explicou, elas procuravam investir no processo de mobilização política e ritual do *povo*, com foco nas novas gerações, especialmente através da Comissão de Jovens, visando enfatizar aquelas práticas que são compreendidas enquanto propriamente étnicas. Ieru, Jailton e Cássio eram alguns dos mais novos que faziam parte de tal processo, ambos integrantes dessa articulação da juventude Xukuru-Kariri.

Para Gecinaldo, Raquel e os demais membros da família Santana-Celestino, o Ouricuri figurava como um dos mais importantes sustentáculos da *comunidade*; a principal fonte de onde

retiravam seu sentimento de pertença étnica. Sem ele, como descreviam, a coletividade não seria um grupo indígena¹⁷¹. Essa era a razão porque as lideranças da Fazenda Canto demonstravam preocupação com o crescimento do pentecostalismo entre os Xukuru-Kariri, questionando o afastamento dos evangélicos dos “espaços de *parente*” do grupo.

Num desses espaços, em 2019, uma reunião da Comissão de Jovens ocorrida na *retomada* da Fazenda Salgada, compareceram, dentre outros, componentes dos Santana-Celestino, dos Aleixo e dos Ricardo. Da primeira família, havia pelo menos 10 pessoas¹⁷². Da segunda, somente Jailton e seu primo Juninho. Da terceira, também dois: Cássio e Esaú. Apesar do maior número de membros ser do primeiro grupo familiar, cabe notar que Ieru não pôde estar presente, pois, precisou permanecer na Mata da Cafurna em virtude das demandas rituais¹⁷³. Jailton e Juninho ficaram, no decorrer de toda a atividade, sentados em suas cadeiras, quase o tempo todo apenas ouvindo e observando os debates que se desenrolavam. Fato que se repetiu nos diversos momentos mobilizatórios que pude acompanhar na Fazenda Canto, exceto quando se tratava das “apresentações culturais” da escola, em que Juninho é professor de Educação Física, e um dos que “puxavam” os alunos, e quem mais estivesse ali, para dançar o Toré.

Cássio, de modo distinto, sentado com Gecinaldo e dois missionários do CIMI (Hélio e Daniela), numa mesa alocada de frente para os demais participantes, era uma das figuras que conduziam e que mais discursaram no evento de mobilização. Ao longo do trabalho de campo, era notório o intenso envolvimento desse jovem no que tocava à *luta* pela terra. Era a *luta* o que enfatizava, não considerando, conforme os seus posicionamentos, que “entrar” na *religião indígena* era algo indispensável ou que se ausentar dela comprometia sua “luta política”. Esse breve relato demonstra como, na prática, exprimem-se aqueles aspectos das trajetórias desses três rapazes; no que os seus diferentes “projetos étnicos” têm implicado.

Por outro lado, o argumento das lideranças sobre não ser possível abdicar da *religião*, gerava certo incômodo em Cícero Ricardo, que alegou a utilização do argumento para contestar a religiosidade dos indígenas *crentes*. Quando, por exemplo, visitei a casa de Seu Talvanes, nem precisei mencionar o pentecostalismo e as tensões que o acompanhavam na Fazenda Canto, pois, assumindo uma posição próxima àquela do irmão, o interlocutor logo expressou que sentia

¹⁷¹ Naquele mesmo ano, Raquel e Gecinaldo saíam do *ritual* da Fazenda Canto e passariam a participar apenas daquele liderado por Ieru.

¹⁷² Seu Antônio, Meire, Yrakanã e seu filho Silvano, Wami, sua esposa Dé e a filha Emily, Parará, Warakizã e Huetça (os três últimos são filhos do Cacique Cicinho).

¹⁷³ A quem antes de o encontro acabar se juntaria Wami, igualmente por causa dos compromissos ritualísticos (essa foi aquela reunião a que me referi acima, no tópico sobre a trajetória de Ieru).

certa hostilidade, advinda dos Xukuru-Kariri ligados à *tradição*, por ser evangélico. Em suas palavras, além da necessidade de se dedicar ao Ouricuri, tais *parentes* só aceitariam que alguém se afirmasse como *índio* se “viver de revolução” (isto é, envolver-se com as mobilizações políticas étnicas). Talvanes explicitou que não nega ser indígena, pois, a sua história e a sua “descendência” legitimam isso. Porém, complementou: “Eu sou um índio diferente”. O *evangelho*, para ele, tinha que estar sempre em primeiro lugar, mas não impedia que mantivesse sua identidade étnica. Ser *índio*, como postulava, não era participar da *luta* ou da *religião*; mas, ter “descendência”, “parentes” indígenas e os respeitar, possuir a experiência de vida que tem na aldeia.

Valdene, filha de Talvanes, acrescentaria que para as lideranças “o evangelho vem para destruir a cultura indígena”. O que, de certo modo, ela entendia. A objeção, em sua análise, derivava do fato de os Xukuru-Kariri serem muitas vezes descreditados pela ausência do estereótipo do “índio genérico”. E com o enfraquecimento da *cultura*, a negação do caráter etnicamente diferenciado do grupo poderia se acentuar. Ela convergia, de certa forma, com os jovens da família Santana-Celestino. Contudo, insistiu: “O evangelho está acima de qualquer coisa”.

O convívio com os Ricardo foi me permitindo acessar outra compreensão de como deve ser pautada a *luta*. Segundo Valdene, “no fundo”, eles não acham que o melhor caminho é investir nas *retomadas* de terra, justificando: “Nós somos pacíficos, queremos a coisa de forma legal”. Como seu pai emendou, Deus não gosta de “conflito”, e uma *retomada*, em sua percepção, não pode prescindir de contendas. Mas, prosseguiu dizendo que se todos os moradores da Fazenda Canto aderissem ao *evangelho*, talvez as coisas fossem até melhores. Com isso, a *comunidade* poderia até obter mais benefícios, pois, contaria com a colaboração e a aprovação de Deus.

Eles se opunham não apenas a “entrar” na *religião indígena*, mas também a uma concepção de *luta* amplamente compartilhada pelos indígenas ligados aos circuitos interétnicos e supraétnicos de mobilização política. Apresentavam não tanto um “projeto étnico”, mas um projeto para o grupo étnico: a conversão ao pentecostalismo.

Essa *tradição familiar* veio dar origem a um “projeto étnico” a partir das atualizações que recebeu dos mais jovens da família Ricardo, motivados pelas novas experiências agregadas a seus “estoques culturais”. Além de Cássio, que conhecemos de forma mais detida, é interessante discutir as apreciações de Frank, filho de Seu Chico Ricardo. Como já sinalizei, Frank está atualmente “afastado” das atividades da Assembleia de Deus, mas chegou a me

acompanhar num culto e continua compondo a “comunidade política local” formada pela sua e por outras famílias evangélicas.

O jovem também se mostrou um tanto incomodado com as “cobranças” que as lideranças faziam aos indígenas *crentes*. Inclusive, defendeu que muitos pentecostais participam da vida política do grupo e que alguns são indispensáveis para a Associação Indígena Xukuru-Kariri (ele é membro do Conselho Escolar da Fazenda Canto). Para Frank, é perfeitamente possível ser indígena e evangélico ao mesmo tempo. Semelhante ao que foi dito por seu tio Talvens, ele esclareceu que pensava dessa maneira porque se criou na referida aldeia e desde cedo aprendeu que era *índio*. A sua trajetória, como ressaltou, corroborava sua reivindicação identitária. Mas, ao contrário de seus familiares, Frank sugeriu a importância de participar das atividades políticas do grupo étnico, como muitos evangélicos fariam. Para ele, em resumo, ser indígena e ser evangélico não coisas excludentes e, para ser *índio*, tampouco é imprescindível participar do ritual, todavia, ele não descarta o envolvimento político.

Seu Chico Aleixo, em meio a tudo isso, apesar de não frequentar os cultos evangélicos e de praticar a *devoção*, sempre me dizia que assumia uma postura e uma relação amistosa com os *crentes* e outros associados a eles. Era muito próximo, por exemplo, de Seu Chico Ricardo, um amigo a quem visitamos juntos dada vez. Falava isso sem deixar de acrescentar que, não obstante, os Aleixo estão comprometidos com a *luta*, contribuem com ela e são adeptos do *ritual indígena*. As suas colocações e as de Jailton, ainda que eles não deixassem de se posicionar, vislumbravam, boa parte das vezes, uma perspectiva conciliatória e inclusiva; um “projeto étnico” em que a combinação de coisas distintas não parecia difícil de se operacionalizar. O que essas colocações marcavam era, antes de tudo, a importância do mútuo *respeito*, fundamental, em suas narrativas, para uma possível vida em comum.

Silvia Martins (1993, p. 96), reportando-se à Mata da Cafurna, chegou à conclusão de que havia ali “formas diferenciadas de ser índio Xukuru-Kariri”. Encaminhando-me para o final deste capítulo, estou inclinado a ampliar tal afirmação para demais aldeias do grupo, como a Fazenda Canto. Mais ainda, diria que há diferentes formas de ser Xukuru-Kariri entre os Xukuru-Kariri. Isso varia a depender de inúmeros fatores, dentre os quais se destacam, como procurei demonstrar, as famílias e as distintas *tradições familiares* que elas fazem existir. Mas, mesmo entre os grupos familiares, tais variações não cessam. Existem diferenças intergeracionais salutares que não cansam de dar dinamismo a essas unidades sociais; às *tradições familiares* e aos “projetos étnicos” que embasam. Ao “reconstruir a etnia” a partir dos grupos domésticos, percebe-se a coexistência contemporânea, nesse grupo indígena, não só das

identidades familiares e étnica, mas também de diversos “projetos étnicos”, bem representados pelas três famílias que apresentei e que vão sendo paulatinamente atualizados por suas novas gerações. A partir de seus específicos “estoques culturais familiares”, essas famílias defendem e vivenciam diferentes compreensões dos caminhos que foram, são e devem ser trilhados pelos Xukuru-Kariri.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“La historia”, como Claude Meillassoux escreveu, “no puede ser concebida como una sucesión de modos de producción distintos, exclusivos unos de otros” (1989, p. 10). Com esse entendimento, gostaria de iniciar estas considerações finais, ressaltando a íntima relação entre “economia doméstica” e formas de acumulação capitalista no processo de formação do agreste de Alagoas. Como foi possível constatar, pelo menos desde a criação do Aldeamento de Palmeira dos Índios, no final do século XVIII, que correspondeu à primeira “situação histórica” vivenciada pelos indígenas nessa região, observa-se uma superexploração da mão obra e das vidas indígenas presentes ali. O que se deu tanto no próprio espaço onde esse aldeamento foi instalado, quanto em outros locais que também contavam com outros empreendimentos provinciais.

Para justificar a fundação dos aldeamentos e, com isso, reduzir substantivamente as áreas ocupadas pelos indígenas, apropriando-se de seus vastos territórios e da sua força produtiva, a investida colonial argumentava que eles deveriam ser aldeados e tutelados por serem diferentes. No entanto, no final do século XIX, porque suposta e ironicamente eles haviam se tornado “trabalhadores rurais”, portanto “parecidos” com os demais componentes da população da Província das Alagoas, os indígenas deveriam mais uma vez ser expropriados de suas terras. Desta vez foram expulsos dos seus já reduzidos e circunscritos territórios, os aldeamentos, criados para eles pela política colonial. Foi isso o que culminou, como descrevi, na extinção do Aldeamento de Palmeira dos Índios em 1872. No entanto, somada aos efeitos da Lei de Terras de 1850, essa operação viabilizou a continuidade da superexploração do trabalho indígena e foi indispensável para o desenvolvimento do município de Palmeira dos Índios, que se expandiu sobre as terras daquele território.

As famílias indígenas, na ausência de terras e na impossibilidade de as comprar, passaram a estar inseridas no “sistema de morada”, continuando desempenhando um papel crucial enquanto força produtiva no agreste, embora raramente sejam lembradas como produtoras da história local. As experiências que vivenciaram a partir daí, nessa que se tornou a sua segunda “situação histórica”, passaram a ser similares e diversificadas, mas em todo caso marcadas pela procura por terra e trabalho, visando possibilitar a continuidade de seus componentes. Isso é bem expresso na categoria *trabalho alugado*, proferida por diversos interlocutores, inúmeras vezes. Muitas das esferas de suas vidas foram recolhidas ao âmbito doméstico e o que se mostra, com efeito, é um período em que a fronteira étnica não operou

como a principal referência organizativa para essas famílias. Isso seguiria até meados do século XX.

Todavia, isso não implicou a dissolução das unidades familiares. A organização e a identidade domésticas foram, a partir de então, os principais referenciais organizativos para essas famílias, possibilitando a construção do grupo étnico Xukuru-Kariri e a criação da Aldeia Fazenda Canto em 1952. A fundação dessa aldeia marcou a passagem para a terceira “situação histórica” que os referidos indígenas vivenciariam naquele lugar. Como vimos, a criação desse grupo está estreitamente associada à atuação do Serviço de Proteção aos Índios e à atuação dos próprios grupos familiares que habitavam o agreste alagoano. De fato, a construção desse grupo étnico decorreu do segundo “processo de territorialização”.

As famílias desempenharam um papel crucial ao longo do “processo de territorialização” e permanecem sendo os mais destacados princípios de organização social dessa coletividade étnica, mesmo agora, quando vivem numa quarta “situação histórica”. Tentei demonstrar isso a partir de dois contextos: a Aldeia Fazenda Canto e a Aldeia Mata da Cafurna, esta criada no final do século XX. Constituindo famílias extensas e grupos domésticos com vínculos econômicos livres, os grupos familiares Xukuru-Kariri atuam conjuntamente para se reproduzir do ponto de vista físico e para dar prosseguimento – não de maneira menor – às *tradições familiares* a que dão existência naquelas aldeias. A preocupação e as aplicações que executam visam beneficiar todos os seus membros, alimentá-los e lhes garantir terras, mas do mesmo modo, resguardar a integridade moral da família e as “variações na organização social da vida” que as especificam, como foi discutido nos capítulos 2 e 3.

Se considerarmos a interdependência entre indígenas e não indígenas, os primeiros ocupam, notoriamente, a posição de “outsiders” em relação aos segundos. Mas, olhando para os grupos familiares Xukuru-Kariri e para o seu relacionamento cotidiano, percebe-se, como procurei demonstrar, que eles constituem também entre si uma “figuração estabelecidos-outsiders”. As “imagens do nós” das famílias “estabelecidas” perpassam diversos aspectos. Dentre outros, destaquei a maior ou menor valorização da *cultura*, a maior ou menor contribuição para a *luta* e para a *história do povo*, ser ou não uma família fundadora de alguma aldeia ou uma das *primeiras* que chegaram nelas, bem como “parecer” mais ou menos *índio*. Ao que, como igualmente realcei, somam-se a capacidade de promover valores morais preconizados, com destaque para a *união*; bem como de tornar efetivos, mediante o controle social de seus membros, os comportamentos avaliados positivamente. Nisso tudo, como foi possível concluir, os *mais velhos* exercem um papel fundamental, sendo as mais importantes

lideranças morais e políticas das famílias, cuja autoridade extrapola o próprio teto. A essas figuras é atribuída, e elas mesmas se atribuem, grande parte da responsabilidade pela manutenção do *respeito*.

Os elementos que constituem essas “imagens do nós”, evocados de maneira sempre situacional, configuram hierarquias continuamente móveis e podem indicar, conforme os atores sociais aferem, o nível de *respeito* possuído por uma família. Tal respeitabilidade, fortemente buscada pelas unidades familiares, exige uma série de esforços e de estratégias que atravessam o trabalho, o investimento na educação e em outros aspectos formativos dos mais jovens e; expressa-se na própria capacidade de gerir o território, de ampliar e de manter as terras da família, bem como de dispor ou não de um *sítio*. Isso ocorre ainda que a *esperteza* e a *ambição*, caso orientem esse processo, possam levar a uma avaliação negativa do comportamento do ator social em questão com relação à gestão do território. Esse argumento ficou bem claro e foi sintetizado mediante a apresentação, no Capítulo 2, da trajetória de Nicácio e Iara, junto aos vários investimentos realizados por eles, nos quais se destacaram as viagens para outros estados do País em busca de trabalho. O que objetivavam, ainda que estivessem em São Paulo, distantes da aldeia e de seus familiares, era reunir recursos para retornar e conseguir viver um projeto de vida ali, na Aldeia Fazenda Canto, que incluía a ampliação da respeitabilidade do próprio grupo familiar.

Nessa direção, é interessante observar como as famílias e os atores sociais, a exemplo de Dona Marlene e Gecinaldo, mais aproximados dos circuitos de valorização dos itens étnicos, adicionam um componente moral-étnico aos seus processos de ocupação dos territórios, dotando-os, para si e para os outros, de mais legitimidade e retidão. Como esses dois interlocutores entendem, diferente dos fazendeiros, que deixam as terras sem vida, através do trabalho, os indígenas as fazem “prosperar”, tornando-as frutíferas, além produzirem diversos produtos nelas em quantidade suficiente para, assim, alimentarem a cidade. Eles também procuram, com isso, afastar-se da *preguiça*. Por um lado, a *preguiça* é um comportamento que pode afetar negativamente a reputação de um Xukuru-Kariri entre eles mesmos; por outro, essa ideia costuma ser utilizada pelos adversários desse grupo étnico, em Palmeira dos Índios, para desvalidar a sua *luta* pela terra, dizendo que os *índios* são “preguiçosos” e não gostam de trabalhar. A formulação daqueles interlocutores, assim, trata-se também de uma antítese formulada para os *brancos* que se posicionam contrários à plena demarcação do território Xukuru-Kariri. Nela, a identidade étnica torna-se a água que rega a terra e que a faz florescer.

Esse “quadro moral”, que as famílias procuram imputar aos seus membros, não é simplesmente reproduzido de modo acrítico e automático pelos indígenas. Muitas vezes, torna-se objeto de questionamentos e é desrespeitado por esses atores sociais. Ademais, apesar destes compartilharem diversas noções morais, tal “quadro” não seria bem compreendido se fosse definido, por exemplo, como um “sistema moral” ou uma “estrutura moral”. Vimos, a partir da apresentação das dissonantes formas de avaliar o casamento interétnico com *brancos*, que a “comunidade moral” constituída por essas unidades familiares é suscetível de receber diferentes delineamentos, de acordo com as trajetórias, preferências e defesas de cada uma delas, isto é, de suas *tradições familiares*. Talvez eu possa dizer que essas diferentes *tradições familiares* acarretam, também, diferentes “tradições de moralidade”, não no sentido de que cada grupo familiar adere a uma moralidade distinta, mas de que essas tradições alimentam específicas ordenações e hierarquizações dos valores morais, disponíveis e vivenciados, igualmente a como se dá com relação aos elementos do Cosmo.

O desaparecimento dos *mais velhos*, como os avós e os bisavós – essas figuras marcantes que se encarregam de gerenciar a respeitabilidade da família e que conseguem aglutinar e manter os componentes do grupo familiar articulados – além de colaborar para os processos de fissão e de autonomização das famílias, afetando a *união* de um grupo familiar, pode ocasionar impactos na dinâmica do território. Para a “dinâmica territorial”, os *conflitos de família* vêm a ser impulsionadores, capazes de levar à criação de novas aldeias. Há, portanto, uma íntima relação entre organização doméstica, “sociabilidade agonística” e “dinâmica territorial”.

Nesse sentido, é oportuno retomar as clássicas formulações de Georg Simmel (1983), quando ele considerou o conflito como uma forma de sociação e como uma força integradora. O conflito perpassou este trabalho inteiro: a) a constituição do grupo étnico, ocasionado pela interação e pela interdependência conflituosa entre indígenas e não indígenas; b) a formação das famílias, as quais disputam, separam-se e se reagregam de maneira continuada ao longo do tempo; c) a criação de novas aldeias, motivada, dentre outras razões, pelos processos de fissão familiares; d) a fundação de novos Ouricuris e a instituição de diversas lideranças assumindo a mesma função; e) as diferentes percepções da *luta* e os diferentes “projetos étnicos” defendidos pelas famílias, assentadas em suas específicas *tradições familiares*. Tal como propôs Mura (2013) com relação aos Pankararu, as famílias e as identidades familiares também permanecem a sobressaltar entre os Xukuru-Kariri. A organização segmentar que ganha corpo através das unidades familiares não foi diluída por efeito do “processo de territorialização” e da organização política centralizada que o órgão indigenista tentou impor aos indígenas.

Além de não ser um movimento de mão única, que se dá num vazio social ou é disruptivo, os resultados do “processo de territorialização” não são, tampouco, absorvidos uniformemente ou conduzidos da mesma maneira por todos os integrantes do grupo étnico Xukuru-Kariri. Ele não conduziu a uma homogeneização dos grupos indígenas entre si nem entre os membros de um específico grupo étnico, como vimos para o caso em análise. A desnaturalização da fronteira étnica permitiu visualizar que as famílias, apesar de compartilharem a mesma identidade étnica, apoiadas em seus “estoques culturais familiares”, dão vida a diferentes *tradições familiares*. Essas, por sua vez, ensejam diferentes “estilos de liderança”, com específicos “projetos étnicos”, que são projeções diversificadas dos caminhos que foram, são e devem ser trilhados pelos Xukuru-Kariri.

Isso ficou bastante claro no Capítulo 3, quando abordei as trajetórias de famílias tão diferentes, como os Santana-Celestino, uma família de lideranças fortemente engajada em investir na *tradição indígena*; os Aleixo, uma família de *devotos* e *curadores*, que vivencia os itens étnicos mais expressivos, mas também fomenta um circuito de práticas rituais que extrapola a fronteira étnica e o território étnico e; finalmente, os Ricardo, uma família de indígenas evangélicos que repensou a própria história e a própria identidade baseando-se no *evangelho* de Jesus Cristo. Contudo, apesar de tão diferentes, elas se aproximam num ponto: são, em todos os casos, as próprias famílias as unidades sociológicas fundamentais a orientar os percursos, os esforços e as preocupações dos componentes desses grupos familiares; são as famílias que, intergeracionalmente, legam repertórios experienciais para os seus membros; são as famílias que dão vida a três distintas *tradições familiares*, tradições essas que se encontram, também intergeracionalmente, em contínua reelaboração.

Um dos resultados de tais *tradições familiares* é a existência de “projetos étnicos” variados entre os Xukuru-Kariri. Esses “projetos étnicos” são vividos no presente pelos atores sociais, mas não deixam, por isso, de abarcar uma clara dimensão utópica a qual orienta o que estão buscando para os seus futuros possíveis. Apresentei esses “projetos étnicos”, mais detidamente, através das trajetórias de três jovens, cada um deles descendente de uma das três supracitadas famílias: Ieru (Santana-Celestino), Jailton (Aleixo) e Cássio (Ricardo). Suas trajetórias me pareceram bastante representativas do que esses “projetos” significam e como se expressam entre os Xukuru-Kariri. Contudo, é importante sublinhar que os “projetos étnicos” correspondem a investimentos e a experiências coletivas, são vividos por grupos familiares e resultam de esforços familiares. Como as distintas identidades familiares e as diferentes *tradições familiares*, esses “projetos étnicos” coexistem nessa coletividade indígena. As

tradições familiares levam à cooperação cotidiana, próxima e contínua entre os membros de um grupo familiar nas atividades econômicas, bem como nas práticas e nos conhecimentos de outras naturezas, como aqueles rituais. Assim, essas tradições contribuem largamente para a constituição, o fortalecimento e a continuidade de específicas identidades familiares e desses específicos “projetos étnicos”.

Chegando à finalização desta dissertação, quero ressaltar um último ponto, referente à pesquisa de Silvia Martins (1993). Essa autora foi, de certa forma, pioneira no tratamento dos conflitos entre as famílias Xukuru-Kariri, entendendo-os como constitutivos de um “faccionalismo” que teria lugar nesse grupo étnico. Com a escolha de pensar as tensões e as divergências políticas, religiosas e rituais entre os grupos domésticos focalizados a partir da noção de *tradição familiar*, em vez de “facções”, o que quis foi valorizar as próprias categorias e entendimentos indígenas, visando ressaltar a expressiva saliência que as famílias adquirem na organização social dessa coletividade. Em suma, ao longo destas páginas o que procurei foi ressaltar e valorizar a diversidade Xukuru-Kariri, demonstrando, ao mesmo tempo, o modo como, para a construção dessa diversidade, as famílias são fundamentais.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, 7(2): 7-33, 2001.
- ALMEIDA, Luiz Sávio de. **A formação histórica de Alagoas (I):** rotas de acumulação do açúcar. Maceió: Edufal/Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.
- _____. Índio, capital e terra: o aldeamento do Urucu. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; LIMA, Carlos da Silva; OLIVEIRA, Josival dos Santos (Orgs.). **Terra em Alagoas:** temas e problemas. Maceió: Edufal, 2013.
- _____. (Org.). **Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas.** Maceió: Edufal, 1999.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- _____. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- AMORIM, Adson Ney dos Santos. **Alagoanidade em questão:** notas para uma sociogênese da moderna tradição de narrativas e narrados da identidade alagoana. 2019. 105 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.
- AMORIM, Siloé Soares de. **Reintegración de la identidad del grupo étnico Xucurú-Kariri.** 1996. 171 f. Tese (Graduação em Antropologia) – Escuela Nacional de Antropología e Historia – México.
- AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs.). **No centro da etnia:** etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Vozes, 2017.
- AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs.). **No centro da etnia:** etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ANTUNES, Clóvis. **Índios de alagoas:** documentário. Maceió: Governo de Alagoas, 1984.
- _____. **Wakona-Kariri-Xucuru.** Aspectos sócioantropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: Imprensa Oficial, 1973.
- APPADURAI, Arjun. Putting hierarchy in its place. **Cultural Anthropology**, 3(1): 36-49, 1988.
- ARRUTI, José Maurício P. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, 8(15): 57-94, 1995.
- BAILEY, F. G. Gifts and poison. In: _____ (Org.). **Gifts and poison:** the politics of reputation. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

BARROS, Ivan. **Palmeira dos Índios**: terra e gente. Maceió: Academia Maceioense de Letras, 1969.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000a.

_____. **Balinese worlds**. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1993.

_____. **Cosmologies in the making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, Niterói, 2(19): 15-30, 2005.

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

_____. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000c.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). **Antropologia da etnicidade**. Para além de *Ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **O anjo da história**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

_____. Después de Lévi-Strauss. Por Una Antropología de Escala Humana. Una Conversación con Bertrand Richard. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

CARVALHO, Cícero Péricles de. **Formação histórica de Alagoas**. 3ª ed. Maceió: Edufal, 2015.

CHAVES, Julio César. “**Eu não queria que índio se tornasse peça de museu**”: polifonias dos Xukuru-Kariri sobre museus. 2014. 56 f. Artigo (Especialização em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Lutando: os diferentes usos da palavra *luta* entre trabalhadores rurais. In: _____. **Fazendo a luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. Produzindo moralidades: dilemas, polêmicas e narrativas em terras do “agronegócio”. In: WENERCK, A.; OLIVEIRA, L. R. C. de (Orgs.). **Pensando bem**: estudos de sociologia e antropologia da moral. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: _____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena na formação do Estado nacional brasileiro**: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848). 2015. 321 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense – Niterói.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESPÍNDOLA, Thomaz do Bom-Fim. **Geografia alagoana ou descrição física, política e histórica da Província das Alagoas**. Maceió: Edições Catavento, 2001 [1871].

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação formal para os índios**: as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos Postos Indígenas em Alagoas (1940-1967). 2016. 223 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco – Recife.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Formas de dominação e espaço social**: a modernização da agroindústria canaveira em Alagoas. São Paulo: Marco Zero, 1988.

LEITE DA SILVA, Amaro Hélio. Trabalho Indígena na Formação das Alagoas (Século XIX): os índios das matas nas falas e relatórios oficiais. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, 2011.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

MANDARINO, Giullianna Câmara. **A luta das leis**: o crescimento do protestantismo na aldeia Xucuru-Kariri. 2004. 47 f. TCC (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia...** índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. 1993. 175 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Pernambuco – Recife.

MARX, Karl. A assim chamada acumulação primitiva. In: _____. **O capital**: crítica da economia política (Livro Primeiro, Tomo II). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos**, 1(23): 171-209, 2001.

MEILLASSOUX, Claude. **Mujeres, graneros y capitales**. 9ª ed. Coyoacán: Siglo Veintiuno, 1989.

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

MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: ABA, 2019.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes**, Campina Grande, 33(1): 96-117, 2011.

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

OLIVEIRA, Italo Dennis de. **“Tem que ser do nosso jeito, não do jeito deles!”**: a educação escolar indígena entre os Xukuru-Kariri (AL). 2019. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Diga ao povo que avance!** movimento indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2013.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. Faccionalismo Xucuru-Kariri e a atuação da FUNAI. In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antonio do (Org.). **Política indigenista**: Leste e Nordeste brasileiros. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Fighting for lands and reframing the culture. **Vibrant**, 2(15): 1-21, 2018.

_____. Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna. In: _____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.

_____. Prefácio. In: _____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016a.

_____. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: _____. (Org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: _____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016b.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional (1977). In: WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas.** V. 1. São Paulo: UNESP, 2009.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriça.** 2013. 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. **Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna,** Palmeira dos Índios, 2018.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. **Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva,** Palmeira dos Índios, 2016.

RENAN, Ernest. O que é uma nação? **Plural,** São Paulo, 1(4): 154-175, 1997.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise.** Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RIBEIRO, João Alberto. Esboço histórico dos municípios. In: COSTA, Craveiro; CABRAL, Torquato (Orgs.). **Indicador geral do estado de Alagoas.** Maceió: Edufal/Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2016 [1902].

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Rogério Rodrigues dos; FERREIRA, Gilberto Geraldo. Lembranças de Antônio Selestino: Pajé Xucuru-Kariri. In: ALMEIDA, L. S. de; SILVA, A. H. L. da; FERREIRA, G. G. (Orgs.). **Índios de Alagoas: memória, educação, sociedade.** V. 12. Maceió: EDUFAL, 2011.

SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos.** Letra Livre: Lisboa, 2013.

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988.** Recife: UFPE, 2014.

SILVA, Isvânia Marques da. **Tilixi e Txiliá: um novo recontar.** Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2015.

SILVA, Wemerson Ferreira da. **“Essa terra é complicada!”**: território e etnicidade entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL). 2017. 162 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). **Georg Simmel**: sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **A Província dos trabalhadores tutelados**: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872). 2015. 186 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia – Salvador.

_____. **Aldeando os sentidos**: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. Maceió: EDUFAL, 2013.

_____. Terra e trabalho: indígenas na Província das Alagoas. In: MACIEL, Osvaldo (Org.). **Pesquisando (n)a província**: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX). Maceió: Q Gráfica, 2011.

TEIXEIRA, Luana. **Para além da “pedra e caco”**: o patrimônio arqueológico e as igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas. 2011. 85 f. Monografia (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Superintendência Estadual de Alagoas – Rio de Janeiro.

TONKIN, Elizabeth. Borderline questions: people and space in West Africa. In: DONNAN, H.; WILSON, T. N. (Orgs.). **Border approaches**: anthropological perspectives on frontiers. Boston: University Press of America, 1994.

TORRES, Luiz Barros. **Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. 4ª ed. Maceió: IGASA, 1984.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: _____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: UNB, 2012.

_____. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Max Weber**: sociologia. São Paulo: Ática, 1979.

WILK, Richard R. Households in process: agricultural change and domestic group transformation among the Kekchi Maya of Belize. In: NETTING, R. McC.; WILK, R. R.; ARNOULD, E. J. (Orgs.). **Households**: comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984.