

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CULTURAS E IDENTIDADES BRASILEIRAS

GIOVANI PAIVA

**“HÁ UM SERTÃO INDÍGENA QUIXELÔ A SER CONHECIDO E RECONHECIDO”:
Forças, embates e modos de (re)existir nos movimentos e coletivos Quixelô**

São Paulo

2024

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CULTURAS E IDENTIDADES BRASILEIRAS

**“HÁ UM SERTÃO INDÍGENA QUIXELÔ A SER CONHECIDO E RECONHECIDO”:
Forças, embates e modos de (re)existir nos movimentos e coletivos Quixelô**

Versão corrigida

GIOVANI PAIVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Culturas e Identidades Brasileiras do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Estudos Brasileiros

Orientador: Prof. Dr. Stelio Marras

São Paulo

2024

DADOS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Serviço de Biblioteca do
Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo

P149

Paiva, Giovani Frascaroli

“Há um sertão indígena Quixelô a ser conhecido e reconhecido”: forças, embates e modos de (re)existir nos movimentos e coletivos Quixelô / Giovani Frascaroli Paiva; Stelio Alessandro Marras, orientador -- São Paulo, 2024.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Brasileiros. Programa de Pós-Graduação em Culturas e Identidades Brasileiras. Área de concentração: Estudos Brasileiros. Linha de pesquisa: Brasil: tensões, rupturas e continuidades entre passado, presente e futuro.

Título em inglês: There is a Quixelô indigenous wilderness to be cognized and recognized: forces, conflicts and ways to (re)exist in Quixelô movements and collectives – São Paulo, SP.

Descritores: 1. Sertão indígena Quixelô 2. Retomadas indígenas 3. (re) existência indígena Quixelô 4. Sertanejos 5. História oral I. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Brasileiros. Programa de Pós-Graduação II. Marras, Stelio Alessandro, orient. III. Título.

IEB/SBD128/2024

CDD 22.ed. 305.8981

Bibliotecária responsável: Paola Santos - CRB-8/4034

AGRADECIMENTOS

Escrevo este agradecimento dia 24 de agosto de 2023, quando minha tia avó Menininha, 94 anos, fez sua passagem para o mundo invisível, em São Bernardo do Campo/SP. Nascida Severina Gomes da Silva, quando Sanharó ainda era Pesqueira, tia Menininha foi fonte de amor e aconchego para meu pai, minhas tias e tios - que viram sua mãe, Maria do Carmo da Silva, partir aos 54 anos.

Menininha guardou e nos transmitiu a história de nossa “raiz” - como ela mesmo dizia - e manteve a tradição da *viagem de volta* ao Sítio das Moças, após a migração para a Grande São Paulo. Graças à Menininha e aos meus primos queridos, em Sanharó, conheci a tia Quitéria Bezerra, 99 anos. Ela ainda vive no Sítio das Moças e compartilhou com mais detalhe a história de nossas antigas. Sou grato pela existência de vocês, aqui e sempre.

Sou grato ao meu avô materno Neomar Dias Frascaroli, hoje encantado, por cultivar em mim e seus netos a atenção e o respeito às tradições orais, à história e ao território de meus ancestrais maternos e paternos. Sou grato ao meu pai, Gilberto, e à minha mãe, Rosani, por esse amor e cuidado que alimenta e sustenta nossas comunidades.

Sou grato à parentada Quixelô que confiou comigo suas histórias, as alegrias e as dores de sermos quem somos. Vibro que este trabalho possa colaborar para o reconhecimento destas lindas e combativas (re)existências que presenciei nestes anos.

Sou grato aos troncos velhos de Ororubá, em nome do Pajé Zequinha e do Cacique Mandaru: guerreiros que, ao retomar o centro do território Xukuru, criam perspectiva de outro mundo para aqueles que atendem ao chamado da Natureza Sagrada. Sou grato a Dezinho Jorge e toda família Jorge, que me acolheu desde a minha primeira viagem à Serra do Ororubá. A benção à Adelson e Lurdinha, meu pai e minha mãe nas Matas Sagradas - e à toda nossa família na Jurema.

A benção mestre Alcides de Lima, a benção mestre Durval do Coco e meus camaradas do CEACA: “Maior é Deus, pequeno sou eu. O que eu tenho foi Deus quem me deu”!

*"Ele não vai ser enterrado,
ele não vai ser sepultado.
Ele vai ser plantado,
para que dele nasçam novos guerreiros"*

Zenilda Xukuru

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo investigar os modos de (re)existir nos movimentos e coletivos indígenas Quixelô, de modo a identificar conexões e emaranhados entre as existências de um *Sertão indígena Quixelô*, mediante escuta e transcrição das narrativas e experiências de pessoas presentes nestes coletivos e movimentos. A pesquisa descreve as existências que compõem estes movimentos e coletivos pressupondo que, mesmo partindo de experiências pessoais, estes movimentos são realizados na conexão com outros seres, em redes e agências coletivas, que sustentem a autodeterminação de suas indianidades. O trabalho averigua a hipótese de que as diferentes existências e forças agenciadas pelas narrativas colaboram para a percepção que cada interlocutor tem do significado de seu movimento – sentido que, por vezes, será possível entrever nas palavras (re)existência, resgate ou retomada. A investigação foi realizada por meio de uma abordagem histórica, utilizando como base as metodologias da história oral e as narrativas produzidas em colaboração com pessoas e coletividades localizadas e referenciadas por territórios do Sertão do Quixelô - ou Ribeira dos Quixelô - hoje situados nos municípios de Quixelô, Iguatu, Acopiara, região Centro-Sul do Ceará e composto também por pessoas e famílias migrantes. Junto aos interlocutores, se vislumbrou a possibilidade de contar histórias nas quais as existências Quixelô habitem tempos passados, presentes e futuros, em oposição às narrativas coloniais e atuais que afirmam seu extermínio.

Palavras-chave: Sertão indígena Quixelô; retomadas indígenas; (re)existência indígena Quixelô; sertanejos; História Oral

ABSTRACT

This research aims to investigate the ways of (re)exist in Quixelô indigenous movements and collectives, in order to identify connections and entanglements between the existences of a Quixelô indigenous hinterland, by listening to and transcribing the narratives and experiences of people present in these collectives and movements. The research describes the existences and forces that make up these movements and collectives on the assumption that, even though they start from personal experiences, these movements are carried out in connection with other beings, in networks and collective agencies that support the self-determination of their indianness. The work investigates the hypothesis that the different existences acted out by the narratives contribute to each interlocutor's perception of the meaning of their movement - a meaning that can sometimes be glimpsed in the words (re)existence, rescue or reclaim. The research was carried out using a historical approach, based on oral history methodologies and narratives produced in collaboration with people and collectivities located in and referenced by the territories of the Sertão do Quixelô - or Ribeira dos Quixelô - today located in the municipalities of Quixelô, Iguatu and Acopiara, in the central-southern region of Ceará, and made up of migrant people and families. Together with the interlocutors, we envisioned the possibility of telling stories in which Quixelô existences inhabit past, present and future times, as opposed to the narratives of the past, present and future.

Key words: Quixelô indigenous wilderness; indigenous reclaim; Quixelô indigenous (re)existence; sertanejos; Oral History

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Povos indígenas no Ceará	12
Figura 2 – A invasão do Nordeste com ênfase no Ceará	13
Figura 3 – Mestres Durval do Coco, Alcides de Lima e Eliane do Coco	33
Figura 4 – Rebarreamento da Casa de Culturas Indígenas	46
Figura 5 – O Planalto da Borborema e a cidade de Pesqueira	50
Figura 6 – Município de Sanharó e limites com município de Pesqueira	51
Figura 7 – Sítios de ocupação tradicional dos meus familiares no atual município de Sanharó ...	52
Figura 8 – Territórios de trânsito e aldeamento Xukuru na Paraíba	54
Figura 9 – Mapa de ocupação histórica do povo Xukuru do Ororubá	59
Figura 10 – Área urbana de Quixelô: no alto, a Igreja de Bom Jesus Piedoso dos Quixelô	75
Figura 11 – Salão principal do Casarão da Memória Viva Quixelô	89
Figura 12 – Fontes de Toá do Sítio Poço da Pedra	91
Figura 13 – Vista aérea da área urbana central de Iguatu e do Rio Jaguaribe	106
Figura 14 – Membros das delegações Kariri-Quixelô e Kixará-Tapuia na escola indígena Kariri e Tabajara, em Crateús	120

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
O CORPO DO PESQUISADOR	27
O CORPO DA PESQUISA: PRIMEIRA PARTE	70
O CORPO DA PESQUISA: SEGUNDA PARTE	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	152
BIBLIOGRAFIA	175

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investiga e descreve modos de (re)existir enquanto indígena das quais alguns ativistas lançam mão nos movimentos e coletivos indígenas Quixelô. Considera-se, portanto, a formação de conexões e emaranhados entre as existências, entidades ou seres deste território, conhecido na história colonial como Sertão do Quixelô ou Ribeira dos Quixelô - uma região de importante densidade demográfica no atual Centro-Sul Cearense. Estes movimentos de vir-a-ser, ou vir-a-renascer – como sugeriu meu orientador, Stelio Marras - são descritos por algumas das produções escritas de interlocutores Quixelô acadêmicos - pesquisadores ativistas na sociologia, na educação e gestão pública - como (re)existências indígenas Quixelô¹.

Estas formas de (re)existir estão conectadas e referenciadas, segundo Marleide Quixelô, através das resistências ancestrais. São estes movimentos - suas conexões, seus recursos, táticas e estratégias - e as forças das quais lançam mão ou com as quais se confrontam ativistas e coletivos Quixelô, que interessam à pesquisa. Descreveremos alguns movimentos realizados para sustentar e firmar a composição de uma indianidade Quixelô, em disputa com uma alteridade de monocultura nacionalista e moderna, que tenta se sobrepor e afirmar uma inexistência Quixelô a partir da mestiçagem e do pardismo.

São as conexões realizadas e descritas pelos interlocutores nos movimentos e coletivos indígenas que devem nos indicar os diferentes modos de (re)existir: configurações sempre tênues e dinâmicas que variam, conforme os interlocutores e as mudanças nos seus próprios movimentos e coletivos, o que se observará na dissertação por meio de uma mirada cronológica para a documentação produzida nestes quatro anos de pesquisa, junto a quatorze interlocutores.

¹ Sobre as (re)existências Quixelô e Kixelô, ver as contribuições de Marleide Quixelô e Adail Alves Macedo em: a) QUIXELÔ, M. “Façamos das nossas (r)existências indígenas cotidianas atuais as muitas resistências indígenas ancestrais”. In: MELLO, G. S. de e GERLIC, S. (orgs). Memórias do Movimento Indígena do Nordeste. Ilhéus - BA: Coleção Índios na visão dos índios, 2015, p. 26- 27 e b) MACEDO, A. A. *A cultura e a identidade indígena Kixelô*. Quixelô: Trabalho de Conclusão do Curso de Extensão de Gestores e Conselheiros para o Desenvolvimento do SNC nas Regiões do Sul e Centro-Sul do Ceará, UFCA, 2016.

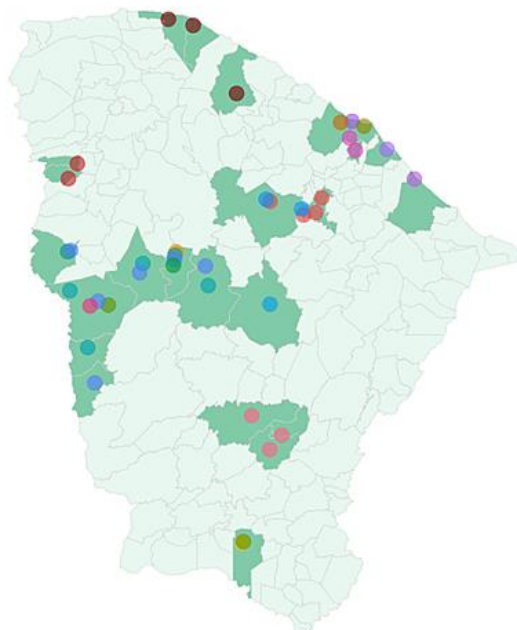
O Sertão do Quixelô está localizado na região Centro-Sul do Ceará, mais próximo, geográfica e historicamente, à região do Cariri cearense e à Chapada do Araripe – localizados no extremo sul do estado - do que do litoral cearense e da região metropolitana de Fortaleza. Hoje este território está na jurisdição de pelo menos quatro municípios: Iguatu (zonas rural e urbana), considerada a capital do Centro-Sul cearense, devido ao seu desenvolvimento econômico e densidade populacional de 96.495 habitantes; Acopiara (alguns sítios), que tem população de 51.160 pessoas; Orós com 21.389 habitantes; e Quixelô (zonas rural e urbana), que tem população de 15.000 pessoas². São nas zonas rurais e urbanas destes municípios que se distribuem pouco mais de duas dezenas de famílias que se autodeterminam indígenas - famílias nas quais um ou mais componentes se engajam em movimentos e coletivos de indianidade Quixelô.

FIGURA 1 – POVOS INDÍGENAS NO CEARÁ

Povos Indígenas no Ceará

■ Tremembé ■ Tapuya Kariri ■ Anacé ■ Kariri-Quixelô ■ Gavião ■ Cariri ■ Jenipapo Kanindé ■ Kalabaça ■ Karão
■ Kanindé ■ Kariri ■ Pitaguary ■ Potiguara ■ Tapeba ■ Tabajara ■ Tubiba Tapuya ■ Tupinambá ■ Quixará-Tapuia
■ Warao ■ Paiacu

🔍 Digite o município

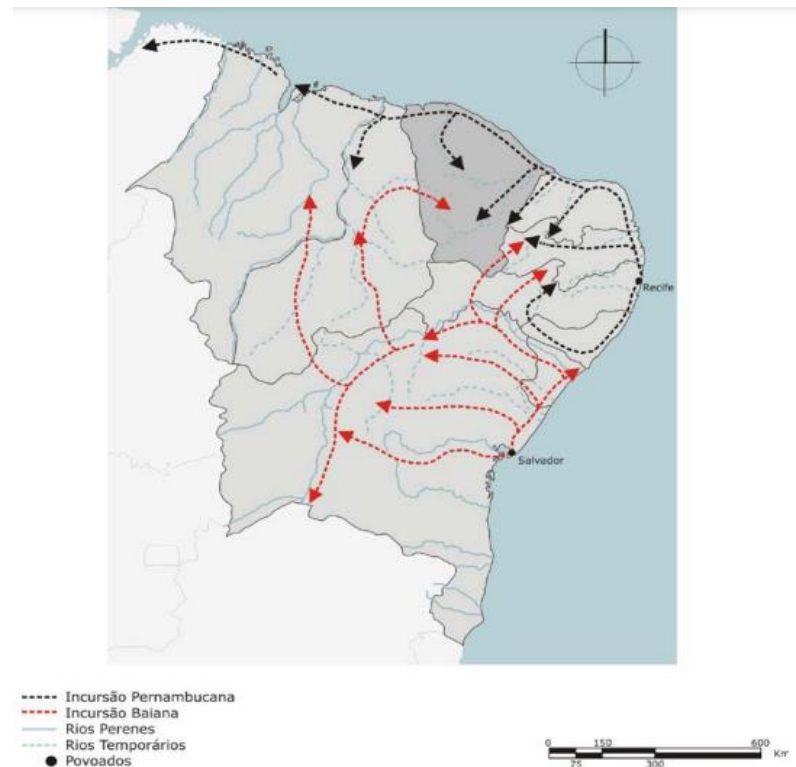


FONTE: MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS E GOVERNO DO CEARÁ, 2023

² População no último censo: IBGE, Censo Demográfico 2010.

De acordo com a historiografia confrontada nesta investigação, um dos fatores que contribuíram para a colonização destes territórios foi a ação dos terços de guerra bandeirante, que já combatiam quilombos e levantes indígenas nas capitanias vizinhas da Bahia, Pernambuco, Maranhão e Rio Grande do Norte, em episódios denominados como Guerra dos Bárbaros ou Levante Geral dos Tapuyas pelas crônicas coloniais e a historiografia contemporânea³. Além deste fluxo, houve uma importante corrente de migração que corresponde ao avanço das *guerras justas* e das *missões* pelo Rio Jaguaribe, subindo de sua foz no litoral, o Aracati. Ambos os caminhos trouxeram consigo conflitos, guerras e massacres, em meio aos quais se fizeram as negociações e os tratados de paz, aldeamentos católicos, currais e fazendas de gado, organizações e tecnologias que coexistiram nessa planície alagável com os ancestrais Quixelô e outros povos da região, caracterizada por suas fartas ribeiras e lagoas.

FIGURA 2 – A INVASÃO DO NORDESTE COM ÊNFASE NO CEARÁ



FONTE: JUCÁ NETO, Clovis Ramiro. Vilas, Povoados e Estradas do Ceará Colonial: os caminhos da ocupação territorial. ANAIS X Simpósio Nacional de Geografia Urbana. Florianópolis, 2007.

³ PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: EDUSP e Hucitec, 1998.

Segundo a Federação dos Povos Indígenas do Ceará (FEPOINCE), a província do Ceará foi o primeiro local do território nacional a decretar a extinção dos povos indígenas em sua jurisdição, no decreto promulgado pelo presidente da província, em 1863. Desde então, o Estado brasileiro e seus órgãos indigenistas não reconhecem a existência Quixelô entre seus registros. Eduardo Kiri-Guaçu, 28 anos, morador de Iguatu, foi a primeira liderança a apresentar uma demanda junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entre o fim de 2019 e o início de 2020, sinalizando a existência do povo Quixelô e solicitando políticas públicas para as comunidades que representava. Sob sua liderança, foi ocupado um território no município de Iguatu no ano de 2022, onde cerca de quinze famílias do povo viveram por seis meses, até que o movimento de retomada retrocedeu - marcando o fim do cacicado de Eduardo Kiri-Guaçu.

Este território - chamado aldeia Juremal e localizado às margens da lagoa Iguatu - passou a ser requerido como território de ocupação tradicional desse povo junto à FUNAI por meio de ofícios a partir de 2023. Trata-se de esforços reunidos pela atual liderança das comunidades, o cacique Arlânio Avaré, 28 anos, morador do distrito de Alencar, e uma antropóloga em formação do povo Quixelô, Thayrinny Barbosa, 24 anos, orientada por seu professor, Estevão Palitot, que é pesquisador com vasto trabalho de base junto às comunidades indígenas e com a etnografia das retomadas indígenas no nordeste brasileiro⁴.

O cacique Avaré tem, atualmente, a função de liderança reconhecida junto a alguns representantes e articuladores de comunidades locais na região central do município de Iguatu, no distrito de José de Alencar, nas zonas rurais do Sítio Trussu e do Sítio Retiro, bem como na região central do município de Quixelô e nas zonas rurais do Sítio Poço da Pedra, do Sítio Gaspar. Além disso, o trabalho do cacique como liderança é reconhecido por migrantes do Sertão do Quixelô no Estado de São Paulo, através de ativistas que se articulam nas reuniões online do coletivo e constroem mobilizações indígenas no Oeste Paulista.

⁴ Sobre a pesquisa de Palitot recomendo a leitura de sua monografia e da tese de doutorado, realizada em diálogo etnográfico com dois movimentos indígenas citados na dissertação: o movimento dos Xukuru do Ororubá e o movimento multiétnico na cidade Crateús: PALITOT, E. M. *Os artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús/Ceará*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFPB, 2010, além de *Tamain chamou nosso cacique: A morte do cacique Xikão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*. Monografia do curso de Ciências Sociais, UFPB, 2003.

A pesquisa aconteceu mediante a escuta das narrativas e experiências de interlocutores originários destes territórios, cuja ocupação tradicional Quixelô é afirmada através de memórias e narrativas dos mais velhos. Foram entrevistadas quatorze pessoas, entre as quais treze atuam como pesquisadoras, educadoras ou ativistas engajadas em movimentos coletivos indígenas Quixelô – além de dona Gertrudes, uma anciã que trabalhou em mutirões de desfavelização na Grande São Paulo e hoje está aposentada. Gertrudes e outras duas interlocutoras estão localizadas em centros urbanos e regiões do Estado de São Paulo – a primeira na Grande São Paulo e duas no Oeste Paulista. Outra interlocutora, Thayrinny, vive e estuda na UFPB da Baía da Traição, território Potiguara, na Paraíba. Dois interlocutores, Arivânio Alves e Edileusa Santiago, moram em Juazeiro do Norte e Paracuru no Ceará. Quatro interlocutores vivem no município de Quixelô e cinco no município de Iguatu. As entrevistas foram produzidas e analisadas como documentação oral, realizadas segundo metodologias historiográficas, especificamente da *história oral*.

A pretensão foi descrever as existências e forças que compõem estes movimentos e coletivos que, mesmo quando pessoais, são realizados a partir de agências coletivas, organizadas junto a estas pessoas e comunidades, para sustentar a composição e autodeterminação de suas indianidades. São composições feitas a partir do “chamado das gerações anteriores”, do “despertar do encanto”, do “resgate da cultura”, da “defesa da Mãe-Terra”, da “retomada do corpo” ou da “consciência”, conexões que podem agenciar seres Encantados, Santas e Santos, o culto à Jurema e à Natureza Sagrada, como também os laboratórios de pesquisa, as instituições científicas e a academia, as tradições orais, os hábitos e costumes dos antigos, as comunidades eclesiais de base e as pastorais organizadas pelas comunidades católicas e pela sociedade civil.

Ao tratar sobre os movimentos e coletivos indianidade Quixelô, a pesquisa tenta precisar os significados que as conexões realizadas adquirem para cada interlocutor. Para tal, em primeiro lugar, a pesquisa considera cada pessoa e os coletivos de pessoas e seres mobilizados por ela - e com ela - em seu movimento de (re)existir como Quixelô. Ou seja, o termo *movimentos* é empregado no plural, no intuito de evidenciar, primeiro, a multiplicidade e diversidade de sentidos mobilizados, sujeitos, seres e coletividades envolvidos na composição. Em segundo lugar, considera a transformação destas pessoas e coletivos cuja indianidade está em processo de elaboração. Os sentidos e significados que mais interessam à pesquisa estão associados, portanto, às forças de (re)existência que podemos entrever nos *movimentos de retomada*, embora nas

narrativas sejam descritos outros sentidos como os *movimentos de resgate*, cujos sentidos podem dialogar.

A palavra “retomada”, a princípio empregada em ações de retomada de territórios ancestrais associados à Terra e aos encantados, tem ganhado uma ampliação dos sentidos entre coletivos indígenas. Sobre a origem do termo entre movimentos indígenas, por exemplo, pode-se observar um sentido na narrativa do Cacique Babau no texto *Retomada*⁵, ao descrever o movimento entre os Tupinambá da Serra Padeiro:

Há na Mata Atlântica uma árvore de grande porte que dá no sul da Bahia, o vinhático. Uma árvore belíssima, com a qual fazíamos nossas canoas tradicionais, porque ela não apodrece. Mas a indústria naval descobriu a árvore e invadiu o território para roubar a madeira. Os fazendeiros começaram a destruir tudo, inclusive as roças de cacau, para vender a árvore. Tínhamos 60 riachos, que foram reduzidos para 25, porque a Mata Atlântica é um solo raso, uma mata novíssima plantada recentemente, há uns dois ou três mil anos. E quando você tira as árvores altas, sabe o que acontece? O sol bate diretamente no solo e o solo não aguenta. O solo seca e não morre só árvore grande, morrem também as pequenas, que sobreviviam debaixo das altas. Morre tudo. As chuvas começam a ficar raras, a não ocorrer nas épocas certas, nos impedindo de fazer o plantio.

E assim começamos também a morrer. Em 2004, tivemos 17 óbitos na aldeia da Serra do Padeiro, o que nos fez ir buscar em nossa cultura religiosa o motivo. Até nas mulheres grávidas, que não morriam de parto, as crianças morriam antes de nascer. Isso não é normal entre nós, Tupinambá. Os encantados diziam que tínhamos que defender a terra que nos defendia. E deparamos com um problema. A antropóloga que estava fazendo o estudo da terra tupinambá para a demarcação declarou para nós que, se fizéssemos a retomada, ela não faria mais o estudo.

Mas os Tupinambá não gostam de receber ordem. Dissemos para ela: “A partir de agora você pode ir embora porque a terra é de Tupinambá, não depende de você e nem de ninguém para demarcar!”. Somos nós que demarcamos a nossa terra. Somos nós que dizemos por onde ela passa e como ela vai valer. “Vai embora, que amanhã vai ter retomada. (BABAU, 2019)

Outros exemplos da ampliação destes sentidos podem ser verificados em ações em espaços universitários como o evento *Retomada Indígena*, protagonizada por indígenas do Programa

⁵ Para *retomada*, movimento dos povos indígenas brasileiros associado à terra, ver BABAU, Cacique. “Retomada”. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 13, página 98 - 105, 2019.

Pindorama na PUC-SP, como indica a dissertação de mestrado de Emerson de Oliveira Souza⁶. Na Universidade São Paulo, participei junto ao Movimento Levante Indígena na USP, de uma série de ações e trocas de saberes que intitulamos *Retomada Ancestral na Casa de Culturas Indígenas da USP*. Ainda é possível observar redes que se articulam regional e nacionalmente, como ponto de apoio para processos de autodeclaração indígena e consciência étnica que atuam, em muitos dos casos, por meio de um forte midiativismo na internet - como o grupo *Retomada Kariri*, com página no Instagram e grupo de WhatsApp.

Posto estes possíveis sentidos, a investigação iniciou a caracterização dos modos de (re)existir nos movimentos e coletivos Quixelô a partir da leitura de publicações acadêmicas, revistas e textos Quixelô: de Marleide Quixelô, professora de Sociologia da rede estadual de São Paulo e Pós-Graduada em Sociologia na UNESP e Adail Alves Macedo Kixelô, professor de Português da rede estadual do Ceará e ex-Secretário da Cultura do Município de Quixelô. A escolha se relaciona com o fato destes textos terem sido o canal de contato inicial do pesquisador com alguns dos problemas relevantes para pessoas e coletivos autodeclarados Quixelô. Este material adquiriu mais relevância no início da pandemia do covid-19, quando trabalhos de campo e a etnografia se tornaram práticas desaconselháveis, segundo diretrizes da OMS e das organizações do movimento indígena nacional⁷.

Na escrita de Marleide Quixelô, foi possível observar pela primeira vez o problema das (re)existências Quixelô. No artigo para a revista *Movimentação* da Universidade Federal de Grande Dourados, Marleide Quixelô realiza breve descrição sobre “a presença indígena Quixelô ancestral e as mais diversificadas formas de *negação* das (re)existências de ascendentes do nosso povo nas contemporaneidades” e aponta, realizando um pequeno registro histórico, como “diferentes instâncias sociais contribuíram para negar de forma estrutural, sistêmica e institucional

⁶ SOUZA, E. *Povos indígenas na Metrópole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2021.

⁷ Sobre a política indígena e indigenista na pandemia da covid-19 ver ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. *Maracá - Emergência indígena: plano de enfrentamento da covid-19 no Brasil*. Brasil, 2020. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>. Acesso em 10 de novembro de 2020.

as (r)existências não só do povo Quixelô, mas também de diversos outros povos indígenas originários do Ceará e do Brasil”⁸.

Adail Alves Macedo Kixelô dialoga com questões semelhantes, em pesquisa realizada como articulador cultural e gestor público. Em seu trabalho de conclusão no Curso de Extensão de Gestores e Conselheiros para o Desenvolvimento do Sistema Nacional de Cultura nas Regiões do Sul e Centro-Sul do Ceará, intitulado *A cultura e a identidade indígena Kixelô*, o educador demonstra sua preocupação com:

o despertar de um sentimento de ressignificação da Cultura e da Identidade indígena Kixelô, como estratégia de desenvolvimento do Território Quixelô e que se contraponha ao danoso processo de apagamento da memória, de negação das nossas mais significativas origens indígenas, o que ainda hoje nos impõe seqüelas históricas, econômicas, sociais, culturais e principalmente políticas, cobra de cada quixeloense uma tomada de consciência e o comprometimento para a valorização daquilo que somos: Quixelô! (MACEDO, 2016)

Em outro texto, na página online da Prefeitura do Município de Quixelô - localizado nas margens do rio Jaguaribe, que percorre o Ceará de sul a norte - identifica-se o seguinte trecho, em matéria intitulada *Conheça a história do nosso Quixelô*⁹:

A presença atual dos descendentes dos Quixelô, alguns com viva memória sobre seus avós e antepassados indígenas questionam o discurso colonialista sobre o “extermínio” dos Quixelô, no passado, e sua “inexistência” na atualidade. Vejamos o relato de Pe. Couto que mostra a vitalidade da tradição Quixelô em 1958. Ele não era Quixelô, mas teve contato direto com essa população, a qual se refere como “aquela mesma gente” de “mesma feição”, que mantêm “Aquele modus vivendi primitivo, recebido de seus maiores, qual uma tradição sagrada, não se altera. Donde, quem quer se abalance a contrariá-los em seus seculares hábitos e costumes, verá, de frente, insatisfeita, uma população, que se julga ferida em seus bens etnológicos, herdados.” (COUTO, 1960: 26). Há um Sertão indígena Quixelô a ser conhecido e reconhecido. (QUIXELÔ, WIKIPEDIA)

A matéria, assinada por Cavalcante, contém um texto cuja autoria foi reconhecida pela pesquisadora e psicóloga Edileusa Nascimento e encontra-se na Internet, de maneira anônima, na

⁸ QUIXELÔ, M. “Povo Quixelô: Resistir para existir, existir para resistir”, in: *MovimentAção*, Dourados, v. 4, no. 6, p. 105-124, 2017.

⁹ CAVALCANTE, Ana Paula. *Conheça a história do nosso Quixelô*. Site da Prefeitura do Município de Quixelô. <https://www.quixelo.ce.gov.br/conheca-historia-do-nosso-quixelo/>. Acesso em 25 de Janeiro de 2021.

página do Município de Quixelô na Wikipédia¹⁰. Trata-se de uma breve reflexão feita por Edileusa, nascida e criada no Sertão do Quixelô¹¹, a partir da leitura de Padre Couto - intelectual eclesiástico atuante na região, que se dedicou a escrever sobre a história contemporânea de Iguatu e, de modo geral, sobre a história colonial da antiga Ribeira dos Quixelô. Padre Couto narra a história do território a partir dos conflitos e acordos que deram origem aos dois aldeamentos ali criados pelo avanço das missões católicas, em paralelo aos episódios da Guerra dos Bárbaros¹².

O primeiro aldeamento, consagrado à Nossa Senhora Sant'Anna dos Quixelô deu origem ao atual centro de Iguatu e o segundo, consagrado ao Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, deu origem ao atual centro de Quixelô. Em *Monografias*, Pe. Couto traz observações, desde Iguatu, uma cidade progressista, a principal do Centro-Sul cearense, sobre um “modus vivendi primitivo” que caracterizaria os habitantes de Quixelô, na época da publicação (1963), um distrito do município de Iguatu. Padre Couto tratava os habitantes do Distrito como gente vinculada secularmente a “bens etnológicos herdados” como a uma “tradição sagrada”¹³.

Edileusa Santiago sustenta, apoiando-se em Padre Couto, que descendentes - como ela - constroem outras narrativas a partir da viva memória dos avós e antepassados e as colocam em oposição ao esforço do discurso colonialista em afirmar uma “inexistência Quixelô” na atualidade, ou mesmo determinar um extermínio ou assimilação realizada no passado. Por fim, a pesquisadora afirma que *há um Sertão indígena Quixelô a ser conhecido e reconhecido*.

Conhecer e reconhecer um *Sertão indígena Quixelô*, passando pelos modos de existir e (re)existir dos Quixelô que o habitam, demonstrou-se uma rota possível e fértil, que dialogava com as aspirações de outros interlocutores que se movimentam e se associam politicamente pela autodeterminação do povo. Vislumbrou-se que narrar estas existências em passados, presentes e,

¹⁰ QUIXELÔ. In: WIKIPÉDIA, *A Enciclopédia Livre*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Quixel%C3%B4>. Acesso em 02 de fevereiro de 2023.

¹¹ Sobre a história de Edileusa com a pesquisa e o ativismo indígena e indigenista ver os Agradecimentos de seu trabalho em: NASCIMENTO, Edileusa Santiago do. *Identidade e memória de habitantes de Fortaleza-CE originários da comunidade Tremembé de Almofala-CE: ramos de raízes indígenas em trânsito na cidade*. 2009. 329 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

¹² Sobre os acordos e aldeamentos realizados sob o signo das *guerras justas*, durante a Guerra dos Bárbaros ou Levante Geral dos Tapuyas, ver a) GALINDO, Marcos. *Governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias: (1651-1798)*. São Paulo: Hucitec, 2017 e b) POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

¹³ COUTO, Mons. Francisco de Assis. *Monografias*. Editora A. Batista Fontenele, Fortaleza/Ceará, 1999.

mesmo, futuros, era uma questão que poderia orientar uma descrição realizada em diálogo com os coletivos e pessoas vinculadas a este território, identificando as existências e (re)existências acionadas por cada interlocutor na afirmação de suas indianidades.

Foi após a leitura da bibliografia produzida pelos próprios Quixelô, bem como das primeiras cinco entrevistas¹⁴, que a pesquisa passou trabalhar com uma hipótese, na qual as agências, das diferentes existências e seres que compõe e animam o processo de (re)existência de indianidades Quixelô, colaboram para a percepção que cada pessoa interlocutora tem do significado de seus movimentos de retomada, resgate, da sua (re)existência Quixelô. Na análise dos dados produzidos, o trabalho tentou verificar se este caminho pode nos indicar: o que é a retomada para nossos interlocutores? Como retomar? Quais alianças são construídas neste movimento de retomada?

Ou seja, os modos de (re)existir Quixelô - as conexões entre existências e forças acionadas pelos interlocutores para afirmação destas indianidades - devem colaborar para entender também, por outro lado, a ampliação de sentidos para a palavra retomada, as diferenciações e multiplicidades entre os movimentos de retomada ou resgate de cada interlocutor destas coletividades Quixelô. Esta descrição pode fornecer elementos para que outras investigações contemplem a multiplicidade e a diferença entre os movimentos de retomada e resgate Quixelô e os movimentos de retomada dos demais coletivos indígenas no nordeste brasileiro.

O que já havia sido indicado pela análise de outros indígenas pesquisadores, como Ayrá Tupinambá e Casé Angatu, ao pensar e escrever a partir das retomadas Tupinambá é que, independente dos possíveis significados e modos de existir nas retomadas, estes processos se conectam a “um intenso contexto de indianização e fortalecimento da indianidade de algumas populações originárias”¹⁵:

¹⁴ Em ordem cronológica, com dona Gertrudes, uma anciã, mãe de Marleide, migrante nordestina nos anos 60 e aposentada, com Marleide Quixelô, professora e pesquisadora já citada, com Eduardo Kiri-Guaçu, jovem indígena, ex-cacique do povo, com Adail Alves Macedo, educador e gestor escolar já citado e com Arivânio Alves, artista plástico e articulador cultural da cidade de Quixelô, que atualmente reside no Juazeiro do Norte.

¹⁵ AYRA TUPINAMBÁ, Vanessa Rodrigues dos Santos; ANGATU, Casé (Carlos José F. Santos). Tupinambá de Olivença (Ilhéus/BA): Protagonismo e (Re)Existência. In: PONDE, Biblioteca Virtual Consuelo. Dossiê Indígena. Disponível em: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/category/dossie-indigena/>. Acesso em: 20 de janeiro de 2023.

Uma demonstração neste sentido são alguns Povos, por vezes considerados como extintos (re)existirem e se apresentarem como tais, lutando pelo ancestral direito à terra. São muitos os exemplos neste sentido como: o Povo Tupinambá, Povo Mura, Povo Guató, entre outros, cujo desaparecimento foi apresentado, por alguns autores, ainda entre os séculos XVI – XVII (AYRA TUPINAMBÁ E ANGATU).

Ou seja, embora haja diferenças e multiplicidades, este “intenso contexto de indianização e fortalecimento da indianidade” coloca o imperativo de trabalhar com as múltiplas existências, forças e temporalidades presentes nestes coletivos para compor sua autodeclaração e autodeterminação, sem homogeneizar estas conexões e seus processos. Neste sentido, esta pesquisa procurou “levar a sério” os processos de (re)existência indígena e os coletivos formados por nossos interlocutores com seres, entidades além das humanas, nestes movimentos de indianidade¹⁶. Esta investigação teve o intuito de seguir estes indícios e contar histórias com os coletivos e movimentos em composição, a partir da história oral produzida junto a cada interlocutor, realizando uma investigação mais detalhada acerca dos diferentes modos de existir e (re)existir como Quixelô.

Enquanto alguns interlocutores - como Marleide Quixelô e Adail Macedo - vão posicionar a Igreja Católica, na figura do aldeamento de Bom Jesus do Quixelô e do aldeamento de Nossa Senhora Sant’Ana entre os agentes da colonização, junto às fazendas e currais de gado dispostas nas Ribeiras dos Quixelô, simultaneamente, outros interlocutores devem demonstrar como as entidades e pessoas associadas à Igreja foram e são importantes agentes, não apenas dos movimentos Quixelô, mas da própria construção do movimento indígena no Estado do Ceará - o que nos demonstra Edileusa Nascimento, em sua entrevista.

Por fim, parece interessante permanecer com a afirmação de Edileusa Nascimento em forma de questão para instigar reflexões sobre a história podemos contar: se existe um *Sertão*

¹⁶ Sobre autodeterminação de corpos, povos e territórios indígenas através dos movimentos de autodeclaração e reelaboração da indianidade ver: (CASÉ ANGATU) Carlos José F. Santos. Tupixuara Moingobé Ñerana: *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, n. 231, p. 13-24, 1 nov. 2021. Aqui, Casé estabelece reflexões sobre sua própria *retomada de indianidade* em meio às suas vivências nos movimentos e territórios indígenas, com povos que também realizavam esse processo: “Uma retomada da indianidade repleta de subjetivações entendidas aqui em seus contextos históricos e psicossocioculturais que são dinâmicos, contraditórios, coletivos, individuais e, no caso indígena, relativos às cosmologias originárias. Ou seja, a reocupação da indianidade como subjetivação construída e recuperada.”

indígena Quixelô a ser conhecido e reconhecido, como ele existe? Como as agências que compõem os movimentos e coletivos em retomada habitam este território? Podemos considerá-las como (re)existências de um Sertão indígena Quixelô?

A história oral e a produção dos dados

O trabalho foi realizado por meio de uma abordagem histórica, tendo como base as metodologias da *história oral*, produzidas em colaboração com pessoas e coletividades localizadas e referenciadas por territórios no Sertão e na Ribeira dos Quixelô - hoje parte da jurisdição dos municípios de Quixelô, Iguatu e Acopiara, região Centro-Sul do Ceará - mas composto também por pessoas e famílias migrantes, algumas delas em centros urbanos brasileiros, como a Grande São Paulo, o Oeste Paulista e algumas regiões litorâneas do Nordeste Brasileiro. Isto se deu tendo em conta que, segundo Portelli¹⁷:

Quando falamos de história oral (...) Mais do que uma ferramenta adicional, por vezes secundária, na panóplia do historiador, as fontes orais são utilizadas como o eixo de um outro tipo de trabalho histórico, no qual questões ligadas à memória, narrativa, subjetividade e diálogo moldam a própria agenda do historiador. Quando é este o caso, o uso crítico das fontes orais requer abordagens e procedimentos específicos. (PORTELLI, 2016)

Posto isto, buscou-se junto aos interlocutores a possibilidade de contar histórias nas quais as existências Quixelô habitem tempos passados, presentes e futuros. A pesquisa usou a escrita como um lugar de experiência para o pesquisador, possibilitando transitar entre tecnologias familiares para o estudo da história oral e para a manutenção das tradições orais, à luz dos procedimentos propostos pela historiografia. Desse modo, considerou-se a diferença fundamental entre o conceito de tradição oral e as próprias fontes orais, que, segundo Portelli, “são narrativas individuais, informais, dialógicas, criadas no encontro entre historiador e narrador”¹⁸. Ou seja:

Ao contrário da maioria dos documentos históricos, as fontes orais não são encontradas, mas co-criadas pelo historiador. Elas não existiriam sob a forma que

¹⁷ PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

¹⁸ Idem

existem sem a presença, o estímulo e o papel ativo do historiador na entrevista feita em campo. (PORTELLI, 2016)

A experiência consistiu em criar reflexões a partir de um conjunto de diferentes narrativas produzidas, fruto da transcrição das entrevistas gravadas com estes interlocutores, pesquisadores, educadores e ativistas autodeclarados Quixelô. Produzir dados e conhecimentos, privilegiando e mantendo o caminho escolhido pelos diálogos e interlocuções em cada um dos encontros com colaboradores, faz parte das contribuições metodológicas da história oral para a pesquisa.

Estas metodologias foram escolhidas a partir de diálogos estabelecidos com Márcia Mura e Letycia Rendy Yobá, que compõem um grupo de História Oral Indígena no Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO), coordenado por Sebe Meihy. São duas importantes referências para esta artesanaria documental: a tese de doutorado em História Social (FFLCH/USP) de Márcia Mura, uma antologia de narrativas elaboradas em diálogo com seus parentes, interlocutores do povo Mura e de outros povos, a partir das quais elabora *Tecendo tradições indígenas*¹⁹, e os grupos de estudo e trabalho com Letycia Rendy Yobá, mestranda em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades (DIVERSITAS/USP). Cito Sebe Meihy e Ribeiro²⁰:

No caso de entrevistas de história oral temática, dado o caráter mais objetivo, as entrevistas podem ser fechadas, até mesmo contemplando roteiros ou questionários, desde que respeitem o fluxo narrativo e não reduzam ou interrompam a fala do colaborador. Dado seu caráter recortado em função de um tema, assunto ou evento, cabe objetividade que responda às demandas motivadoras do encontro. (MEIHY, RIBEIRO, 2011)

Os encontros com os interlocutores previam compartilhar, mesmo que brevemente, algumas linhas gerais de uma pesquisa de iniciação científica, realizada a partir de diálogos entre *A história do Boi Misterioso*, folheto de cordel escrito por Leandro Gomes de Barros, e a história das presenças e conexões indígenas e afro-brasileiras entre o Sertão do Quixelô e o Planalto da

¹⁹ MACIEL (MURA), Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. São Paulo: Dissertação de Doutorado, Programa de pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2016.

²⁰ MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzano L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

Borborema²¹ - uma investigação povoada de agências e entidades que conduzem a pesquisa de mestrado ao Sertão do Quixelô e aos movimentos e coletivos Quixelô.

A divulgação prévia dos resultados desta pesquisa de iniciação científica ocorreu, na maior parte dos encontros, antes do início das gravações, compondo o que pode ser denominado *pré-entrevista*²². Entretanto, na gravação com dona Gertrudes, a história assumiu papel mais relevante, devido ao interesse da narradora, anciã, pelas histórias de trancoso e os versinhos. A vocalização do cordel, realizada pelo pesquisador durante alguns momentos do diálogo, tornou-se estímulo muito relevante na composição de sua narrativa - o que o corpo do texto tenta preservar na transcrição, ao manter trechos do cordel.

Para que este seja um processo fidedigno e colaborativo, a última etapa da história oral prevê a validação dos interlocutores, através da devolução do material produzido:

Um dos mais complexos e importantes recursos oferecidos pela história oral é a validação. Essa é uma etapa de finalização de todo o processo de interação com o colaborador. Nela confere-se o texto produzido por meio do diálogo, desde o primeiro contato, verifica-se e corrige-se possíveis erros e enganos, legitima-se esse trabalho de interação de forma não hierarquizada e valida-se a possibilidade de produção de conhecimento a partir do documento gerado. (MEIHY, RIBEIRO, 2011)

A pesquisa foi elaborada em diálogo com pessoas que pertencem a coletividades que estão em construção - tanto pelo fato de não serem reconhecidas ainda pelo Estado brasileiro, quanto pelo fato de estes coletivos estarem em pleno processo de criação e consolidação de seus referenciais de indianidade Quixelô e pertencimento étnico, durante o intervalo de quatro anos nos quais realizei a pesquisa.

Este fato gera impactos no pesquisador, um indígena em seu movimento de retomada, quanto nas pessoas e coletivos colaboradores em seus movimentos de retomada, resgate ou

²¹ PAIVA, G. *Os encantados do Sertão: dinâmicas e representações indígenas e afro-brasileiras no cordel de Leandro Gomes de Barros* foi o nome do projeto de pesquisa levado à cabo no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, sem bolsa, entre fevereiro de 2018 e fevereiro de 2019.

²² MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzano L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

(re)existência. Em uma breve reflexão feita a partir de descrição autoetnográfica - que Portelli realiza acerca do fazer em história oral – o historiador adverte:

A maneira como entrei nessas casas definiu o jeito como saí delas. Eu sinto que se uma pessoa não sai de uma entrevista modificada, ela está perdendo tempo. As mudanças podem ser imperceptíveis, mas vão se somando ao longo dos anos, e nos fazer o que somos enquanto indivíduos, não apenas enquanto estudiosos ou ativistas. (PORTELLI, 2016)

Com auxílio da autoetnografia é possível realizar reflexões e descrições que elaborem sobre o afeto que a experiência do encontro - neste caso nos trabalhos de campo em movimentos indígenas - realiza em nossos corpos e trajetórias. Este mecanismo é importante para esta pesquisa considerando o próprio movimento de retomada do corpo indígena do pesquisador, brevemente descrito adiante.

O corpo do pesquisador narra a passagem deste corpo, da condição de pardo – condição heteroidentificada pela sociedade que compõem este Estado nacional - para condição de caboclo ou índio - como se reconhece alguma parte de meus familiares - ou mesmo indígena - como me autodeclaro hoje. Esta passagem coincide com o início das pesquisas com *A história do Boi Misterioso* até o momento presente. Autodeclarar-se indígena, hoje, é uma afirmação construída junto aos movimentos e organizações de base que estão na linha de frente das relações destas comunidades com os Estados nacionais - como é o caso da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), responsável pela organização do ATL, o maior movimento de Assembleia indígena do Brasil.

O CORPO DO PESQUISADOR

História, cultura popular e folhetos de cordel

No segundo semestre de 2014, quando cursava o segundo ano da graduação em História na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, travei contato com o estudo das relações entre *História, cultura popular e folhetos de cordel no Brasil*, através de disciplina homônima ministrada pelo prof. Paulo Teixeira Iumatti, no Instituto de Estudos Brasileiros da USP. A perspectiva que orienta o trabalho de Iumatti e a ementa do curso, organizadas no artigo *História e folhetos de cordel no Brasil: caminhos para a continuidade de um diálogo interdisciplinar*, traz uma breve revisão bibliográfica das produções folcloristas, eruditas e acadêmicas em diálogo com os folhetos de cordel. Por fim, junto ao diagnóstico de que os folhetos foram pouco aproveitados como fontes na escrita da historiografia brasileira, Iumatti indica alguns caminhos para o trabalho de futuros historiadores, bem como para as pesquisas e pesquisadores interdisciplinares²³.

A história do Boi Misterioso, escrita por Leandro Gomes de Barros - poeta e astrólogo paraibano que se tornou o primeiro cordelista a sustentar-se com produção e comércio de suas poesias - foi a principal fonte de análises e diálogos para o trabalho de conclusão desta disciplina. Foi esta narrativa que me apresentou o Sertão do Quixelô e será relevante que algumas reflexões metodológicas levem em conta os diferentes caminhos que *A história do Boi Misterioso* abriu para o pesquisador, desde então, não apenas um percurso de pesquisa científica acadêmica, mas também um movimento de retomada do corpo do pesquisador como território de aprendizado de outra ciência, como é denominado no *culto indígena à Jurema Sagrada* o conhecimento relacionado ao *encanto da Natureza Sagrada*. Um movimento que compõem o processo de reconhecimento pessoal e coletivo de sua família paterna como descendente de troncos velhos do povo Xukuru, no agreste pernambucano.

²³ IUMATTI, P. T. “História e folhetos de cordel: caminhos para a continuidade de um diálogo interdisciplinar.” *Écritural. Écritures d’Amérique Latine* 6 (2012): 3–32. ISSN n° 2102-5797. Disponível em: https://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL6/ESCRITURAL_6_SITIO/PAGES/Iumatti2.html. Acesso em: 28 de fevereiro de 2021.

Note-se, desde já, que será possível perceber confluências entre os movimentos de pessoas e corpos nos coletivos Quixelô, com os quais a pesquisa se propõe a dialogar para investigar e contar histórias, e os movimentos de retomada indígena do corpo do pesquisador. O exercício pretende que o leitor perceba alguns afetos provocados no corpo que investiga e compõe a escrita, à medida que o pesquisador relata uma possível maneira de contar a história que descreve sua passagem da condição de pessoa heteroidentificada como parda para a condição de pessoa autodeclarada indígena.

Esta passagem do corpo do pesquisador envolve a atenção à palavra e as narrativas dos mais velhos, a vivência de tradições orais e corporais indígenas, a construção de relações de parentesco com o movimento indígena, as caminhadas pela Limolaygo Toype - terra dos ancestrais, em brobo²⁴ - ou seja, *as viagens de volta* ao território de meus avós paternos, e o cultivo da atenção e do culto aos Encantados e às forças da Natureza Sagrada nos terreiros e Matas Sagradas do povo Xukuru, onde aprendo e vivencio estas tradições.

Evidenciar estas semelhanças e afeições colocam em jogo a possibilidade de desnaturalizar qualquer pretensão deste pesquisador em enunciar de um corpo que aspire à condição de universal - portanto, não marcado, não racializado, cosmopolita. Pensando junto a indígenas antropólogos, Renzo Taddei observa nessa postura uma ação contra a “violência ontológica”, considerando que corpos e redes sociotécnicas distintas podem ver, sentir, perceber e descrever diferentes realidades²⁵.

Nas últimas décadas do século, no entanto, o desenvolvimento da antropologia em países que foram colônias europeias e a expansão das oportunidades educacionais a populações autóctones produziram, nos Estados Unidos, no

²⁴ Os vocábulos desta língua Xukuru, evocados durante o trabalho, estão presentes na tradição oral do povo Xukuru do Ororubá, principalmente, entre alguns dos troncos velhos da retomada. Embora hoje a língua colonial do povo seja o português, a organização social do povo utiliza dos vocábulos da língua brobo em contextos de rituais, ações e reflexões e lutas, como na XIX Assembleia Xukuru, na qual estive, e acompanhei as discussões realizadas a partir do mote *Limolaygo Toype: Em defesa da vida, somos todos Xikão*. Entre indígenas pesquisadores e falantes do brobo existe um consenso que a língua pertence ao tronco linguístico dos Tarairiu, como demonstra sua utilização e retomada pelos Tapuia Tarairiu da Lagoa do Tapará (RN), e apontam as pesquisas do Pajé Oprieka Karaxuwanassu, originário do povo Xukuru do Ororubá que compõe este povo em etnogênese na Zona da Mata de Pernambuco - Karaxuwanassu -, graduado em letras pela UNICAP e autor de PROCÓPIO, Ridvânio. *Brobo: Manual da língua Xukuru*. [s.l.] [s.d].

²⁵ TADDEI, Renzo. O dia em que virei índio - a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. *Rev. Inst. Estud. Bras.*, São Paulo, n. 69, p. 289-306, Apr. 2018. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0020-38742018000100289&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 Jan. 2021. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p289-306>.

Canadá, na Índia, na Austrália, na Nova Zelândia, no México, no Brasil e em diversos outros países, acadêmicos treinados em antropologia, mas que não coabitam o naturalismo materialista acima mencionado. (TADDEI, 2018)

Esta antropologia indígena tem sido pensada por Gersen Baniwa e outros indígenas pesquisadores como tecnologia de mediação: uma “lente multifocal, multidimensional e multicósmica” por onde podemos realizar o exercício da alternância dos pontos de vista que temos em relação aos diferentes mundos habitados e habitáveis, uma experiência de diálogo desde os terreiros, aldeias, quilombos e favelas as ontologias e epistemologias de outros fóruns de conhecimento, como a academia²⁶.

A composição semântica baniwa antropólogo apresenta um sentido próprio para destacar que se trata de um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da antropologia para ler os diferentes mundos: indígena e não indígena. (BANIWA, 2016)

Esta escolha faz sentido para esta pesquisa, na medida em que é feita por um corpo indígena em trânsito pelos diferentes mundos e formas de conhecê-los que os predicados indígena e pesquisador pressupõem. Pensemos, a partir de agora, tanto quem enuncia quanto quem lê, nas implicações desta investigação a partir deste trânsito entre tradições orais - como a Jurema Sagrada, a capoeira - e tradições acadêmicas - como a história oral - este trânsito entre as ciências dos povos da terra e as ciências modernas – ponto de encontro de onde procuro experimentar e tensionar o campo da historiografia.

“Capoeira é tudo que a boca come”

A história do Boi Misterioso acontece, aproximadamente, entre as décadas de 1820 e 1840, no Sertão do Quixelô. Os principais eventos ocorrem na Fazenda Santa Rosa, um dos territórios nomeados onde um coronel chamado Sizenando era proprietário de currais de gado, rezes, pessoas escravizadas e chefe de vaqueiros, alguns índios, outros negros, espalhados pelas demais fazendas e currais. O início da narrativa descreve uma Seca que castiga o território, provocando a escassez

²⁶ BANIWA, Gersen. “Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias”. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

e a morte de quase todas as cabeças de gado. Nesse contexto, um boi nasce sob a proteção de entidades misteriosas. Quem avista estas entidades misteriosas conversando com a genitora do Boi é um vaqueiro, que espreitava uma onça, trepado num pé de árvore, e as observa de longe. A vaca é chamada daí em diante de Vaca Feiticeira e seu rebento de Boi Misterioso.

A narrativa descreve um hábito comum, nos períodos de Seca, quando soltavam os bois nas matas, caatingas, brejos, serras e malhadas que rodeavam os currais de gado das fazendas. Isto aumentava a chance da sobrevivência dos animais em meio à estiagem prolongada. Quando chegava o Inverno, a estação chuvosa no nordeste brasileiro, os vaqueiros de várias fazendas se reuniam para correr atrás do gado no meio das matas e caatingas e trazê-los de volta aos currais: são as vaquejadas ou pegas de boi. Na história deste Boi Misterioso, uma série de eventos fantásticos acontecem e nenhum vaqueiro é capaz de capturá-lo; provocando a ira do coronel Sizenando, que exige sua captura.

O único vaqueiro que percebe e nomeia as entidades que protegem o Boi é um vaqueiro índio, da fazenda do Desterro, chamado Benvenuto. O índio se refere à Fada da Borborema e à Mãe d'Água do Egito como as entidades que “criaram” e “deram de mamar” ao Misterioso. Ele se recusa a campear atrás do Boi, sumindo, posteriormente, junto ao boi e à sua esposa por mais de uma década. Quando ambos retornam ao terreiro da Fazenda, numa véspera de São João, nem mesmo um Caboclo Curiboca, que surge do Mato Grosso com o cavalo de seu “Patrão” soltando fogo pelas suas ventas, consegue capturá-lo. No meio da encruzilhada, o Boi vira uma águia. O Caboclo Curiboca e o Cavalo do “Patrão” viram urubus. O coronel Sizenando, desenganado pelo que viu diante de seus olhos, desiste de criar gado no Sertão.

Quando o contato com os folhetos de cordel iniciou, no segundo ano da graduação em História ainda em 2014, já detinha um olhar atento às questões étnico-raciais, diante da obra de Leandro Gomes de Barros e de outros autores. Havia acabado de iniciar uma atuação como ativista antirracista, e me organizava no movimento nacional Quilombo Raça e Classe, por perceber entre os meus familiares paternos, pernambucanos e descendentes de pernambucanos, uma série vivências e histórias que expressavam nossa racialização enquanto pardos, exóticos, morenos ou nordestinos.

Como pesquisador e ativista antirracista, vivenciava algumas expressões da luta anticolonial, entre experiências nos movimentos negros e referências nos estudos afro-brasileiros, em sua vertente crítica à Democracia Racial e à apologia da mestiçagem. No trabalho de conclusão da disciplina, a obra de Clóvis Moura e as abordagens marxistas de raça e classe acerca da história dos quilombos e movimentos negros no período da escravidão²⁷, eram colocadas em diálogo com o folheto de cordel, especialmente aquele do Boi Misterioso. Sobre esta influência da diáspora negra na constituição da “civilização do couro” que avançava pelos Sertões, cito:

Quem apontou com muita propriedade essa influência agora analisada, embora a ela se tenha referido apenas circunstancialmente, foi Capistrano de Abreu. Destacou ele, estudando a história do Ceará, um trecho do Roteiro do Maranhão e Goyaz pela Capitania do Piauí, de autor desconhecido — provavelmente teria sido escrito por João Pereira Caldas, segundo opinião do mesmo Capistrano — onde se lê que ‘nos sertões da Bahia, Pernambuco e Ceará, principalmente pelas vizinhanças do Rio São Francisco, abundam mulatos e pretos forros. Esta gente perversa, ociosa e inútil pela aversão que tem ao trabalho da agricultura, é muito diferentemente empregada nas fazendas de gado. Tem a este exercício uma tal inclinação que procura com empenho ser nele ocupada, constituindo a sua maior felicidade em merecer algum dia o nome de vaqueiro.’ (MOURA, 1988)

Entretanto, as potências e agências de alguns seres e entidades que apareciam pela história do Boi Misterioso, e detinham minhas atenções naquela investigação, escapavam às minhas perspectivas àquela altura. Era o caso da Fada da Borborema, da Mãe d'Água do Egito, que o “tomaram para criar”, da Serra do Araripe onde o Boi foi batizado, deste Sertão do Quixelô, onde um coronel se desenganou da criação de gado, da existência de um Vaqueiro Índio, Benvenuto, e de um Vaqueiro Caboclo Curiboca, protagonistas junto ao Boi.

Diante das referências afro-brasileiras com as quais dialogava como pesquisador e ativista, o mistério do Boi e da Vaca permaneciam uma questão a ser investigada, principalmente no mundo atlântico das diásporas negras²⁸, associando as manifestações mágicas, as datas e signos dos

²⁷ MOURA, Clóvis. *Rebeliões na Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

²⁸ Ver mais em GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2012.

mistérios deste folheto aos arquétipos de Orixás do Candomblé²⁹ e às entidades da Umbanda de cosmologia Bantu³⁰.

Hesitando sobre os caminhos a percorrer na continuidade das pesquisas, conheci os mestres Alcides de Lima Tserewaptu, Dorival dos Santos e Durval do Coco (in memorian) em 2015, e me aproximei do trabalho do Centro de Estudos e Aplicação da Capoeira (CEACA)³¹ com as culturas de tradição oral. Desde então, permaneço nesta comunidade, onde fui convidado por Mestre Alcides a compor uma nova geração de griôs *aprendizes*³² junto a outros camaradas, atuando como educador em escolas públicas e comunidades da Zona Oeste de São Paulo e de Mauá, Grande ABC Paulista, trabalhando com as histórias e culturas indígenas e afro-brasileiras, multiplicando as culturas de tradição oral em contextos do ensino básico escolar e de ensinamentos não-formais.

Nesta iniciação como guardião de tradições orais, alguns arquétipos das entidades que habitam *A história do Boi Misterioso* passaram a me reencontrar nas tradições orais que vivenciava. Na batida do berimbau Gunga, também chamado de “berra-boi”, instrumento que comanda a roda de capoeira, no coro das cantigas, cantávamos a pisada de um Caboclo, fazendo “chue chua” nas folhas secas.

Outra cantoria, a quadra puxada por Mestre Alcides de Lima, apresentava uma presença chegando, no bater de uma cancela. Meu corpo era instigado pela dúvida: quem era este que chegava?

²⁹ BULE-BULE. *Orixás em cordel*. Camaçari, BA: Pinaúna Editora, 2018.

³⁰ KAITEL, Alexandre Frank Silva; SANTOS, Guaraci Maximiano dos. “Conhecendo a umbanda: uma tipologia sob o prisma bantu”. In *Diversidade Religiosa*, João Pessoa, v. 7, n. 1, 2017, pp. 60-87.

³¹ “O Centro de Estudos e Aplicação da Capoeira (CEACA) é uma associação sem fins lucrativos que promove a Capoeira como um bem que deve ser compartilhado e investigado. Tem como missão preservar e promover as culturas de tradição oral, em especial a capoeira, compartilhando dos seus benefícios sociais para a formação de seres humanos integrados com a sua realidade. Foi fundada em 20 de abril de 1988, sediada à época na sala 51, bloco “B” do Conjunto Residencial da USP”, ver <https://capoeiraceaca.wordpress.com/>.

³² “A palavra *griô* tem sua origem em *bamanan* (língua do noroeste da África, antigo império do Mali) e o seu significado é: “o sangue que circula”. Os griôs são como trovadores ou menestréis, considerados agentes que dão continuidade à cadeia da transmissão oral, fazendo circular os saberes tradicionais. Podem ser músicos; “embaixadores” que atuam na mediação de conflitos entre as famílias nobres; e poetas, historiadores ou genealogistas que percorrem os países para descobrir e contar as origens dos troncos familiares. Nessa categoria, podemos incluir um rol de mestres capoeiristas, antigos e atuais, como corresponsáveis pelas lutas e conquistas de reconhecimento da cultura negra no Brasil”, ver CEACA. *Mestres Griôs*. Disponível em <https://capoeiraceaca.wordpress.com/mestres/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2023.

Quem vem lá é ele,
 Quem vem lá é ele,
 No bater da cancela,
 Quem vem lá é ele.

(Quadra de capoeira, rodas do CEACA)

Mais uma cantoria, um ponto corrido fazia meu corpo vibrar diferente, afetava minhas percepções: ela trazia a presença de um Vaqueiro, que apanhava seu “jaleco de couro na porteira do curral”.

Panha lá vaqueiro,
 panha jaleco de couro / (puxador)
 Panha lá vaqueiro / (coro)
 Na porteira do curral / (puxador)

Panha lá vaqueiro / (coro)
 Panha jaleco de couro, na porteira do curral / (puxador)

(Ponto corrido de capoeira, rodas do CEACA)

O corpo pedia um jogo diferente. A potência do meu corpo se transformava. Eu me arriscava mais. Por vezes, no jogo mais pegado, um chapéu de couro saía com mais facilidade que antes - movimento no qual se vai ao chão esquivando antes de desferir um golpe que desenha um chapéu de couro com a perna. Vaqueiros e Caboclos presentes nos versos e rodas da capoeira afetavam meu corpo, transformavam meus movimentos e minha disposição para as perguntas e respostas da brincadeira, do jogo, da luta, do diálogo.

FIGURA 3: MESTRES DURVAL DO COCO, ALCIDES DE LIMA E ELIANE DO COCO (dir/esq)



FONTE: SITE DO CEACA³³, ANO DESCONHECIDO

³³ Disponível em <https://capoeiraceaca.wordpress.com/> Acesso: 21 de dezembro, 2023.

A questão que passou a me acompanhar, desde então, foi a seguinte: Por que estas entidades que, já iniciado na capoeira, comecei a perceber transitando pelas rodas com Mestre Alcides, também me chamavam atenção nas narrativas transmitidas pelos folhetos de cordel? Por que suas presenças continuavam me afetando no reencontro, mais adiante, com as rodas do coco de Mestre Durval e seus aboios³⁴, com as pisadas do toré dos movimentos indígenas? No culto aos Encantados e à Jurema nas *Matas Sagradas* do território Xukuru e na história recente de minha família paterna com a Umbanda, desde a migração para o contexto urbano do Sudeste?

Lá na ponta da Serra
Lá no meio do mato,
Onde o galo canta
Outro não pode cantar

Esse boi é valente,
É dançador,
Olha a dança do boi,
É dançador

(Toré, povo Xukuru do Ororubá)

Por Mata Sagrada chamamos os as clareiras nas matas e terreiros onde são realizados os cultos aos Encantados e à Natureza Sagrada por certas comunidades indígenas e comunidades tradicionais que cultuam a Jurema. Esse nome é utilizado pelo povo Xukuru do Ororubá - povo com o qual realizo o processo de reconexão, reconhecimento étnico e pertencimento junto à minha família - mas também pelo povo Quixelô, com o qual trabalho nesta pesquisa, como no seguinte ponto de toré cantado na I Assembleia dos Povos da Nação Kariri:

Desenlinha, desata nó
Quem chegou foi Quixeló (2x)

Eu vou, eu vou, eu vou
Lá pras matas da Jurema
Lá é Mata Sagrada,
Onde reina a Lei Suprema.

(Toré, povo Kixelô-Kariri)

³⁴ Versos cantados por vaqueiros e repentistas, geralmente improvisados em um diálogo, que remetem ao ofício de viajar com as boiadas, transpondo-as de um lugar ao outro.

Para dar conta da circulação destes seres que me afetavam em tradições orais, rituais e mundos aparentemente distintos, será interessante que permaneçamos junto à Nego Bispo, pensador e ativista orgânico da luta com a Terra e pela Terra, “formado pelas mestras e mestres de ofício do quilombo Saco-Curtume”³⁵ e autor de *Colonização, quilombos: modos e significados*³⁶, com a seguinte ideia:

A primeira grande confluência que nós tivemos foi cosmológica. Foi quando o povo foi trazido de África para cá e através das plantas, do vento, dos astros, das águas, se entendeu com os povos originários daqui, falando línguas diferentes, oralmente. Falando palavras diferentes, mas pela linguagem cosmológica nós tivemos a primeira grande confluência. Nós nos entendemos através dos demais seres. (SANTOS, 2015)

Nomeando esta *confluência cosmológica*, Bispo pensará as alianças entre as cosmovisões afro-diaspóricas e pindorâmicas como criação de lugares comuns, historicamente, para a manutenção de posições contra-coloniais, desde as comunidades e territórios politeístas que produzem conhecimentos - e ciências - através das tradições orais (e corpo-orais).

O que as percepções do pesquisador indicam, e aqui busco descrever brevemente com minha experiência, é que a capoeira é uma destas tradições orais (e corpo-orais), um destes territórios, onde foram realizadas confluências afro-diaspóricas e pindorâmicas. A pesquisa não se propõe a dar conta do tema, mas indica que as tradições de conhecimentos orais (e corpo-orais) como a capoeira, construídas em alianças epistemológicas entre coletividades negras e coletividades indígenas, tenham criado a possibilidade de que estas coletividades compartilhem territórios, mundos, e realidades visíveis e invisíveis.

Propondo uma “teoria da (contra)mestiçagem” que, entretanto, não apague a mistura e a bricolagem realizada na coexistência das alteridades, Márcio Goldman trata sobre a intersecção entre terreiros e comunidades das religiões de matriz africana, territórios Tupinambá, Pataxó e coletividades afroindígenas no Sul da Bahia como “espaços de interseção em que as chamadas

³⁵ PORFÍRIO, Iago & OLIVEIRA, Lucas Timoteo de. 2021. "Antonio Bispo dos Santos". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<https://ea.fflch.usp.br/autor/antonio-bispo-dos-santos>>

³⁶ SANTOS, Antônio Bispo dos, *Colonização, quilombos: modos e significações*, Brasília, INCT/UnB, 2015

relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora”³⁷:

O processo histórico de constituição dessas religiões parece explicar, ao menos em parte, o fato de serem ininterruptamente atravessadas por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e unificando os cultos; centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes. Mas o ponto fundamental é que essas forças estão sempre em coexistência e que elas não podem ser dispostas segundo um esquema histórico linear indo da unificação à desagregação ou desta para a primeira. A insistência em distribuir pela história forças sempre em coexistência costuma redundar em uma vã tentativa de apagar contradições aparentes, mas acaba, na verdade, apagando a heterogeneidade constitutiva do sistema. (GOLDMAN, 2015)

Ao seguir o rastro das transformações e arranjos possíveis na história dos rituais da Jurema e do culto ao *mundo dos invisíveis*, tanto em contextos indígenas e tradicionais - rurais e urbanos – quanto em contextos “pós-modernos” - que surgem na esteira do Santo Daime e da popularização de associações e cultos ayahuasqueiros em contextos urbanos - Grunewald presta grande contribuição a este debate³⁸. Segundo Grunewald, algumas tradições orais de matriz africana e indígena operaram e operam “fluxos de co-tradições (Barth, 1984) rituais”, que estão “se encruzilhando” tanto no litoral, quanto no interior do Nordeste. É o que demonstra o trânsito de entidades como Zé Pelintra; a princípio, um ser encantado cultuado no catimbó-jurema do litoral nordestino, cujo culto popularizou-se na umbanda carioca e sudestina. Hoje, seu Zé Pilintra e outros mestres do catimbó-jurema são encantados que descem nos terreiros do povo Atikum, como descreve o pesquisador:

Por exemplo, alguns condutores de rituais de jurema em aldeias indígenas trabalham com elementos do catimbó ou da umbanda, com especial referência a Zé Pelintra e aos mestres (todos oriundos do litoral) bem como aos orixás de origem africana (esses, na maioria das vezes, aparecem somente nas músicas). (GRUNEWALD, 2018)

Estes fluxos de “co-tradição” têm, entre as suas causas, além das negociações e diálogos realizados nas confluências cosmológicas propostas por Nego Bispo, uma história marcada por

³⁷ GOLDMAN, M. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem” in: *Mana*, vol.21, no.3, Rio de Janeiro, Dec. 2015. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>

³⁸ GRUNEWALD, R. A. “Nas trilhas da Jurema”. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, abr. 2018.

dinâmicas de poder e territorialização do Estado colonial. É o caso da “destribalização” e “mistura” das comunidades indígenas nordestinas, que ocorrem devido à política do Estado colonial nos descimentos de indígenas sertanejos para os aldeamentos no litoral:

Com relação ao catimbó, podemos insinuar uma história que delimita o início dessa prática religiosa em Alhandra, cidade do litoral sul paraibano. Foram experientes juremeiros deslocados do cenário étnico da aldeia Aratagui, dos índios Tabajaras, os responsáveis pela configuração das mesas de catimbó – especialmente os familiares de Inácio Gonçalves de Barros, último regente dos índios daquela aldeia. Como já salientado em outro lugar (Grünewald 2005b), Inácio tinha uma irmã índia, Maria Gonçalves de Barros (conhecida por Maria do Acais), a quem ele ensinou o preparo da jurema. Inácio teve também uma filha, Maria Eugênia Gonçalves de Barros, que também ficou conhecida por Maria do Acais (chamada pelos familiares de “Maria do Acais segunda”). Essa segunda Maria do Acais transitava, segundo Salles (2010), entre Alhandra e Recife, região litorânea a partir da qual o catimbó se desenvolveu e se difundiu para outras localidades.

Segundo Barros (2011), “a prática da Jurema nordestina, também conhecida como Catimbó, é resultante de um longo processo de misturas ocorridas em função do contato entre índios, europeus e africanos” (Barros, 2011:112). Segundo essa autora, o aldeamento indígena de Aratagui foi consolidado no início do século XVII. Já no âmbito da política pombalina, em 1765 “o aldeamento de Aratagui foi elevado à condição de vila, sob a denominação de Alhandra. Em decorrência desse processo, índios de várias etnias foram reunidos em um mesmo espaço territorial” (ibid). Muitos desses índios foram, segundo Salles (2010), trazidos do interior, ou seja, do sertão do Nordeste (especialmente Paraíba e Pernambuco), onde, tenhamos em lembrança, a jurema é de uso recorrente entre os indígenas. (GRUNEWALD, 2018)

Os fluxos de co-tradições e as confluências produzidas entre as cosmologias indígenas da Jurema e os cultos afro-brasileiras também são alimentados por outras dinâmicas, como a migração nordestina para o Sudeste - e a conseqüente migração de famílias de “rezadores” que passam a organizar casas de Umbanda na região, como ocorreu com minha família Xukuru ao zelar por um terreiro em São Bernardo do Campo/SP - quanto pela perseguição ao catimbó-jurema no litoral do Nordeste - o que colaborou para a sua “umbandização” nesta região:

No litoral, a jurema também apresenta uma continuidade, apesar da colonização. Se aldeamentos foram extintos e indígenas, dispersos, a jurema ganhou nova direção a partir do surgimento das linhas dos mestres do catimbó, também sincrética, como vimos. Mas enquanto o toré com jurema dos índios do interior

era requisito como marca de indianidade, pela visão do SPI, e deveria ser exibido, o catimbó, associado pelas autoridades à feitiçaria, devia ser perseguido, porque não era mais associado a um viés étnico, mas sim a feiticeiros que individualmente podiam trabalhar a serviço de consulentes – como, possivelmente, qualquer xamã o faria. Esse xamanismo urbano, no entanto, foi combatido até a liberação da umbanda na década de 1960, quando essa religião se aproxima formalmente dos juremeiros, os quais passam a negociar culturalmente sua associação a essa religiosidade mais abrangente. De fato, não se falava em uma religião dos juremeiros, mas referia-se a juremeiros determinados que faziam trabalhos.

A negociação da umbanda com essas casas de juremeiros foi a de fazer entrar nelas elementos próprios aos cultos umbandistas, fazendo assim com que tais casas conseguissem alvarás para funcionamento. Com o tempo, a feição umbandista dessas casas cresceu e a antiga prática propriamente catimbozeira de se beber jurema com um maracá, cachimbo e mais um ou outro artefato deu lugar a tambores, giras e uma bebida feita de uma variada mistura alcoólica que, muitas das vezes, nem jurema tem na sua composição. Essa religiosidade nascida no litoral paraibano – chamada de jurema, de catimbó, de umbanda, mas também de catimbó-jurema, de umbanda de jurema, de catimbó-umbanda – se espalhou para o interior, para a zona da mata, para outras cidades do litoral nordestino, para a região Sudeste do país e possivelmente ainda para outras regiões. Até em aldeias no interior de várias sociedades indígenas nordestinas ela se faz presente representando a religiosidade oficial indígena, sendo o toré, em algumas delas, apenas uma de suas facetas. (GRUNEWALD, 2018)

Entretanto, estas “co-tradições encruzilhadas” ou “confluências”, onde o culto aos Encantados, aos Orixás e aos Santos são possíveis numa mesma comunidade ritual, não são verificadas apenas em casas e religiosidades institucionalizadas, tampouco apenas na formação étnica de um povo. Como se vê na vasta obra de Grunewald e, mais adiante, na tese de doutorado de Julie Cavignac³⁹ - que dá conta dos indícios de uma “cosmologia sertaneja” nas histórias de trancoso, nos versinhos e folhetos de cordel - em muitas casas no interior do Nordeste será possível observar esta circulação de práticas, entidades e símbolos comuns a este “complexo da Jurema”⁴⁰ entre rezadores, parteiras e curadores daquele catolicismo praticado dentro das casas.

³⁹ CAVIGNAC, J. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil. Da história escrita ao relato oral*. Natal: Ed. da UFRN, 2006.

⁴⁰ NASCIMENTO, Marco T. da S. *O “Tronco da Jurema” – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFBA, 1994.

Desde o litoral até a Zona da Mata, a cosmologia da Jurema e suas práticas também são fundamentais na sustentação dos folguedos e brinquedos populares:

A jurema, do catimbó a umbanda, se expandiu e se difundiu não apenas pelo litoral, mas adentrando também fortemente na Zona da Mata, agreste e sertão, além de outras regiões do país. Desde Goiana, na Paraíba, e se estendendo por toda a zona da mata pernambucana, a jurema tem densa recorrência e vitalidade, calçando (dando proteção) os Maracatus Rurais e também os de Recife, o Cavalinho Marinho e outros folguedos da região. Nos Caboclinhos da Paraíba e de Pernambuco, ocorre a celebração da Caçada do Bode – a qual “não existe sem jurema” (Salles 2015: 7) –, operada no calçamento dos caboclos, dos grupos em geral, dos instrumentos musicais e de outros objetos litúrgicos, que, sacralizados, ficam protegidos durante o Carnaval. Em todos esses ritos, a celebração está centrada na bebida jurema, que, embora contenha uma variedade de elementos alcoólicos e botânicos em sua composição, tem obrigatoriamente que ter como base fundamental na sua feitura a casca da árvore da jurema. (GRUNEWALD, 2018)

Em nossa casa, o Centro de Estudos de Aplicação da Capoeira, em São Paulo, capital, quando Mestre Alcides realiza o maculelê - uma luta e brinquedo popular com sua história associada aos trabalhadores negros e indígenas dos canaviais da Zona da Mata nordestina e do Recôncavo Baiano - sempre puxamos um ponto de Jurema. No momento do ponto de Jurema, a roda de maculelê suspende a luta realizada com grimas de madeira - que imitam o corte da cana - para performar o ritual de beberagem indígena, dentro de um contexto de educação formal:

Você bebeu Jurema
 Você se embriagou
 Com a flor do mesmo pau
 Você se levantou

(Roda de Maculelê, Capoeira CEACA)

“A capoeira é tudo que a boca come”, mestre Pastinha disse. A capoeira foi e continua sendo, segundo as etimologias de línguas do tronco tupi, um território que em outro tempo foi mata, tornando-se mata rasteira. São antigos roçados, terreiros ou malocas de indígenas e caboclos - territórios onde as matas passam a crescer novamente, sobre a terra preta produzida pela ocupação humana. Com as fugas da escravidão e as trilhas reabertas, Sertão adentro, pelos escravizados que se rebelavam, essas capoeiras voltavam a ser território de gente - passavam a ser novas aldeias, mas também mocambos de quilombos, terreiros de culto aos ancestrais, de plantio dos roçados, de

luta, de jogo, de dança, de música, de resistência à escravidão. Hoje a capoeiragem mandinga também nos campos da filosofia, como na epistemologia - são mundos dentro de outros mundos.

Mestre Alcides de Lima, um mineiro migrante formado nos congados Catupé Cacundê, Griô e Mestre de capoeira - batizado de Tserewaptu (veloz, ágil, sonhador) pelos Xavante originários de territórios próximos à Barra dos Garças - vive, conta e transmite, a quem estiver atento para aprender: o que possibilita a aproximação e diálogo entre os mundos da diáspora africana e dos povos originários são alguns fundamentos comuns às tradições orais. Estes fundamentos são a *circularidade*, a *corporalidade*, a *oralidade* e a *ancestralidade*. Mestre Alcides é representante nacional da Comissão de Griôs e Mestres da Tradição Oral da rede Ação Griô Nacional, cujo esforço prático é, justamente, a criação de redes entre guardiões de tradições orais negras, quilombolas, indígenas, caiçaras, ribeirinhas e a elaboração de políticas públicas que proporcionem o bem viver das pessoas e comunidades que sustentam estas redes.

A pesquisa trata este conjunto de práticas *tradições orais* levando em conta tanto os fundamentos comuns quanto as alianças contemporâneas entre coletividades negras, indígenas, quilombolas, caiçaras, ribeirinhas camponesas e marginais em torno de fóruns e redes de conhecedores, mestres e aprendizes das tradições orais. É o que acontece na Ação Griô Nacional⁴¹ onde estão Mestre Alcides e as representações Xavante - que batizaram-no - mas também, entre outras, as representações quilombolas do Portão do Gelo (coletivo de músicos e artistas do Samba de Coco do Xambá) e as lideranças Tupinambá de Olivença, Nádia Akauã Tupinambá e Cacique Ramon Ytajiba Tupinambá. Cito Mestre Alcides⁴²:

Temos no saber ancestral, em diversas práticas e elementos tradicionais, o lugar físico e fixo como imprescindível e permanente, mas algumas práticas constroem o lugar, ou seja, os elementos sagrados também se fazem lugares. A ancestralidade não é desvinculada do corpo; aliás, este é um elemento muito importante para expressá-la. Podemos, então, considerar que o corpo também é o

⁴¹ Segundo o site do Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, “A Ação Griô Nacional nasceu em 2006 como projeto criado e proposto pelo Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, da Bahia, ao programa Cultura Viva da Secretaria de Cidadania Cultural do Ministério da Cultura. A Ação Griô é uma rede que envolveu 130 projetos pedagógicos de diálogo entre a tradição oral e a educação formal, mais de 750 griôs e mestres bolsistas de tradição oral do Brasil, 600 escolas, universidades e outras entidades de educação e cultura e 100 mil estudantes de escolas públicas”. Ver em AÇÃO GRIÔ NACIONAL. Grãos de Luz e Griô. Disponível em: <http://graosdeluzegrio.org.br/acao-grio-nacional/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2023.

⁴² LIMA TSEREWAPTU, Alcides de. “Eu e minha ancestralidade”. In: *Revista Observatório Itaú Cultural* - N. 22 (maio/nov. 2017): Memórias, resistências e políticas culturais na América Latina. São Paulo: Itaú Cultural, 2017

lugar dela, sendo o principal instrumento de resistência das práticas de tradições orais. Consideramos a possibilidade de levar na memória e em nosso próprio corpo determinado inventário e tornar a prática como presença, como certa matriz a continuar a tradição. (LIMA TSEREWAPTU, 2017)

A iniciação junto ao Mestre Alcides, ao Mestres Durval do Coco, Mestre Dorival, aos camaradas da capoeira, trouxeram para a minha experiência como aprendiz das tradições orais e pesquisador a possibilidade epistemológica “de levar na memória, e em nosso próprio corpo, determinado inventário”, “tornar a prática como presença, como certa matriz a continuar a tradição”⁴³. Embora esta breve autodescrição etnográfica da trajetória de um historiador - que é também um aprendiz de griô e guardião de tradições orais de suas comunidades e familiares - seja realizada em primeira pessoa, a descrição compartilha percepções forjadas coletivamente, entre mestres, camaradas e parentes nos encontros e reencontros familiares, nas retomadas de territórios colonizados, nos movimentos indígenas, nas rodas de capoeira e nas Matas Sagradas do território Xukuru do Ororubá. O que me importa é, sobretudo, traçar algumas referências epistemológicas muito caras para o meu fazer como pesquisador que, desde a história oral, trabalha no diálogo com saberes que confluem em tradições orais e corporais no meu próprio corpo e na história e memória dos coletivos que pertencem.

Lucas Keese, ao analisar o movimento de esquiva e o engano na dança-luta *xondaro*, do povo Mbyá-Guarani, vai tratar o que chamamos aqui “tradição” como um “princípio de variação” comum ao *xondaro* e às outras “danças-lutas”, como a *capoeira*⁴⁴:

Não é à toa, portanto, que os processos de aprendizagem convirjam nesses dois contextos de “danças-lutas”. Há sempre um capoeirista responsável por puxar os treinos, que os demais devem seguir e imitar os movimentos, ao mesmo tempo em que sempre é ressaltado que cada um tem seu jeito de jogar capoeira, ninguém faz os movimentos de forma idêntica. Livros sobre capoeira e codificações abstratas dos movimentos são em geral rejeitados como forma de conhecer e aprender a jogar, tal processo deve ocorrer no cotidiano em que se vivencia a capoeira e seu preceitos, por meio da relação entre os corpos e do modo pessoalizado como cada um incorpora as lições, que frequentemente não são explicitadas. (KEESE, 2017)

⁴³ Idem.

⁴⁴ KEESE, Lucas. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Tese de mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017.

Tentei, mesmo hesitando, permanecer com o constante retorno dessas presenças que, por vezes, afetavam minhas perguntas e, por vezes, potencializavam minhas respostas na roda de capoeira e na volta que o mundo dava, mantendo os Vaqueiros Índios junto comigo nas investigações científicas, nas vivências e práticas das tradições orais. A roda como espaço de perguntas e respostas, desafios e pelejas; geradora do encontro, do afeto, das miradas em alteridades. A capoeira como a experiência de um mundo dentro de outros mundos.

O Movimento Levante Indígena na USP

No mesmo período da iniciação nas rodas da capoeira CEACA, o Movimento Levante Indígena na USP dava seus primeiros passos. Impulsionado por Márcia Mura (Márcia Maciel Nunes), que fazia morada em São Paulo e realizava o doutorado em História Social (FFLCH-USP), o movimento nasceu como resposta à invisibilidade das pessoas indígenas que lutavam por Cotas e Permanência na USP durante as jornadas de luta e greves de 2016.

A pesquisa realizada por Mura pensa e tece junto às tradições orais e memórias dos anciãos da bacia do rio Madeira - território ancestral do seu povo - e aos parentescos criados nos movimentos indígenas, nas movimentações de base, entre os contextos urbano e rural. Em diálogo com as metodologias da história oral e dos pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO - FFLCH/USP), Márcia defendeu sua tese: *Tecendo tradições indígenas*⁴⁵ no início de 2016. Este tecido é observado na perspectiva dos movimentos de autodeterminação indígena - os quais foram analisados pela historiografia e etnologia dos “índios do nordeste” com diferentes nomes: etnogênese, emergência étnica, viagem de volta⁴⁶.

⁴⁵ MACIEL (MURA), Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. São Paulo: Dissertação de Doutorado, Programa de pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2016.

⁴⁶ Sobre o pardismo no Brasil e os processos de autodeterminação indígena no Nordeste brasileiro, existe uma vasta bibliografia, sendo Pacheco de Oliveira, uma das referências com quem estabeleço diálogo ao tratar dos termos “etnogênese”, “emergência étnica” e “viagem de volta”: OLIVEIRA, J. P. de. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: 2ª ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004 Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes antropológicos*, vol.3, no.6, Porto Alegre Oct., 1997. <https://doi.org/10.1590/s0104-71831997000200004>

Na pesquisa de Márcia Mura, pensada a partir da experiência de um povo amazônico ora considerado extinto pela etnografia, esta *viagem de volta* ou *indianização* - como quer Casé Angatu e Ayra Tupinambá em texto aqui já citado – adquire o significado de *retomada*:

As retomadas de saberes dos antigos das comunidades, depois de documentadas, foram postas em paralelo às contribuições de etnografias e reflexões historiográficas referentes ao campo de pesquisa. Por meio da *história oral - tradição oral*, procurou-se requalificar memórias comunitárias de grupos que passaram por processos de *desterritorialização* e introdução de valores externos à sua constituição. A partir das narrativas construídas em colaboração e da vivência de campo em comunidades que se situam às margens de lagos e rios no eixo que vai de Manicoré/AM a Porto Velho/RO, procuro responder as questões referentes ao apagamento da presença indígena e ao mesmo tempo puxar os fios das tradições a partir das perspectivas apresentadas por essas comunidades. (MACIEL, 2016)

O Movimento Levante Indígena na USP colocou em prática alguns dos fundamentos da pesquisa de Mura: apresentou-se como um território para acolher e orientar pessoas heteroidentificadas pelo Estado e pela sociedade nacional como pardas, caboclas, morenas, em investigações acerca das tradições orais e memórias indígenas em suas famílias. Estas investigações acompanhavam reflexões sobre as políticas de heteroidentificação do Estado colonial e nacional geradas em meio às migrações indígenas e às políticas de miscigenação, mestiçagem e assimilação da população negra e indígena engendradas pelo contato com agências coloniais de branqueamento da população - como observa Goldman nos estudos de caso já apontados na intersecção entre os territórios dos povos de terreiro de matriz africana, os Tupinambá, os Pataxó e os coletivos autodenominados afroindígenas, no sul da Bahia⁴⁷:

É claro que a estatização, ou o branqueamento, da relação afroindígena não marcou apenas as investigações acadêmicas. Como bem se sabe, no caso brasileiro, assim como em muitos outros, o encontro e a relação afroindígena foram devidamente submetidos à "sociedade dos brancos" e pensados na forma daquilo que se convencionou chamar "mito das três raças". Mito, inútil lembrar, que elabora, justamente, a "contribuição" de cada uma dessas "raças" para a constituição da "nação brasileira", mas segundo uma lógica e um processo em que o vértice superior do triângulo das raças só pode ser, claro, encabeçado pelos brancos. (GOLDMAN, 2015)

⁴⁷ GOLDMAN, M. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem” in: *Mana*, vol.21, no.3, Rio de Janeiro, Dec. 2015. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>

Outro etnógrafo que dedicou atenção às políticas de “empobrecimento” da população originária e seus movimentos contemporâneos de indianidade e pertencimento à Terra foi Viveiros de Castro, em uma aula pública e uma conferência⁴⁸ proferidas com temas e títulos afins:

O Estado brasileiro e seus ideólogos sempre apostaram que os índios iriam desaparecer, e quanto mais rapidamente melhor; fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto. Não que fosse preciso sempre exterminá-los fisicamente para isso — como sabemos, porém, o recurso ao genocídio continua amplamente em vigor no Brasil —, mas era sim preciso de qualquer jeito desindianizá-los, transformá-los em “trabalhadores nacionais”.³ Cristianizá-los, “vesti-los” (como se alguém jamais tenha visto índios nus, a esses mestres do adorno, da plumária, da pintura corporal), proibir-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra. Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou e ainda precisa de escravos. A acumulação dita “primitiva” não é um episódio das longínquas origens brutais do capitalismo, mas sua condição imanente: o capitalismo só cresce pelas pontas aprofundando ao mesmo tempo suas raízes sinistras nas minas de coltan do Congo, nas sweat-shops de São Paulo ou Mumbai, e nos 150 milhões de migrantes internos na China em regime de trabalho semi-escravo. Enfim, e sobretudo, ele prospera por via da exploração da Terra, a natureza “grátis” oferecida por Deus para o uso e abuso do “Homem”, isto é, por via da devastação generalizada do planeta. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017)

Vivenciando estes processos de autodeterminação com seu povo, Márcia Mura Maciel partilhou (e continua partilhando) conosco nos espaços universitários, caminhos para a retomada de nossa afirmação e autodeterminação indígena através das narrativas de nossos familiares mais velhos:

Nesse sentido, as narrativas que fazem parte desse trabalho, vistas no conjunto, contribuem com a afirmação e reconstrução de uma memória coletiva. Contudo, o passado comum que pode respaldar um indivíduo que se afirme Mura se dá não apenas por meio de uma memória transmitida oralmente pelos mais velhos. Esse passado referencial dos Mura dos séculos XVII, XVIII e XIX é tomado pelos

⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os Involuntários da Pátria”. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n. 5, p. 187-193, 2016. e “Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Caderno de Leituras*, n.65, Belo Horizonte, 2017.

Mura contemporâneos como um passado distante, e que em muitos casos só é possível acessar via registros históricos, pois o que chega até os Mura contemporâneos é a guerra travada com os colonizadores e o aniquilamento de seus antepassados. No século XX em espaços de seringais na Amazônia, os remanescentes Mura passaram a viver como extrativistas. Conforme as mudanças de contextos políticos, aos poucos alguns núcleos familiares onde os mais velhos mantiveram um sentido de ligação com os seus antepassados Mura, fizeram ou estão em processos das retomadas de afirmação indígena, territorial e cultural. (MACIEL, 2016)

O acolhimento no Movimento Levante Indígena passou a ser realizado em rodas de conversa, em torno das fogueiras, nas áreas verdes da Universidade de São Paulo entre os blocos do Conjunto Residencial de Estudantes da USP (CRUSP) - onde aconteceram minhas primeiras pisadas no toré. Letycia Rendy Yobá, do povo Payaya, pesquisadora, educadora e ativista da maior favela da Zona Oeste de São Paulo, o Jd. Jaqueline, passou a conduzir os primeiros encontros depois do retorno de Márcia Mura ao rio Madeira, cuidando da fogueira e mediando os diálogos.

Por meio deste vínculo forjado no parentesco, um ano depois, o movimento realizava grupos de estudos, elaborando sobre políticas públicas e acesso indígena na Universidade, participando dos fóruns com movimentos sociais e negros da USP; o principal deles, o Núcleo de Consciência Negra na USP. Estas lutas culminaram na aprovação da política de ações afirmativas para PPIs (Pretos, Pardos e Indígenas) junto à FUVEST - embora o Vestibular Indígena, que constava nos documentos elaborados e havíamos pautado desde 2016, não tenha sido aprovado pela reitoria⁴⁹.

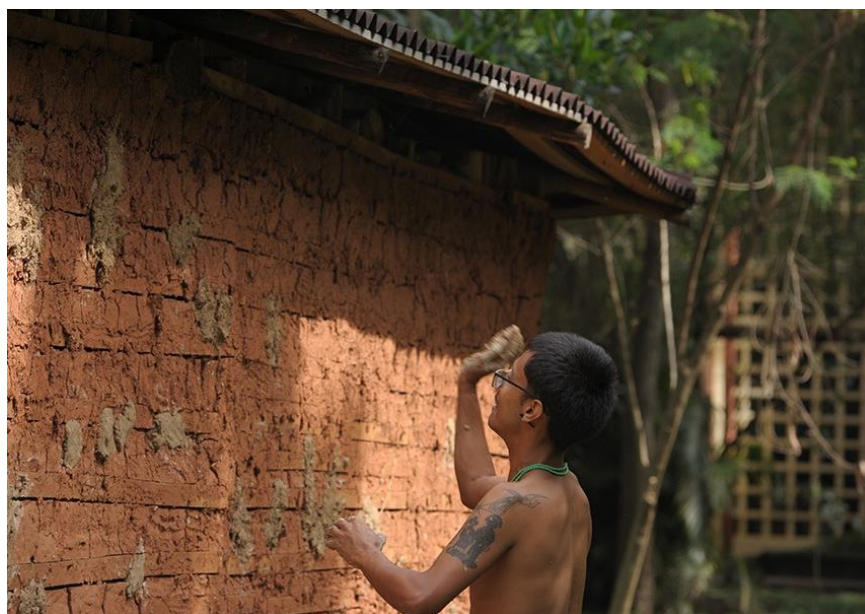
Após um refluxo na luta por um acesso indígena diferenciado, passamos a articular formações, encontros e eventos em parceria com a Rede de Atenção à Pessoa Indígena do IPUSP, sob orientação do prof. Danilo Guimarães, que nos acolheu na Casa de Culturas Indígenas⁵⁰. Professor associado ao Instituto de Psicologia na USP, Danilo é aprendiz na capoeira de Mestre

⁴⁹Sobre os vestibulares indígenas e o acesso indígena ao ensino superior, ver BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. A Lei de Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. In: *Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano*. Revista Fórum, [18-21] jan. 2013, p. 18-21.

⁵⁰ A Casa de Culturas Indígenas da USP é um espaço construído em 2017, através da colaboração entre a Rede de Atenção à Pessoa Indígena, coordenada por Danilo Silva Guimarães, e da orientação do Xamoi Bastião, que atua como guardião do conhecimento entre os Guarani Mbya, onde é também responsável por orientar a construção das Opy'i, as casas de reza e saberes, espaço proeminente de conhecimento nas aldeias destas comunidades. (GUIMARÃES, 2017).

Gladson e tem construído uma importante relação de parentesco e atuação com os movimentos indígenas da Grande São Paulo e do território originário de sua família, em Minas Gerais, onde vivem hoje os Maxacali, povo do qual descende e com o qual estreita relações.

FIGURA 4: REBARREAMENTO DA CASA DE CULTURAS INDÍGENAS (IP/USP)



FONTE: ACERVO PESSOAL, AUTORIA DESCONHECIDA, 2019

Desde este acolhimento, Guimarães tornou-se importante referência de interlocução e orientação na graduação e na pós-graduação para alguns jovens indígenas que se mantiveram no Levante Indígena - como Karai Mirim (Leandro Gonçalves), hoje pós-graduando no Instituto de Psicologia da USP (IP-USP) - como já realizava com algumas lideranças de base do movimento nacional, como a doutoranda em antropologia Chirley Pankará (PPGAS/USP), em sua aproximação com a USP. Danilo desempenhou este papel em minha dissertação durante o percurso até a qualificação, mesmo sem a formalização da coorientação pelo programa de Pós-Graduação.

Refletimos nos grupos de estudo em Psicologia Experimental sobre a diferença e o encontro presente nos predicados psicologia e indígena, com os quais a Rede de Atenção à Pessoa Indígena na USP criava um lugar comum para o cuidado e redução do sofrimento nas comunidades

atendidas⁵¹. Em sua livre-docência no IP-USP, Danilo Guimarães nomeou essa maneira de produzir conhecimentos como multiplicação dialógica, que consiste em criar zonas ontológicas comuns com nossos interlocutores através do encontro e do ritual⁵² - como fazemos na capoeira, no xondaro, no coco, no toré, na fogueira.

Tenho discutido ao longo da tese que as trajetórias de elaboração de sentidos são balizadas pela forma como a pessoa se socializa, por meio de ritos e mitos que fornecem as primeiras imagens para estruturação afetiva do mundo. No encontro interétnico em que as pessoas lançam mão dessas imagens, tendem a produzir sentidos incongruentes a respeito do outro, as categorias que emergem do processo afetivo-cognitivo não se harmonizam. Novas experiências, contudo, oportunizam o ajuste recíproco de elaborações equivocadas de uns sobre os outros, num processo transformativo das pessoas e das culturas. (GUIMARÃES, 2017)

Estas experiências estabeleceram os primeiros contatos de muitos jovens estudantes, das periferias de São Paulo e do Brasil, com os movimentos indígenas a níveis regionais e nacionais. Este movimento de retomada coletivo, portanto, partia das tradições orais, memórias e genealogias familiares para uma articulação como coletivo indígena com outros contextos de luta, que iam desde as articulações com comunidades Guarani da Grande São Paulo à recepção e organização de atividades com parentes de originários de outros territórios no Brasil e nas Américas.

As ações que passei a vivenciar organizado nos movimentos indígenas e a dissertação de Márcia Mura, pautando as existências e as retomadas de afirmação indígenas, conduziram-me, ainda na graduação, à revisão do percurso realizado nas investigações com o folheto de cordel e nas tradições orais, que até então tinham como principal referência as diásporas e movimentos negros.

Neste mesmo momento da vida, estava junto à minha mãe, Rosani Frascaroli Paiva, e a meus familiares, realizando o sonho de meu avô materno, Neomar Dias Frascaroli. Neomar ou

⁵¹ A Rede teve início em 2012, financiada pelo Programa Aprender com Cultura e Extensão da PRCEU: o objetivo inicial era compreender as vulnerabilidades psicossociais enfrentadas pelas comunidades indígenas do município de São Paulo através de escuta qualificada em rodas de conversa e acompanhamento das práticas de cuidado nas comunidades, visando por fim criar um lugar de atuação e existência da psicologia indígena com vistas à redução do sofrimento entre estas pessoas indígenas. (GUIMARÃES, 2017)

⁵² GUIMARÃES, D.S. *Multiplicação dialógica: ensaios de psicologia cultural*. Tese de Livre Docência (Psicologia Experimental), Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 2017.

Nei, hoje encantado na Natureza Sagrada, foi um mineiro, agricultor que estudou até a 4ª série, e migrou para trabalhar como operário no ABC Paulista, morando em Mauá a partir dos anos 70, onde nasceu minha mãe. Filho de Maria Dias, uma remanescente Xopotó do aldeamento da Serra da Onça, em Guidoal/MG, e um imigrante italiano, Luís Frascaroli, que chegou no território nacional aos 4 anos de idade. Nei tocava viola caipira desde os 13 anos, formando duplas com vários parentes e amigos durante sua vida. Na mesma idade, com 14 anos, leu pela primeira vez um folheto de cordel falando sobre a história do cangaceiro Lampião.

Desde então, vô Nei nunca deixou de ler e pesquisar acerca da história de Lampião e dos cangaceiros e cangaceiras, reunindo e organizando livros, filmes, revistas, gravuras e fotos que ele gentilmente dispunha àqueles que se interessassem em ouvi-lo contar sobre os assaltos, triunfos, derrotas, justiças e injustiças do bando de Lampião. Já com trinta anos, após migrar para o São Paulo com minha avó Terezinha Gomes Costa e alguns filhos para constituir a favela do Cerqueira Leite em Mauá, meu avô continuou sua pesquisa através das tradições e histórias orais partilhadas por ex-cangaceiros e seus descendentes, que se reuniam no Centro de Tradições Nordestinas (CTN), Zona Norte de São Paulo, entre outros espaços de cultura e memória, para eventos e seminários acerca da memória de suas famílias e do cangaço, de sua cultura, tradição oral, literatura e estética.

Foi entre 2013 e 2019 que realizamos algumas viagens para regiões localizadas em locais de memória do cangaço denominados como Rota do Cangaço, visitando o local de nascimento de Lampião em Serra Talhada/PE, bem como para Missa do Cangaço, em Poço Redondo/SE, que ocorre com centenas de fiéis, devotos, pesquisadores e praticantes da tradição oral, da literatura, e da estética do cangaço, no local da Chacina de Angicos, onde Lampião, Maria Bonita e seu bando foram assassinados e deixados sem sepultamento. O amor e a pesquisa de uma vida de meu avô materno, foram a razão das primeiras viagens que fiz para os territórios de minha família paterna. Foi nesta viagem que subindo no Pico do Papagaio, o ponto mais alto de Pernambuco, em Triunfo, avistei a cidade de Princesa Isabel, na Paraíba.

Na construção das relações de parentesco com o movimento indígena em São Paulo e nas primeiras caminhadas pelo território dos ancestrais paternos - no semiárido do atual nordeste brasileiro - o projeto de Iniciação Científica, com o qual está dissertação dialoga, ganhou contornos

sob o título: *Os encantados do sertão: dinâmicas e representações indígenas e afro-brasileiras no cordel de Leandro Gomes de Barros*.

Muitas percepções não foram descritas no relatório final da pesquisa de iniciação científica. O que me intrigou, finalmente, foi o reencontro com os Vaqueiros - que já haviam acontecido nas rodas de capoeira, nos sambas de coco, torés e aboios – e reapareceram na tradição oral de minha família paterna, com a qual comecei a aprofundar minhas pesquisas e interrogações: presenças e confluências que afetaram meu corpo e minhas pesquisas, mas não apareciam da mesma maneira na narrativa do trabalho acadêmico. Sobre isto, discorro a seguir.

“A minha avó foi pega à dentada de cachorro nas matas da Paraíba”

A minha certidão de nascimento, o primeiro documento produzido pelo Estado brasileiro acerca da minha existência, me identifica como branco. Entretanto, minha vivência e a vivência de minha família paterna foi marcada pela racialização de nossos corpos mestiços. Uma família migrante que saiu das zonas rurais localizadas entre as cidades de Sanharó e Pesqueira, no agreste pernambucano, e está há quase setenta anos na região do ABC Paulista, onde meu pai nasceu e eu também. Eu, meu pai, Gilberto Soares Paiva, meus primos e outros familiares fomos identificados diversas vezes como “pardos”, “exóticos”, “morenos”, “descendentes de nordestinos” - ou mesmo como “orientais” ou “negros”.

Movido pela militância nos movimentos negros e, posteriormente, pelo acolhimento e orientação no Movimento Levante Indígena na USP, criei o hábito de questionar familiares próximos sobre nosso território de origem e ascendência. Apenas os dois tios mais velhos - entre os sete filhos de meu avô Euclides e minha avó Maria do Carmo - haviam nascido no município de Pesqueira; em um distrito que pouco depois ficou autônomo sob o nome Sanharó. Mas estes tios mais velhos evitavam falar de nossas origens, durante minha infância, enfatizando apenas uma viagem difícil realizada nas costas de um caminhão *pau-de-arara*. Crianças, eles acompanhavam meus avós, Euclides Soares Paiva - filho de Antônia Pereira de Lima, cujo nome do pai é desconhecido - e Maria do Carmo da Silva - filha de Antônio Gomes da Silva e Ana Maria da

Conceição. No caminhão, viajaram cerca de quarenta dias entre o Planalto da Borborema Pernambuco e o ABC Paulista, nos anos cinquenta.

FIGURA 5: O PLANALTO DA BORBOREMA E A CIDADE DE PESQUEIRA



FONTE: SITE ENCONTRA PERNAMBUCO, ANO DESCONHECIDO⁵³

Meu pai e seus irmãos mais jovens nasceram e cresceram em comunidades de migrantes que vieram de territórios com presença histórica dos Xukuru para a periferia da Grande São Paulo, compondo as levas de retirantes nordestinos nos anos 50, 60 e 70. Aqui vivenciaram o reencontro destas famílias de Pesqueira/PE, Sanharó/PE e das zonas rurais de Lajedo/PE, no mesmo bairro, o Baeta Neves, em São Bernardo do Campo. No contexto urbano, a geração de meu pai reelaborou a tradição de cultivar os Caboclos, os Vaqueiros, os Pretos Velhos e as forças da Natureza através da Umbanda. Uma tradição que poucos mantiveram na família, após meu tio mais velho José da Silva Paiva se afastar do culto e, anos depois, falecer. Uma das poucas pessoas a conversar sobre o tema na família, minha tia Ivone Soares Paiva sempre afirmou que “a família da minha mãe e do meu pai era parente de índio”; quando eu a questionava o motivo de nossa cor de pele e aparência.

⁵³ Disponível em <https://www.encontrapernambuco.com.br/mapas/mapa-de-pernambuco.htm>. Acesso: 21 de dezembro de 2023.

A minha primeira *viagem de volta* ao Sítio das Moças, à Malhada da Pedra e ao Sítio Pagão - zona rural localizada entre as cidades de Sanharó/PE e Pesqueira/PE - aconteceu em junho de 2018. Até então, não havia conhecido a terra natal da minha avó, Maria do Carmo da Silva e da minha bisavó, Mãe Nãna (Ana Maria da Conceição). Na mesma casa onde minha avó nasceu, há mais de cem anos, e nas zonas rurais ao redor, ainda vivem muitos primos e primas em primeiro grau de meu pai. Outros deles vivem em regiões como a Lagoa do Félix e a Baixa Grande, em Pesqueira, e na região urbana de Sanharó.

FIGURA 6: MUNICÍPIO DE SANHARÓ (em verde) E LIMITES COM MUNICÍPIO DE PESQUEIRA (à esq.)



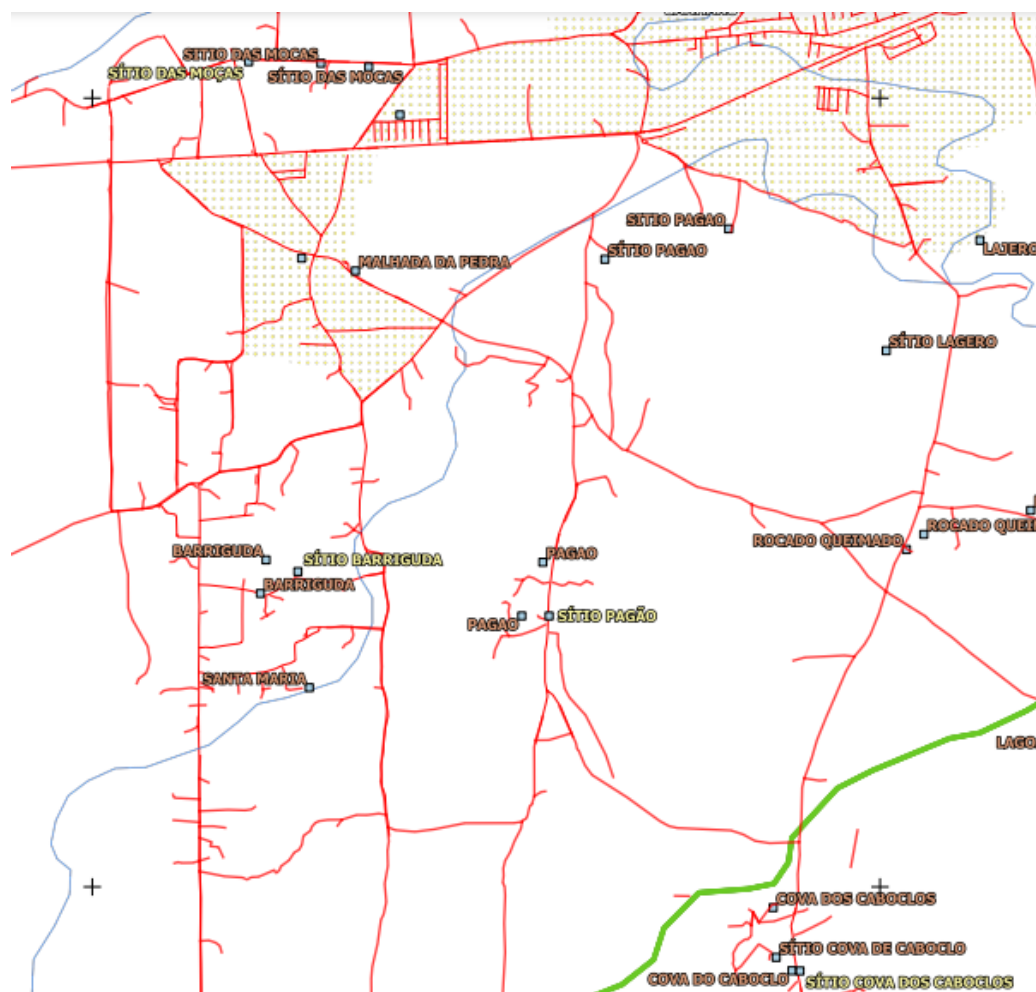
FONTE: MAPAS DO IGBE, 2021⁵⁴

Foi seguindo adiante nesta viagem que o reencontro com os Vaqueiros aconteceu. Através da *tradição oral* destes primos e familiares, soube que meu bisavô, Pai Toinho (Antônio Gomes da Silva), foi um índio vaqueiro. Um pequeno camponês que criou gado junto aos seus familiares na beira do rio Ipojuca, e obteve a posse destas terras entre o Sítio das Moças e o antigo Sítio Pagão, cuja divisa vai até próximo do Sítio Cova de Caboclo. Este território abarca, hoje, as regiões

⁵⁴ Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/sanharo/panorama>. Acesso: 21 de dezembro, 2023.

da Malhada da Pedra e da Barriguda, todas no jovem município de Sanharó, antigo distrito de Pesqueira.

FIGURA 7: SÍTIOS DE OCUPAÇÃO TRADICIONAL DOS MEUS FAMILIARES NO ATUAL MUNICÍPIO DE SANHARÓ (à esq.)



FONTE: MAPA ESTATÍSTICO DO IGBE, 2021⁵⁵

Foi por conta da posse das terras que Pai Toinho obteve que estes parentes se mantiveram reunidos em um território comum. São primos e familiares da minha família paterna que vivem em glebas e núcleos familiares rurais - em áreas hoje reduzidas - na mesma região que nossa ancestral comum, Mãe Nãna, nasceu, por volta de 1880. Segundo a tradição oral de minha família, Mãe Nãna, suas irmãs e irmãos, por sua vez, eram filhos de Felícia Maria da Conceição - que

⁵⁵ Idem.

segundo a tradição oral familiar também nasceu no antigo Sítio Pagão, por volta da metade do século XIX⁵⁶ - onde conviveram e casaram as irmãs *da Conceição* e seus descendentes com os Bezerra, os Rodrigues e os Gomes da Silva - estes últimos, da família de Pai Toinho.

Mas a família de Pai Toinho não era natural daquela região. Segundo a tradição oral de minha família, Pai Toinho, seus irmãos e irmãs, foram os onze [ou doze] de uma mulher indígena chamada Ana, sequestrada em uma mata nas Serras da Borborema, na divisa entre os estados de Pernambuco e Paraíba, no final do século XIX. Ana foi encarcerada em Princesa Isabel/PB, onde recebeu este nome e onde teve seus filhos. Já mais velha, migrou com estes filhos para o Sítio Pagão, atual Malhada da Pedra, onde sua família juntou-se às famílias originárias daquele local já citadas: os Bezerra, os Rodrigues e os da Conceição. Só depois, mudou-se com seu filho Antonio Gomes, e sua nora, Ana Maria da Conceição, para o Sítio das Moças. Todos esses, territórios da antiga sesmaria do Ararobá entregue aos colonizadores.

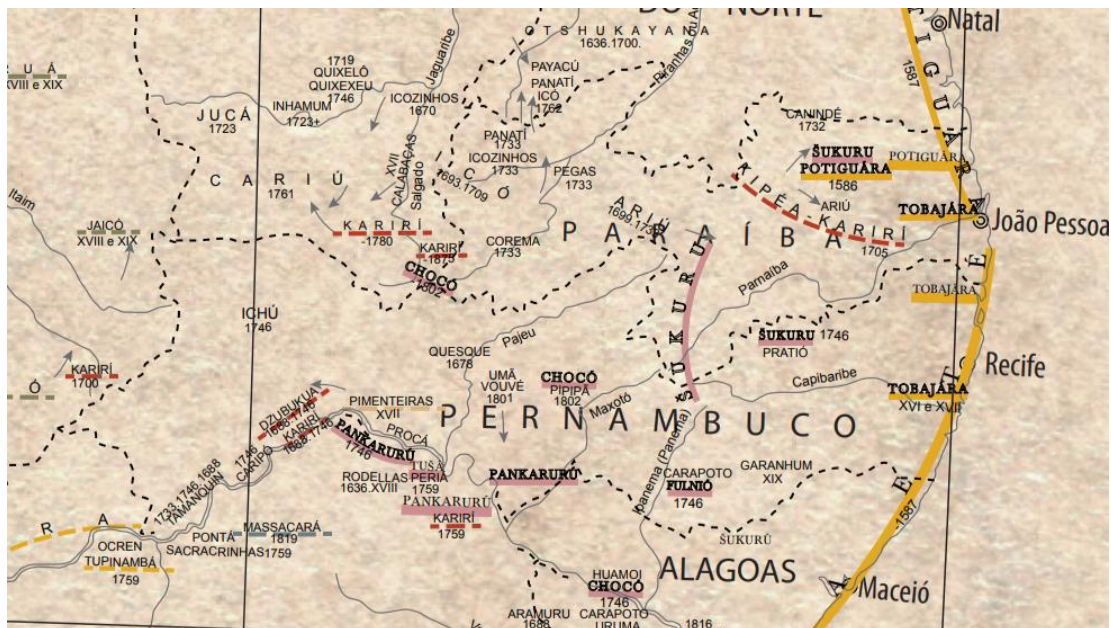
Quando estive em Sanharó pela primeira vez, em 2018, minha tia avó Quitéria Bezerra, 99 anos – ao mesmo tempo, cunhada e prima de minha avó Maria do Carmo – contou-me que esta mulher indígena, chamada Ana, foi quem criou ela, depois da morte de sua mãe, Filomena Gomes da Silva. Chamada também de Quiterinha, me contou que conviveu com sua avó Ana até sua morte, presenciando-a. Tia Quitéria também contou que Ana, como foi chamada pelos sequestradores, ainda falava algumas palavras da língua Xukuru na sua infância. A narrativa de tia Quitéria detalhou uma história semelhante àquela contada algum tempo antes por outra cunhada e prima: a irmã de minha avó, tia Menininha (Severina Gomes da Silva). Tia Menininha já havia descrito brevemente a história de sua “avó índia, pega à dentada de cachorro nas matas da Paraíba”.

A história de migração de Ana, de Pai Toinho e seus irmãos e irmãs, fazem referência à mesma região de origem das forças da Natureza que protegem o Boi Misterioso: a Fada da Borborema e a Mãe d’Água do Egito. O nome da primeira entidade faz menção às cadeias de serras e brejos de altitude que compõem o Planalto da Borborema. O nome da segunda entidade, faz

⁵⁶ Importante notar a presença dessas famílias originárias em um Sítio denominado Pagão - com seu final no Sítio Cova do Caboclo - antes da política de extinção dos aldeamentos em Pernambuco. Neste mesmo período, o povo Xukuru luta a guerra do Paraguai e conquista o direito a viver neste território. Na direção do Ipojuca, hoje cortada pela Rodovia Estadual Pernambucana, estava a sede de uma antiga fazenda de gado, hoje chamado de Sítio das Moças – com famílias vivendo em glebas e áreas rurais e, ao lado, uma favela.

menção à região das nascentes do rio Pajeú, nas serras da Borborema localizadas na divisa entre Pernambuco e Paraíba: hoje estão nesta região os municípios de Brejinho/PE, São José do Egito/PE e Teixeira/PE. Após sair de Princesa Isabel, nossa família percorreu esse trajeto e viveu em Monteiro, na Paraíba, antes de se fixar na região da antiga sesmaria do Ararobá. Todas, áreas de ocupação tradicional do povo Xukuru.

FIGURA 8: TERRITÓRIOS DE TRÂNSITO E ALDEAMENTO XUKURU NA PARAÍBA



FONTE: MAPA ÉTNICO-HISTÓRICO, CURT NIMUENAJÚ, 2017 [1944]

A família de Ana realizou um arco de migração comum a outras famílias que vivem próximas - e dentro - do território indígena Xukuru do Ororubá. Como descreve Gercino Xukuru para Edison Silva, em *Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá*⁵⁷.

Eu ia na época da safra de algodão, de agosto pra setembro, às vezes chegava lá em setembro. Perto de Monteiro. Paraguai, Contrapina. Era tudo perto de Monteiro, a gente ia. Lá os patrão dava bóia: o almoço, a janta, a dormida, que a gente ganhasse era livre. Não tinha história de fazer feira não. O pouco que a gente ganhasse era livre. Só pra quem fumava, ai comprava fumo pra fazer os cigarros, essas coisas, mas eu não fumava. (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra D'Água, apud. SILVA, 2017)

⁵⁷ SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra de Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Recife: Editora UFPE, 2017.

Todo este território do Planalto da Borborema, entre as divisas paraibana e pernambucana, foi descrito pela crônica colonial e pela historiografia contemporânea⁵⁸ como um território de trânsito dos Xukuru. A história de filhos e filhas de mulheres indígenas - sequestradas, escravizadas sexualmente ou que viviam em “mancebia” - que se tornaram pequenos agricultores, boiadeiros, donos de pequenos sítios, vaqueiros, cangaceiros, cantadores, poetas cordelistas, carrega uma série de possíveis abordagens étnico-raciais ainda pouco observadas pelos estudos sociais e historiográficos⁵⁹.

Contudo, importa destacar a escrita de duas pesquisadoras que apontam estas relações, inspirando o caminho desenhado na elaboração do projeto - embora a dissertação tenha abandonado estes seus objetivos iniciais.

A primeira referência é a pesquisa de Linda Lewin, investigando a ascendência de Francisco Romano, o Caluete - considerado pelos cordelistas e cantadores o pai da poesia e da cantoria nordestina. A inquietação de Lewin partiu das racializações que identificou em folhetos de cordel que narram uma peleja histórica entre Francisco Romano, pequeno proprietário de terras, e Inácio da Catingueira, escravizado, em meados do século XIX. Através da tradição oral dos descendentes de Romano e dos registros em cartórios, Lewin ligou sua linhagem materna - Maria do Espírito Santo - aos núcleos populacionais Xukuru que existiam na Serra do Teixeira, região nos limites entre o Planalto da Borborema paraibano e pernambucanos que compõem a cabeceira do Pajeú⁶⁰.

⁵⁸ Para descrever as forças indígenas que atuam na Guerra dos Bárbaros, Puntoni descreve algumas relações de aliança, rivalidade ou parentesco entre os povos localizados na região do Planalto da Borborema e nos brejos de altitude do Sertão em PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: EDUSP e Hucitec, 1998. Em MEDEIROS FILHO, Olavo de. “Os Tarairiu, extintos Tapuias do Nordeste”, é apresentado um panorama mais geral e breve sobre a presença, as alianças e os parentescos linguísticos destes povos indígenas no período colonial em ALMEIDA, L.S. de; GALINDO, M.; SILVA, E. (org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999.

⁵⁹ Edson Silva fala da contribuição dos estudos sociais e etnográficos para a ideia da extinção dos povos indígenas do nordeste ou de sua remanescência em populações mestiças e descaracterizadas: SILVA, Edson. “‘Os caboclos’ que são índios: História e resistência indígena no Nordeste.” In: *Portal do São Francisco - Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF*. Belém de São Francisco, ano III, no. 3, p. 127-137, 2004.

⁶⁰ LEWIN, Linda. “Who was ‘o Grande Romano’?: genealogical purity, the Indian ‘past’, and whiteness in Brazil’s Northeast backlands, 1750-1900”. *Journal of Latin American Lore*, n° 19, 1996, pp. 129-179.

Utilizando-se também dos trânsitos entre escrita e oralidade em sua tese de doutorado, Julie Cavnignac finaliza suas investigações junto aos contadores de histórias e conhecedores no Sertão do Seridó, Rio Grande Norte, tangendo a existência de uma “*cosmologia sertaneja*”, que transbordava dos versos escritos nos *folhetos de cordel* e circulava nas *histórias de trancoso* e nos *versos* declamados ou cantados, de memória, por seus interlocutores - alguns deles analfabetos. A pesquisadora Julie Cavnignac ainda identifica uma potência de “*etnização*” desta cosmologia sertaneja, à medida que algumas comunidades dispõem destes símbolos sertanejos ou caboclos como marca de sua indianidade em movimentos de retomada naquela região.

Quase dez anos depois da tese de doutorado, movimentos de retomada estão organizando-se no Rio Grande do Norte, e são descritos pelas lideranças e pesquisadores destes povos no *Guia Cultural Indígena do Rio Grande do Norte*, que Cavnignac e Alveal organizaram⁶¹. Entre estas comunidades, que ainda são parcialmente reconhecidas pelo Estado brasileiro, há algumas reivindicando o pertencimento ao mesmo tronco linguístico do brobo, língua do povo Xukuru: o Tarairiú, tronco linguístico dos Tapuia Tarairiú da Lagoa do Tapará (RN), bem como dos Tapuia Paiacu da Chapada do Apodi (RN), contemporaneamente.

Antes da conclusão da dissertação, tive a alegria de encontrar, pesquisando as palavras Xukuru e Monteiro no Google, uma dissertação de mestrado de 2022 com o título: *Maracá, gibão e viola: poetas indígenas Xukuru criando o Sertão da Poesia (Teixeira/PB e São José do Egito/PE)*. A pesquisa de Lindoaldo Campos “parte de revisão historiográfica, transcrição e leitura de documentos dos séculos XVII, XVIII e XIX, fontes arqueológicas, sesmarias e registros de batismo, casamento e óbito”, buscando sustentar que “os Xukuru que sobreviveram à “Guerra dos Bárbaros” e permaneceram ou voltaram para essa região manejaram a poesia, sua e dos invasores, como estratégia de resistência e proeminência social”, tendo entre “descendentes”, os “precursores da Escola de Poesia de Teixeira e da Escola de Poesia de São José do Egito”⁶².

⁶¹ CAVIGNAC, Julie; ALVEAL, Carmem (orgs.). *Guia Cultural Indígena Rio Grande do Norte*. Natal: Flor do Sal, 2019. ISBN 978-65-990211-1-4

⁶² CAMPOS JÚNIOR, Lindoaldo Vieira. *Maracá, gibão e viola: poetas indígenas Xukuru criando o Sertão da Poesia (Teixeira/PB e São José do Egito/PE)*. Dissertação (Mestrado em História dos Sertões) - Centro de Ensino Superior do Seridó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2022.

“O primeiro território a retomar é sua mente e seu corpo”

As dificuldades para descrever os caminhos e confluências entre a pesquisa que realizava com os folhetos de cordel e seus entroncamentos com as tradições orais de meus familiares, em uma linguagem descritiva e científica, levaram à omissão de parte desta narrativa no relatório final da iniciação científica. Estas confluências e presenças foram forças importantes na potencialização e manutenção da pesquisa bibliográfica e da experimentação através da escrita, me instigando a continuar este trabalho no rastro de experiências de migração e reelaboração de existências que a sociologia ou o estudo do folclore nacional denominavam como “sertanejas”, “caboclas” ou “pardas”. Cito novamente Silva⁶³:

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição muitas vezes assumida por eles para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção, como também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que exaltam de forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste. (SILVA, 2021)

Nesta altura, através de pesquisas historiográficas, já havia reconhecido que Sanharó havia feito parte tanto do município de Pesqueira, quanto da antiga sesmaria do Ararobá, caracterizada por grande presença Xukuru. Território que, como contam os troncos velhos do povo Xukuru, foi reconhecido pela Princesa Isabel e, anos depois pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), como território Xukuru, devido à participação do povo na Guerra do Paraguai (SILVA, 2014). Na *Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Xukuru do Ororubá*, produzida em parceria com a organização social do povo Xukuru, encontramos o item “Memória do Território Histórico do Povo Xukuru”:

De acordo com os primeiros registros da história do povo Xukuru, datada do século XVI, nosso povo sempre habitou seu território, território este que atingia uma extensão muito grande. Atingia o território onde estão hoje as seguintes cidades:

⁶³ Para mais detalhes da literatura acerca dos caboclos no mundo colonial e pós colônia, ver reflexões que compõem também o primeiro capítulo da obra já citada, produzida no diálogo com as memórias e histórias do povo Xukuru (SILVA, 2014), no seguinte artigo: SILVA, E. “Os índios no Nordeste e as pesquisas históricas: as influências do pensamento de John Manuel Monteiro” In: *Revistas de História, Antropologia e Relações Internacionais do Colegiado de História da Universidade Federal do Amapá*, Fronteiras e Debates, v.9, n.1, Amapá, 2022.

Venturosa, Poção, Brejo da Madre de Deus, Belo Jardim, Arcoverde (distrito de Aldeia Velha). Esse território foi roubado pelo colonizador, no período do Brasil Império, e o aldeamento do Urubá foi extinto pelo Governo Imperial, dizendo que não havia mais índios na região.

No século XX, o povo Xukuru se mobilizou para ser reconhecido oficialmente, tendo como elemento forte de sua cultura, para esse reconhecimento, o Toré: que une, que fortalece.

Após muitas lutas, o povo Xukuru reconquistou seu território, que foi reduzido pela FUNAI. Mas, sabemos que temos índios Xukuru morando, vivendo nas cidades de Venturosa, Poção, Brejo da Madre de Deus, Sanharó, Alagoinha, e nos povoados de Mimoso, Ipanema e Aldeia Velha, que ficaram fora da demarcação do território. Com isso a gente deixa claro que têm indígenas vivendo fora do território, mas não deixam de ser índios; com essa cartografia, a gente vai ter uma prova que nesses lugares também tem índio Xukuru que mora lá, que trabalha. (ALMEIDA, MARIN, FIALHO, 2012)

Seguindo outros caminhos, pela beira do Ipojuca, na direção da Serra do Ororubá, encontrei orientação para compreender essas coincidências nos espaços de conhecimento do Território Indígena do povo Xukuru do Ororubá⁶⁴. Nas Matas Sagradas do Rei do Orubá, encontrei *opypes* e *toypes* que se dispuseram a ouvir a história de sequestro e diáspora de minha família e mesmo compartilhar histórias semelhantes de seus *acós*⁶⁵. Algumas delas, de migrações forçadas, outras *de* sequestros e violências sexuais.

⁶⁴ Trata-se de uma terra indígena demarcada e homologada que foi retomada a partir das mobilizações lideradas por Xikão Xukuru, cacique Mandaru, nas décadas de 1980 e 1990. Em 1998, o cacique Xikão foi assassinado, o que não impediu a continuidade da autodemarcação e desintrusão de fazendeiros, acompanhada posteriormente pela demarcação do Estado.

⁶⁵ Na língua brobo, do povo Xukuru e do tronco Tarairiu, *acó*, *opype* e *toype* significam, respectivamente, ancestral ou antigo, jovem e ancião.

FIGURA 9: MAPA DE OCUPAÇÃO HISTÓRICA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ



FONTE: ALMEIDA A.W.B., MARIN R.E.A., FIALHO V. Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Xukuru do Ororubá - PE. Manaus: UEA Edições; 2012.

Estive pela primeira vez no território em 2018, antes mesmo de conhecer meus familiares em Sanharó e Pesqueira, para participar do ritual sagrado de Tamain. A primeira liderança que conheci foi Iran Neves, agrônomo, pesquisador e um dos mestres no Terreiro da Boa Vista. No caminho de volta, após o toré conduzido por Iran, contei um pouco da história da minha família e da minha pesquisa sobre nossa relação de parentesco com os Xukuru. Ele ouviu atento e confirmou a presença dos Xukuru no sul da Paraíba e na antiga sesmaria do Ararobá. Iran saudou a iniciativa de buscar o território Xukuru do Ororubá, sua ciência e seus conhecedores, e o território de origem dos meus antepassados como referência para minha caminhada; mas advertiu: “o primeiro território a retomar é sua mente e seu corpo”.

No dia seguinte, véspera do ritual dedicado à Tamain, Nossa Senhora das Montanhas, levantávamos uma grande fogueira em frente à Igreja da santa encantada, na Vila de Cimbres. Um ancião, liderança do terreiro da aldeia Sucupira, Dezinho Jorge, me observava e perguntou de onde

eu vinha: ele percebeu que eu era de fora e queria entender o que me trazia até ali. Conteí a Seu Dezinho que vinha conhecer familiares na terra onde minha avó havia nascido, em Sanharó, embora viesse também pelo desejo de participar do ritual de Tamain no território Xukuru.

Depois da fogueira, da procissão e dos torés e rituais dedicados à Tamain, Senhora das Montanhas, desci a Serra do Ororubá em direção à Sanharó durante a semana, para encontrar e conhecer meus primos. Dezinho Jorge pediu que eu retornasse para a Vila de Cimbres outras vezes e visitasse o ritual sagrado no Terreiro do qual é guardião, nas Matas Sagradas da aldeia Sucupira. No ritual sagrado compreendi, através da orientação de Dezinho, que meu “reencontro” com os Vaqueiros e a presença constante deles em minha caminhada era uma coincidência com possíveis significados na *ciência* dos Encantados.

Em minha primeira visita ao Terreiro da Sucupira, após o ritual de Tamain e a visita aos meus familiares em Sanharó, conteí para Dezinho a história do sequestro de nossa ancestral Ana, encontrada nas matas e serras localizadas na divisa entre Paraíba e Pernambuco, e levada para Princesa Isabel - que tia Quitéria e minhas primas mais jovens haviam acabado de confirmar. Diante de algumas coincidências com a história de outras famílias do território, que também haviam migrado de Princesa Isabel, a resposta de Dezinho foi: “Giovani, os Cavaleiros de Aruanda me protegem e te protegem”. Os Cavaleiros de Aruanda, entre os Xukuru, fazem referência tanto aos Orixás e Santos cavaleiros quanto aos Vaqueiros e Boiadeiros encantados, ancestrais que se tornaram guardiões do povo.

Por *ciência*, repito aqui, entendem-se os saberes, fazeres e conhecimentos relacionados aos Encantados, Reis, Caboclos, Vaqueiros, Mestres, os guardiões dos encantos da Natureza, ou seja, do *mundo dos encantados*. Os encantos também são conhecidos como Reinados, Aldeias ou Cidades Sagradas do *mundo dos encantados*, que podem ou não estar ligados a um território específico neste mundo, como é o caso do Reino Encantado do Urubá ou da Cidade Sagrada de Alhandra⁶⁶. Por ser um mundo invisível, nem todos os indígenas e não-indígenas que cultuam a

⁶⁶ Ver mais no documentário etnográfico realizado por MENDONÇA, J; PENA, R; CORRÊA, T. *A ciência dos Encantados*. Recife: Documentário Etnográfico: TCC curso de Jornalismo da UCP (2007). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2023, bem como nos esforços de síntese em GRUNEWALD, R. A. “Toré e Jurema: emblemas indígenas do nordeste” In: *Ciência e cultura*. vol.60, no.4, São Paulo, Oct. 2008; Idem. “Sujeitos da jurema e o resgate da 'ciência do índio'”. In: Labate, B. & Goulart, S.

Jurema o acessam e nem tudo deve ser comunicado acerca destes mundos. São os médiuns, pajés e outros *índios de ciência* que realizam a comunicação entre estes mundos invisíveis da *Natureza Sagrada* e o nosso mundo.

Iran Neves Xukuru, que havia me acolhido na minha primeira viagem à Serra, é um dos idealizadores e articuladores do Urubá Terra - encontro que proporciona pontos de contato entre os conhecimentos e ciências dos agricultores Xukuru, de pesquisadores acadêmicos e permacultores para fortalecer os princípios da *agricultura do encantamento*. Segundo Iran, a agricultura do encantamento tem como fundamento a manutenção e o cuidado com o *mundo dos encantados*: os mundos invisíveis de onde os encantados vêm, durante o ritual sagrado, para trazer sua orientação, proteção e suas ciências, através de médiuns que estão neste mundo. Ao analisar o início da retomada e autodemarcação dos territórios Xukuru, Iran diz⁶⁷:

Foi uma retomada ecológica: pega a pedra do Mestre-Rei do Ororubá e devolve ao Mestre-Rei, pega a Mata Sagrada e devolve às entidades que moram na mata. Depois vamos pensar, a gente precisa alimentar, vamos fazer a retomada da área de roçado, mais primeiro foi isso, devolver a quem era devido. Pouco se discute isso: “Por que foi no terreiro?”. E por que foi terreiro? Não tinha terreiro ali, o terreiro foi construído para o Pajé fazer seus trabalhos porque o local que orientava era a pedra [A Pedra D’Água]. Quem dizia ao Pajé, quem dava ciência à Dona Lica [irmã de Pajé Zequinha, também Pajé de seu povo, que veio a falecer em Agosto de 2020, e está plantada na Mata da Pedra D’Água]... Aquela história que ela contava de um parente que sumiu e que entrou na pedra... A família Pajé que era orientada pela Pedra do Mestre Rei do Ororubá. (NEVES XUKURU, 2022)

O bem-estar destes mundos e o equilíbrio entre eles está diretamente relacionado, segundo estas ciências, com a diversidade nas matas, com a preservação, cultivo e culto daquilo que se entende como Natureza Sagrada. Em um território marcado por uma história recente de monoculturas e criação de gado, contribui-se para esta diversidade através do reflorestamento, especialmente com o plantio e cultivo de Troncos de Ciência, do cuidado com as Matas, Lajedos

(Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. e Idem. “Nas trilhas da Jurema”. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, abr. 2018.

⁶⁷ NEVES XUKURU, Iran. “O reino grandeza do verde” em: CARVALHO Ana; NEVES XUKURU, Iran; [et al] (org.). *A Ciência da Mata Xukuru*: primeiro caderno. Recife: Giuseppe Wellinberg Guilherme Bandeira, 2022. Disponível em: https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2022/09/CadernoVegetal_-01_Xukuru.pdf, Acesso em 22 de fev. 2023.

e Rios - mas também com o reflorestamento de corpos e mentes, como Iran Neves Xukuru alertou em nosso primeiro encontro.

Dito isto: o que poderia significar, para mim, a retomada do corpo e da mente, orientada por Iran na minha primeira viagem ao território Xukuru? Por que isto se relaciona com o que foi sentido e vivenciado nas rodas de capoeira alguns anos antes de chegar ao território Xukuru?

Continuei frequentando o toré na Sucupira nas outras vezes que estive no Território Indígena. Fui com meu pai para a região, em janeiro de 2019, para participar dos rituais do Dia de Reis e para visitar alguns de nossos familiares em Sanharó e Pesqueira, que ele não encontrava desde antes da morte de Maria do Carmo, sua mãe, 43 anos antes. Ainda em 2019, estive mais duas vezes por lá, na ocasião da XIX Assembleia do Povo Xukuru e durante os encontros do VII Urubá Terra, já descritos brevemente, que coincidiram com as comemorações do aniversário das Matas Sagradas da Sucupira.

Foi no VII Urubá Terra, em novembro de 2019, que tive a primeira oportunidade de escutar e conversar, com tempo e atenção, com o Pajé Zequinha, o médium guardião da espiritualidade do povo Xukuru do Ororubá, e o mestre Bacarau, responsável por “puxar” os torés quando as aldeias se reúnem para o ritual e para luta. Eles foram duas lideranças fundamentais nas retomadas das Matas Sagradas, onde começou toda a luta pela demarcação do território Xukuru do Ororubá, junto à Xikão Xukuru.

Seu Adejar, o mestre Bacarau, descreve como foi fundamental a relação com outros parentes e povos indígenas no fortalecimento e aprendizado do toré e do ritual sagrado nas Matas, elemento que une o povo Xukuru. Posteriormente, estes troncos velhos que, junto ao cacique Xicão Xukuru, o Mandaru, reuniram as “*forças do Ororubá*”, continuaram acolhendo e produzindo redes com outros povos e pessoas em seus movimentos de resgate das tradições na Jurema Sagrada e retomada de territórios - como aconteceu na relação do povo Xukuru com outros povos que realizaram seus movimentos políticos posteriormente, como os Kapinawá⁶⁸.

⁶⁸ Ver em ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2005. *O Torécoco (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande - PE)*. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: Programa de Pós-Graduação em Sociologia/PPGS UFCG

Então, permaneci dois anos afastado do território Xukuru, por conta da pandemia. Mesmo de longe continuei sendo orientado por Adelson Xukuru - um irmão e padrinho que fiz no terreiro da Sucupira. Nas Matas Sagradas pela qual é responsável, tive ciência do Boiadeiro que me acompanha, que me guia. Adelson e sua companheira Lurdinha, guardiões desta Mata Sagrada, são exemplos de Xukuru, como seu Dezinho, que acolhem a mim e a outras pessoas, possibilitando a construção de uma nova família, que escolhemos alimentar e cuidar, dentro das tradições da Jurema Sagrada. É através dos rituais sagrados que compreendemos o propósito e a missão que a Natureza Sagrada e os Encantados têm no caminho que realizamos.

Quando retornei ao território, dois anos depois do início da pandemia e do distanciamento social, visitei junto a Adelson o terreiro da Sucupira e ouvi Dezinho dizer: “você já viram um índio sem missão?”. Frase que ressoou em mim com o seguinte toré de um Boiadeiro:

Cheguei na minha aldeia,
 Cheguei de pé no chão
 Eu venho trajando perneira,
 Chapéu de couro e gibão

Para folgar com meus caboclo
 Na ladeira da Missão
 Para folgar com meus caboclo
 E cumprir minha missão

(Toré do povo Xukuru, Terreiro da Sucupira)

Seja nos movimentos e territórios indígenas, seja na academia: como atuar em favor do *encanto da Natureza Sagrada* e do equilíbrio entre seus mundos? Como retomar minha mente e meu corpo para que estas forças de encantamento da Natureza possam agir através deles? Como cumprir minha missão?

Entre as idas e vindas à Serra do Ororubá e à Ribeira do Ipojuca, entre as viagens e reencontros com o povo Xukuru nas viagens ao Acampamento Terra Livre, passaram-se alguns anos. Neste meio tempo, a pesquisa de iniciação científica foi concluída, concluí a graduação e iniciei a pós-graduação. Depois de algumas voltas no mundo, ouvi os seguintes versos em uma quadra, seguida de um corrido de capoeira:

Quem vem lá sou eu
 Quem vem lá sou eu
 Berimbau bateu
 Capoeira sou eu

(...)

Ô sou eu sou eu
 Quem vem lá?
 Ô, sou eu Benvenuto
 Quem vem lá?
 Ô montado a cavalo
 Quem vem lá?
 De jaleco de couro
 Quem vem lá
 Fumando um charuto
 Quem vem lá?
 A cancela bateu
 Quem vem lá?
 Benvenuto sou eu
 Quem vem lá?

(Quadra e corrido de capoeira, Roda do CEACA)

No tempo da capoeira e das tradições que produzem conhecimento com a oralidade e a corporalidade, o mistério do Boi e dos Vaqueiros levam o pesquisador a correr pelos seus rastros, mata à dentro. Longe de ser superado ou desvendado, este mistério retorna e afeta o corpo a cada volta que o mundo dá - renovando o ânimo e alimentando a potência que move este pesquisador em suas investigações.

Memórias do movimento indígena [fora] do Nordeste

Embora *A história do Boi Misterioso* narre a história de entidades que conduziram as atenções do pesquisador para o Sertão do Quixelô e para o Planalto da Borborema, foi apenas após o ingresso na pós-graduação em Culturas e Identidades Brasileiras, que coincide com o início da orientação do prof. Stelio Alessandro Marras, que o olhar e os objetivos desta pesquisa foram reorganizados. As advertências de Stelio Marras indicaram a necessidade de aterrar o fazer como pesquisador, conectando este trabalho a territórios e coletividades específicas, acompanhando

simultaneamente o modo como estas existências constituíam suas redes, “levando a sério os encantados”. Isto pois, como pode ser visto na seguinte fala, é uma advertência adequada também para as redes formadas com nossos interlocutores e pares nas produções científicas. Cito um artigo de Stélio Marras⁶⁹ refletindo sobre o tema:

De fato, há aqui espíritos - chamamos Autores – que nos sopram e nos fazem dizer coisas, às vezes de modo mais direto, às vezes menos. Mas esses autores-espíritos também possuem e são possuídos por outros autores-espíritos, também eles respondendo a suas falanges, num encadeamento que torna todos nós mediadores de mediações, de modo que a reprodução de um pensamento, como vou desenhando aqui, possa assim se candidatar a prestar alguma contribuição, já que a tarefa da mediação, quando bem-sucedida, costuma agregar modificações, por sutis que sejam, e menos ou mais decisivas (MARRAS, 2018)

A construção do conhecimento científico e o “descentramento do humano” - ou do ente humano indivíduo concebido no humanismo - apareceu como um caminho a ser levado a sério em qualquer campo de produção do conhecimento, mesmo nas disciplinas de humanidades, marcadas também pelo antropocentrismo das ciências modernas. Para a empreitada, sua orientação reforçou a relevância da etnografia na produção de dados “que apontem continuidades entre humanos e seus mundos”⁷⁰, com a delimitação de um campo de trabalho e de um objetivo de pesquisa bem definidos, que pudessem resistir às objeções dos colegas pesquisadores: prática que caracteriza a produção de conhecimentos científicos e, como indicam seus fazeres como pesquisador, fortalecem os trabalhos que redistribuem as agências destas produções entre outras existências.

Em todo caso, faço esses apontamentos para afirmar que, quanto a mim, tento não falar exatamente por ninguém e nem bem por mim mesmo, e sim de um lugar de entremeio, o lugar de transe propriamente dito, lugar de trânsito não apenas entre espíritos humanos, mas entre estes e o espírito do mundo distribuído entre plantas, bichos, atmosfera, terra, água, técnicas e toda sorte de não humanos que são trazidos em presença no pensamento desses autores-espíritos que aqui quero evocar. (MARRAS, 2018)

⁶⁹ MARRAS, S. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. Rev. Inst. Estud. Bras., 2018 (69), jan. 2018.

⁷⁰ Idem.

Neste itinerário, uma revista intitulada *Memórias do Movimento Indígena do Nordeste - Thydêwá*⁷¹ trouxe contribuições importantes. Foi nesta publicação, na qual textos produzidos por indígenas de diferentes povos do nordeste foram organizados, que reconheci, poucos anos antes, a autora Marleide Quixelô escrevendo caminhos para “(re)existências indígenas Quixelô contemporâneas”⁷².

A orientação encaminhava o trabalho de campo etnográfico como metodologia e, com este objetivo, alguns encontros para consulta prévia e realização de algumas entrevistas aconteceram em Marília, Iguatu e Quixelô entre novembro de 2019 e o início de janeiro de 2020. Como já foi citado, um isolamento social imposto pela pandemia do novo coronavírus impediu que um trabalho de campo qualificado acontecesse, levando em conta o tempo para aproximação com as metodologias e práticas etnográficas e o tempo para a escrita de uma dissertação de mestrado.

Mesmo diante dos constrangimentos aos quais a pesquisa esteve sujeita, o encontro com movimentos e coletivos Quixelô abriu caminhos para vivências com as tradições orais e escritas destas coletividades Quixelô, bem como para a produção de histórias orais junto a eles: uma experiência viva com a oralidade e corporalidade das pessoas e coletivos envolvidos nestas histórias.

A presença da publicação de Marleide, junto ao movimento indígena do Nordeste, levou-me a fazer o primeiro contato por e-mail com uma pessoa autodeclarada Quixelô. O percurso até os encontros, afetos e entrevistas que vivenciamos na sua casa, junto a sua mãe, dona Gertrudes - ou mesmo andando pelas ruas de Marília e visitando a casa de suas amigas - passaram por uma correspondência de e-mails anterior. Marleide tem um hábito recorrente, confirmado por vários parentes em suas entrevistas, de enviar cartas e manter uma correspondência com os demais Quixelô.

Nesta correspondência, Marleide apresentou as primeiras conexões possíveis dentro dos movimentos e coletivos Quixelô, como o professor e gestor cultural Adail Macedo, a pesquisadora

⁷¹ MELLO, G. S. de e GERLIC, S. (orgs). *Memórias do Movimento Indígena do Nordeste*. Ilhéus - BA: Coleção Índios na visão dos índios, 2015

⁷² QUIXELO, Marleide. “Façamos das nossas (r)existências indígenas cotidianas atuais as muitas resistências indígenas ancestrais”. In: MELLO, G. S. de e GERLIC, S. (orgs). *Memórias do Movimento Indígena do Nordeste*. Ilhéus - BA: Coleção Índios na visão dos índios, 2015, p. 26- 27

e psicóloga do Instituto Federal-CE, Edileusa Santiago e o artista plástico, educador e articulador cultural Arivânio Alves. Marleide destacou a relevância de sua mãe, Gertrudes, para seu trabalho de pesquisa, realizado sem financiamento. Sua mãe é apontada como “a maior resistência e inspiração para continuar estudando sobre o nosso povo Quixelô”, motivo pelo qual continua os estudos mesmo sem recursos financeiros:

Seria legal se você conseguisse entrevistar a minha mãe, que é a nossa raiz viva e tem grande memória viva de Quixelô, pois viveu sua infância e juventude nos costumes dos nossos ancestrais em Quixelô. Ela migrou para São Paulo e teve a gente nos bairros pobres de SP. Eu já sou a geração nascida nas periferias das cidades e "desindigenizada". Por isso, não sei se te ajudaria nesse sentido. Mas acho que minha mãe sim! (Marleide Quixelo, e-mail, 2019).

Dona Gertrudes havia migrado em 1974, do Sertão do Quixelô para a cidade de São Paulo, passando por movimentos de favelização e desfavelização na Zona Sul, onde suas filhas nasceram e cresceram. Devido às jornadas de trabalho de dona Gertrudes nos mutirões de desfavelização na Zona Sul de São Paulo, Marleide e suas irmãs passaram a juventude estudando em um internato católico de franciscanos.

Depois da maioridade, Marleide mudou-se para Marília a fim de cursar a graduação em Sociologia na UNESP. Há poucos anos Gertrudes a acompanhou, buscando melhores condições de vida no interior paulista, embora tenha voltado para a capital pouco antes do início da pandemia do coronavírus. Hoje, Marleide atua como professora de sociologia na rede estadual de Tupã, Município próximo a Marília, em São Paulo.

Fizemos um acordo de nos encontramos no feriado de dois de novembro, dia de Finados, em Marília. Ao chegar na cidade, na manhã do dia 2 de novembro, atravessei uma cidade com as ruas do centro vazias, enquanto igrejas e cemitérios estavam cheias de devotos, em razão dos rituais desse dia no qual são cultuadas as almas dos entes falecidos.

Antes de iniciarmos a gravação, conversamos e almoçamos juntos. Dona Gertrudes perguntou: “como você chegou até Quixelô?”. Eu apresentei a elas, através do meu celular, um documento digitalizado que continha o folheto *A História do Boi Misterioso*. Minha intenção era convidar o folheto de cordel a trabalhar conosco, em algum momento. Mas a pergunta da dona Gertrudes se adiantou. Ela me ajudou a perceber que as tramas deste folheto de cordel já

conduziam esta investigação para junto dos parentes. O folheto de cordel assumiu seu protagonismo na primeira entrevista realizada em nossa pesquisa, dando o tom de uma série de questões sobre as quais a investigação deve se debruçar.

O cordel nos apresentou mistérios gerados entre o Boi, encantados, vaqueiros e vaqueiros índios que repercutem nos destinos da colonização pastoril no Sertão do Quixelô, no início do século XIX, afastando o coronel Sizenando da Fazenda Santa Rosa e desenganando das pretensões de criar gado no semiárido nordestino. Estas mesmas agências que habitam o cordel nos levaram aos territórios que estão atualmente em disputa através das investigações, ações e narrativas destes movimentos de retomada.

Além da coexistência de maneiras de conhecer e apreender o mundo, no folheto de cordel observamos uma coexistência de naturezas e mundos. Benvenuto narra sua perspectiva do mistério do Boi pela capacidade de caminhar por um ponto de vista que não existia para o Coronel. Ponto de vista constituído, entre outras coisas, pelo ofício de vaqueiro, pela relação com os encantados e, por fim, pelo diálogo estabelecido com o Boi.

Essa percepção tem implicações importantes para a pesquisa, que tenta abandonar a pretensão de produzir um conhecimento científico com objetividade absoluta e, porventura, generalizar mundos e maneiras de conhecê-lo. Pretende caminhar precisamente emaranhado aos colaboradores - pesquisadores e interlocutores, suas corporalidades, ofícios e caminhadas, objetivamente relativo aos diálogos com os coletivos e encantamentos com os quais estão sujeitos.

Em minha experiência compartilhada com Marleide e dona Gertrudes, os vínculos e afetos extrapolam as dimensões registradas pela linguagem oral nos aparelhos eletrônicos e transcritas para este trabalho coletivo. A conversa com dona Gertrudes e a cantoria no pé da parede, ambos sentados e encostados na entrada da casa de Marleide no Oeste Paulista, como faziam nossos antigos quando se reuniam para versar e contar histórias. A entrevista realizada com Marleide enquanto a rede me embalava depois do almoço. O passeio pelas ruas da cidade de Marília com as “quixelôs transcendentais” - como Marleide chama as amizades e alianças que realiza com outros corpos dissidentes, mulheres e pessoas LGBTQIA+. Dimensões do encontro que transformam os vínculos e produzem realidades que estão diretamente vinculadas com a dissertação.

No dia seguinte aos nossos diálogos e entrevistas, depois de uma noite de cantorias de coco pelas ruas de Marília, arrumei minhas malas e me preparei para a viagem para o ABC Paulista. Marleide havia me presenteado com um maracá e uma camiseta do povo Quixelô. Então ofereci para ela um toré de despedida e cantei um ponto que havia aprendido no mesmo ano, em maio de 2019, na Assembleia do Povo Xukuru. Me levantei da rede e ela se levantou para nossa pisada:

Oi, alevanta cabocla índia
Que o Rei dos índios mandou lhe chamar
Santa Joana D'Arc é uma santa guerreira
Santa Joana D'Arc é quem manda no terreiro

(Toré, XIX Assembleia do povo Xukuru)

Marleide se emocionou e agradeceu. Sem saber, eu havia cantado o ponto de sua ancestral, Santa Joana D'Arc, sincretizada nos terreiros de Umbanda como Obá: uma yabá guerreira e Cavaleira de Aruanda. São as Cavaleiras e Cavaleiros de Aruanda, os Vaqueiros e Boiadeiros Encantados, que nos acompanham nesta empreitada.

O CORPO DA PESQUISA: PRIMEIRA PARTE

Entre o esquecimento o conhecimento

Quando cheguei na casa de dona Gertrudes, ao meio-dia de Finados, logo começamos a falar sobre nossas famílias e a história comum da “migração nordestina”, que nos aproximava. Quando a dona Gertrudes soube que eu havia chegado até o Sertão do Quixelô através d’*A história do Boi Misterioso*, ficou extremamente surpresa e interessada em ouvir os versos, assim como Marleide. Então continuamos o encontro comigo declamando os versos iniciais.

Dona Gertrudes é uma senhora de cabelos alvos e levemente ondulados, a pele morena levemente clareada pelo tempo. Estávamos na entrada da casa de Marleide, uma casa própria em uma habitação coletiva, um pequeno condomínio de casas populares na periferia de Marília, interior paulista. Estávamos encostados ao pé da parede e eu comecei a leitura, cantando:

No sertão do Quixelô,
Na Fazenda Santa Rosa,
No ano de vinte e cinco,
Houve uma seca horrorosa.
Ali havia uma vaca
Chamada Misteriosa,

Isso de Misteriosa
Ficou o povo chamar
Porque um vaqueiro disse,
Indo uma noite emboscar
Uma onça na carniça,
Viu isso que vou narrar.

Era meia noite em ponto,
O campo estava esquisito.
Havia até diferença
Nos astros do infinito.
Nem do nhambu, essa hora,
Se ouvia o saudoso apito.

Dizia o vaqueiro: ‘Eu estava
Em cima dum arvoredo,
Quando chegou essa vaca

Que me causou até medo,
Depois chegaram dois vultos
E ali houve um segredo' (...)

(Leandro Gomes de Barros, A história do Boi Misterioso)

Após a leitura dos versos iniciais, que geralmente apresentam um resumo da história aos leitores e ouvintes, na tradição dos folhetos de cordel, Marleide, dona Gertrudes e eu concordamos em começar uma gravação. Tão logo parei a vocalização dos versos iniciais, Gertrudes começou a nos contar sobre memórias de sua juventude no Sertão do Quixelô, Ceará:

Lá tinha esses versinhos. Lá no Ceará, nós chamamos de versinho. Na época que ia *debuia* o feijão, cantava os versinhos, contava as historinhas. Antes a gente falava historinha de trancoso, outros falavam versinho, né. Só que eu já esqueci essas historinhas todas, mas aí essa do Boi não caía no meio não. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Os *versinhos*, como ela nomeia os folhetos de cordel, demonstram-se muito caros à interlocutora, remetendo sua memória à vida no Ceará. Remetem, de maneira ainda mais específica, às dinâmicas de trabalho coletivo, como o momento da debulha após a colheita do feijão. Entretanto, a memória da anciã se apresenta ao lado de um sentimento e uma ideia que deve retornar muitas vezes durante a entrevista: muitos versinhos ou *histórias de trancoso* - estas últimas, geralmente, contadas em prosa - foram esquecidas.

Para Marleide, é muito relevante conhecer. Como havia dito em seu email, Marleide é uma jovem pesquisadora do povo Quixelô, socióloga, pós-graduanda e professora da rede estadual de São Paulo. Nascida na cidade e “desindigenizada”, uma de suas principais lutas é produzir estudos e conhecimentos sobre a história dos Quixelô.

Marleide interpõe a fala da anciã, vindo de dentro da casa, e pedindo que eu continuasse a leitura dos versos:

Depois você continua? É muito grande? Termina como? Tipo assim, elas prometeram. Os vultos prometeram proteger o boi, filho dessa vaca. De acordo com o que eu estudei sobre o nosso povo, já estavam avançando sobre os nossos territórios, justamente por causa da pecuária. Então, o boi tem a ver com a pecuária, que avançou. Já tinham proibido a língua do nosso povo. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Dona Gertrudes questiona a fala de Marleide sobre a língua dos ancestrais, “que era o português né?”, o que Marleide prontamente discorda: “Que era o Kariri, Gertrudes, a língua do nosso povo não é o português não”. Diante da interposição de sua filha, a fala de Gertrudes continua da seguinte maneira:

Ah não é, é mesmo é, não é o português não. O português nunca foi proibido. A palavra dos índios que é tipo o dos estrangeiros né. Como o inglês, que muitas pessoas não entendem. Porque o índio fala igual aos outros do meio do mundo. Só que é lógico né, que muita gente não entende o que é que estão falando (risos). (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Dona Gertrudes se recorda dos mais velhos falando uma língua estranha ao português, bem como sinaliza ter aprendido esta língua. A anciã de Marleide, contudo, aciona seu *esquecimento* novamente, pela falta de prática:

Eu vi os mais velhos falando e eu aprendi também. Só que é lógico, com o tempo foi indo eu esqueci. Não foi mais praticado né. Mas eu ficava no meio deles só olhando assim, que eu era baixinha né? Só olhando assim uma pessoa falava e outra também. Aí eu aprendi. Porque lá no meu estado não tinha escola não. Era sítio e não tinha escola. Eu aprendi porque tinham pessoas que minha família pagava, particular. Já tinha aula pública, mas só lá no Iguatu. No Quixelô, e lá no Catolé também. Mas tinha o rio Jaguaribe... (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

“Fala, Gertrudes [com ele], que está entrando aqueles óleos, lá [no Rio Jaguaribe]”. Interpõe Marleide. É a primeira vez que Marleide escuta e ouve falar sobre aquele cordel, de um Boi Misterioso em seu território de origem, protegido por entidades misteriosas, que prendem sua atenção. Ela inquieta-se e interpõe a fala de Gertrudes porque antevê uma mudança de assunto. Estas mudanças de assunto na conversa com Gertrudes indicaram dois caminhos feitos pela narrativa da anciã que se tornaram muito relevantes para a pesquisa.

Neste primeiro caminho que já começamos a abordar, dona Gertrudes aciona os conhecimentos em sua memória transmitidos pelas tradições orais de seu povo: as histórias, os versinhos, os costumes e as palavras dos antigos, a cultura material, embora detenha sua narrativa em diversas ocasiões, por conta do esquecimento. São estas agências presentes na narrativa de dona Gertrudes que também compõem conexões importantes na narrativa dos demais interlocutores entrevistados - o que levou a investigação a deter mais atenção para estas conexões nas falas de dona Gertrudes.

O segundo caminho começa com a presença constante do rio Jaguaribe, das águas, tocando em seu outro oposto, na direção da escassez provocada pela estiagem e pelas Secas - passando pelo Açude Orós e suas contradições - que retornarão nas falas de nossos interlocutores e devem deter a atenção do pesquisador adiante no segundo capítulo do Corpo da pesquisa.

O trabalho e o esquecimento: do Sertão do Quixelô à São Paulo

Seguindo em nosso diálogo, a pedido de Gertrudes, narrei outros trechos de *A história do Boi Misterioso*, a fim de mobilizar outras memórias da anciã. Após narrar o nascimento do bezerro, protegido desde a gestação de uma Vaca por entidades misteriosas, escutamos juntos um episódio que ocorre quando o bezerro nasce e os vaqueiros se mobilizam para tentar capturá-lo pela primeira vez nas matas.

No outro dia seguiram
Seis vaqueiros destemidos
Em seis cavalos soberbos
Dos melhores conhecidos
Pois só de cinco fazendas
Puderam ser escolhidos

Foi Norberto da Palmeira
Ismael do Riachão
Calixto do Pé de Serra
Félix da Demarcação,
Benvenuto do Desterro
Zé Preto do Boqueirão

Tinham ido já dizer
Na Fazenda Santa Rosa
Que o vaqueiro Apolinário
Da Fazenda Venturosa
Tinha encontrado com o Boi
Da Vaca Misteriosa

(Leandro Gomes de Barros, *A história do Boi Misterioso*)

“Tudo gente que já se foi: Deus os tenha”: diz Gertrudes, interrompendo a vocalização logo nos primeiros versos. Aqui a interlocutora demonstra pela primeira vez uma atenção às Almas dos

antigos, das pessoas que já se foram. O trecho do cordel também remete a narradora a alguns deslocamentos de tempo e espaço pelo território Quixelô em outros tempos.

O ferro da fazenda Santa Rosa, que eles dizem, é a marcação. Eles ferram o gado com a marcação pra saber de quem era a propriedade. Botava o ferro no fogo e marcava. Marcava até gente: os índios, os escravos, para saber qual era a propriedade. Mas escravo não foi no meu tempo não, já tá com 145 anos, já não era mais no meu tempo não. Só que eles falavam de ex-escravos lá, porque tinha família preta. Mas escravo já tá com uns 140 anos que eles estão tudo libertados. Já não era mais nem no tempo da minha avó, que está só com 102 anos, 103 anos. Ela nasceu em 1918. Ela já fez a passagem, Deus a tenha pra lá, do outro lado.

Eu andava por outros cantos. A Fazenda Santa Rosa, que fala nesse versinho do Boi, é perto do Mata Pasto, perto do Poço da Pedra, pra lá do Quixelô um pouquinho. São outros sítios. Porque lá, em cada lugarzinho, tem um nome. Tem o Caldeirão onde minha família tá, tem o Mansinho que é onde minha família tá. Tem a Bela Vista, tem o Barroso. E a Fazenda Santa Rosa ainda existe... É, eu não sei se já se afogou [com a construção do Açude Orós]. Mas acho que existe. Fica pra lá do Quixelô. Quando eu fui, eu vi que eu esqueci de muita coisa de lá. Eu esqueci. Eu já fui três vezes depois que eu vim pra cá. Mas eu só vou, praticamente, onde a minha família está morando. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Ela se esforça, diante do seu esquecimento, para comparar seus conhecimentos sobre a região onde viveu e as informações que escuta nos versinhos do folheto de cordel, citando por exemplo, a inundação do território pela construção do Açude Orós. Açude que já foi o maior do Estado do Ceará e foi contruído na década de 60. Ela parece, nesse exercício, também verificar a veracidade das informações dispostas no cordel, que cita lugares e eventos comuns à sua vivência no Sertão do Quixelô. Devido ao tempo histórico que o folheto de cordel evoca, ela também realiza comparações com as histórias e memórias que ouvia de seus antigos, avós e avôs, sobre o tempo da escravidão.

Em meio as narrativas nas quais traz à tona associações da Fazenda Santa Rosa, território onde os mistérios do Boi ocorrem, com outros territórios que conhecia da infância, Dona Gertrudes ainda interrompe a fala que evocava a memória de sua avó para pedir a Deus que: “a tenha pra lá, *do outro lado*”. Outra maneira de saudar e interceder junto à sua avó neste outro mundo onde hoje vive.

Sobre o hábito que os vaqueiros tinham de correr atrás do gado nas matas, Gertrudes diz:

Eu cheguei a ver, mas você não chegou a ver. Pegava pela cauda e derrubavam: eram uns dois ou três pra derrubar. O Quixelô de primeiro não era Quixelô, era Bom Jesus, aí mudou pra Quixelô. Pode ser. Porque já está com mais de cem anos né, e nesse verso já tá com mais de duzentos anos. Então mudou.” (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Para dar um exemplo das mudanças que ocorreram nesse tempo que narra, a interlocutora sinaliza as mudanças de nome do lugar, que de centro do aldeamento nomeado Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, passou por distrito de Iguatu como Bom Jesus Piedoso, até tornar-se a sede do município com o nome de Quixelô, atualmente. Gertrudes faz referência à relação de dependência que Quixelô vivia em relação ao município de Iguatu: “no tempo que eu estava por lá, o Quixelô só era uma ruazinha, um bairro. Era aldeia, porque era quase tudo família. Mas onde tinha que vender os produtos era no Iguatu”.

FIGURA 10: ÁREA URBANA DE QUIXELO: NO ALTO, A IGREJA DE BOM JESUS PIEDOSO DOS QUIXELO



FONTE: PÁGINA “SOU DE QUIXELO” NO FACEBOOK, 2023.

Marleide interpõe a fala de dona Gertrudes e faz a seguinte observação, a partir de suas pesquisas, na universidade, sobre a história da colonização dos Sertões com o avanço das fazendas e currais de gado:

Dá para visualizar todo o processo histórico também. O avanço do gado na região. A mudança dos hábitos, do estilo de vida. O que vai surgindo. Dá pra visualizar esse tipo de coisa. A Gertrudes mesmo falou que os antigos dela ainda pegaram os costumes ancestrais, por exemplo (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Sobre o ofício de vaqueiro e as tradições orais criadas por aqueles que exerciam este ofício, dona Gertrudes conta:

No meu tempo tinha quem cantava de repente e vaquejada. Acho que você nunca viu algum dia na vida. Porque em 62, 63, 64 cantava-se vaquejada. Fazia versos; fazendeiro no papel e vaquejada o vaqueiro que fazia. Então era no alpendre que cantava vaquejada, eles faziam de repente.

Na história falava assim: "O vaqueiro da fazenda era quem se amonta primeiro/ No seu cavalo amarelo, calçado muito ligeiro". Calçado, muito ligeiro... porque tem um tipo de cavalo que do joelho pra baixo tem as patinhas brancas. Aí, fala-se calçado. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Ela tenta se recordar de outros versos para nos contar uma história mas esquece a conclusão. Dona Gertrudes fala da importância das cantorias de vaquejada, em *versinhos*, na cultura local, comparando-a ao com ofício de escrever os versos, geralmente realizado por um fazendeiro. Associada ao ofício de vaqueiro e à tradição pegar bois dispersos pelo mato, este canto de vaquejadas, passou a ser uma tradição realizada fora das matas e das fazendas, no território Quixelô, adentrando as festas de São Francisco, em palanques montados, até que “deram a cantar dentro da própria Igreja”:

E eles faziam repente de vaquejada. Tinha aquela história, como é que fala? Eu sabia tudinho mas agora tô esquecendo. Como é que fala? Deixa eu ver. Esqueci tudo. Esquecido totalmente. A história é assim... Deixe-me ver: "Fui levar uma boiada lá pra Goiás (...) E o vaqueiro da fazenda aboiava o gado/ Fazendo o verso e lembrando de sua amada(...)".

Tinham muitos versos. Porque, lógico, aqui em São Paulo a gente só trabalhava e não praticava.

Mas lá no Ceará, na Festa de São Francisco, nós montava era palanque e mais palanque pras pessoas cantar lá de cima. Aí no fim, quando o sol esquentava

demais, deram em cantar dentro da própria Igreja. Celebrava a missa, rezava uma novena, rezava terço e continuava os aboios. Era sol de mais. Era muito sol, muito sol, muito sol. E lógico, o sol de lá era mais forte do que esse. Se fosse fazer um palanque, quando acabasse a cobertura o pessoal ia ficar do lado de fora. Aí deram em cantar dentro da própria Igreja. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

A anciã demonstra frustração por esquecer-se os versos mas dessa vez se justifica: “aqui em São Paulo a gente só trabalhava e não praticava”, condição oposta àquela no Ceará, onde a tradição estava presente, tanto no espaço do trabalho, quanto no espaço dos cultos religiosos.

Por fim, nossa interlocutora confirma a importância das Almas dos antigos nas festas de São Francisco. Trata-se de cultivar a continuidade da existência daqueles que - como sua avó e os vaqueiros descritos na história do Boi - já foram para o *outro* lado. Para as Almas, uma Missa era celebrada durante as nove noites de festa para São Francisco. Ela comenta que estas noites de festa mobilizavam muitas famílias da zona rural, que se *arranchavam* durante este tempo na sede de Bom Jesus Piedoso, levando a alimentação produzida pela agricultura de açudagem e de vazante nas zonas rurais:

Quando eu era pequena, nas festas de São Francisco, a gente passava nove noites na festa. Levava comida em carga e pra fazer por lá, nos arranchos. E tinha também a família da gente que trabalhava no Açude do Quixelô, que tinha vazante, tinha de tudo já, tinha feijão, tinha leite. A gente passava as nove noites.

E nós mandava celebrar Missa pras Almas. E quanto tinha uma Missa era falado o nome de pessoas que já tinham sido enterradas, que não estão mais no meio de nós. E era oferecido aquela Missa pras Almas. Marleide viu a Igreja lá. É pertinho do terminal da perua que sai do Iguatu e vai pro Quixelô.

É porque eu esqueci as vaquejadas tudinho. Esqueci, esqueci, esqueci. E esse pessoal vivia tudo pelo meio do mundo. Até hoje eles ainda cantam pelo meio do mundo. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Conclui dona Gertrudes, falando outra vez sobre o ofício dos vaqueiros e sobre seu esquecimento. Depois de um certo silêncio da interlocutora, fiz uma última leitura de um trecho do folheto de cordel, indo um pouco adiante no desenrolar dos fatos.

Escolho o trecho onde um vaqueiro índio, Benvenuto, se recusa a correr atrás do Boi Misterioso, demonstrando um conhecimento diferenciado dos demais vaqueiros para nomear as entidades que o protegem. Mobilizei este trecho na esperança de que estas informações

mobilizassem mais lembranças de Gertrudes relacionadas a estes mundos que ela se referia quando nomeava as Almas e os Santos.

O coronel Sizenando
Disse: “Vamos descansar
Vaqueiro de agora em diante
Tem muito em que se ocupar
Eu só descanso a meu gosto
Quando esse boi se pegar”

Disse o índio Benvenuto:
“Coronel, se desengane.
Esse boi não é pegado
Nem que o diabo se dane,
Cavalo não chega a ele
Inda que por mais se engane

(...)

A Mãe d’Água do Egito
Foi quem deu lhe de mamar
A Fada da Borborema
Tomou-o para criar
Na Serra do Araripe,
Foi ele se batizar”

O coronel Sizenando
Dizia: “Eu não acredito
Na Fada da Borborema
E na Mãe d’Água do Egito
Gênio e fada, para mim,
São um ditado esquisito

(Leandro Gomes de Barros, A história do Boi Misterioso)

Quando esta breve vocalização do cordel pausou, na fala do coronel Sizenando, Marleide disse, surpresa: “E a gente desconhecia esse cordel. Foi escrito no século XVIII? Nosso povo tem 319 anos de colonização”. Gertrudes a respondeu sobre a “contagem” do tempo de história dos Quixelô:

Mas de contagem né filha. Porque tem os atrasados né. Tem os outros atrasados. Porque começaram a contar a trezentos atrás. Porque meu bisavô era índio caboclo e, então, casou-se com uma família branca. A primeira morreu, foi pra

segunda. As duas brancas. Minha vó era branca. Eu nasci preta, porque... você já ouviu falar nos eclipses? - Gertrudes nos olha e fecha os olhos num sorriso.

Eu nasci preta porque eu nasci no tempo do eclipse. Eu passei a noite do lado de fora, mas não teve jeito. Dizem que meu pai e minha mãe ficaram pro lado de fora, na Lua. Diz que se entrasse pra dentro, aí que saía preto mesmo. Dormiram no ar, até a Lua clarear. Tem pessoas que falam que é o Sol: eu vi passar uns dias desses, na televisão, que o Sol clareia a Lua. Hoje em dia a gente não pode duvidar de nada. Pode duvidar de nada, nada, duvidar de nada nesse mundo. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Com a deixa proporcionada pela sua última fala, “hoje em dia a gente não pode duvidar de nada nesse mundo”, aproveito para perguntar sobre as entidades misteriosas que habitam o cordel: “E a senhora já tinha ouvido falar da Fada Borborema, da Mãe d’Água do Egito?”. Pergunto à dona Gertrudes, me referindo ao trecho do cordel que havíamos acabado de ler.

Ouvia falar. Tem família minha que o pessoal fala que era protegida pela fada: madrinha e fada protetora. O irmão da minha mãe era protegido. Hoje em dia tudo o que é dela é de um dos meus tios, a fada madrinha casou a filha dela com ele. Tia, madrinha na Igreja e aí protegia e virou fada. E ela casou a filha dela com meu tio. Hoje em dia a propriedade que é dela, é do meu tio. Criou os filhos dele com a filha. Vendeu gado mais gado: e dava dinheiro. Meus avós que diziam que “a comadre fada madrinha virou sogra dele”.

A gente fala que era fada madrinha porque protegia as pessoas. Aí tem nos filmes, aquelas fadas aparecendo borboleta, mas não sei se é de verdade. [Na história do Boi Misterioso,] poderia ser uma *senhora* que protegia o boi. Quem falou foi o índio, né? Os outros nem sabia o que que era.

Tem a Mãe D’água e tem as sereias? Eu também não sei. Porque tem a mamãe Yemanjá, mas parece que a mamãe Yemanjá é uma mulher. Não é sereia. Parece que a mamãe Yemanjá é uma mulher. Antigamente era uma mulher. Falava assim:

"É água do mar, é maré cheia oh...".

Esqueci.

"Areia oh, areia (...)".

Esqueci. Quando eu to aqui sozinha eu lembro de tudo, nessas horas, eu preciso... Não lembro. Pois é. Eu acho que é uma *senhora*, a Mamãe Yemanjá. Eu acho que é uma senhora, não é uma sereia. Sereia é outra coisa. Daqui pra cima é gente, daqui pra baixo é peixe. Tem uma cauda igual a peixe. Eu acho que a Mãe D’água é outra coisa.

Eu tô ficando por fora disso aí também. Eu vim pra cá pra São Paulo, só trabalhar, só trabalhar. E é lógico nas firma não pode tá contando causo, se ficar contando causo eles mandam embora. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Ao tentar descrever e explicar o que entendia como fada, Gertrudes aciona algumas percepções acerca de parentesco, narrando a história de seu tio que, protegido por uma familiar, ganhou nela uma “fada madrinha”, uma “fada protetora”, além de tornar-se seu genro. Este título ou nome refere-se, segundo ela, à uma denominação dada a quem “protegia as pessoas”. No caso da história do boi, Gertrudes levanta a hipótese de que a fada da Borborema é uma *senhora* que protegia o boi, e cuja intercessão foi percebida apenas pelo índio Benvenuto.

Logo em seguida, a narradora passa a falar sobre a Mãe d’Água, evocando a imagem das *sereias* e de *Mamãe Yemanjá* - outras duas entidades que ela associa às Águas. Gertrudes discorre um pouco sobre a diferença entre estas entidades, associando as Sereias à mistura entre peixe e gente e, esta última, Mamãe Yemanjá, é descrita como uma *senhora*. A anciã chega a puxar um ponto cantado em terreiros para descrever Yemanjá, mas se frustra novamente com o esquecimento. Sua fala reforça, pela última vez, a percepção de que este esquecimento foi provocado pelo deslocamento para São Paulo e pela dinâmica do trabalho na cidade.

Conhecimento acadêmico, tradições orais e as memórias dos anciões

Após a entrevista com a dona Gertrudes e o almoço, pude conversar também com Marleide a sós, ouvir e registrar algumas de suas percepções. Boa parte de suas falas passavam pela experiência de crescer na periferia da Grande São Paulo e sobre as lutas indígenas que a professora e pós-graduanda em sociologia trava residindo e lecionando no Oeste Paulista, local onde realizou sua graduação e sua pós-graduação em sociologia.

Sem que eu incitasse a questão do esquecimento, a própria interlocutora aciona esta ideia, tão presente nas falas de sua matriarca: “O problema é que eu fui educada para esquecer. Assim como muitos dos nossos, quem sabe se um dia vão acordar. Às vezes vão passar a existência toda sem volta”. Quando aciona a ideia de uma educação “para esquecer”, Marleide trata o “esquecimento” como um projeto, consolidado através de uma série de dispositivos do ensino

formal, acadêmico, mas também de dispositivos sociais, familiares e individuais que ela entende como parte deste projeto de colonização. O caminho contrário ao do esquecimento é comparado a uma “viagem de volta”, um “acordar” ou “despertar”, que nem todos os “nossos” conseguirão realizar.

Ela associa a realização deste projeto colonial com as cotidianidades ligadas ao trabalho e à vida nas cidades. Contudo, afirma que, entre seus familiares, a maior parte daqueles que estão vivendo uma “viagem de volta” está nas cidades, vivendo nas favelas, e não no Sertão do Quixelô. Eu peço que Marleide avalie o porquê deste movimento, entre seus familiares próximos, acontecer mais na favela, na Grande São Paulo, que no território de origem. Cito sua resposta:

Porque cotidianamente eles estão sofrendo uma opressão. O Estado nega pra eles os direitos, entendeu? Então a gente passa a se questionar: Quando você foi obrigado a esquecer? E quando você foi obrigado a se parecer com o outro? Uma retomada de consciência mesmo - o acesso ao conhecimento faz você voltar para dentro de si. Quem sou eu e de onde eu vim? Por que eu estou nesse espaço? Qual a minha missão neste mundo?

As minhas primas que eu estou falando, estudam na FMU, uma delas está se formando em Letras. Ela entrou nesse processo: “Quem sou eu? De onde vieram meus pais? Quem são meus ancestrais?”. Ela leu meu artigo e perguntou: "Quem é Quixelô?", "O que é?". Eu falei que eu também sou.

É mais compatível porque ela teve acesso ao estudo. Agora imagina aqueles que foram educados para se *auto-esquecer*. Não tem uma articulação no local; são golpeados pela mídia, pela Igreja; não tem um espaço de referência viva. As minhas primas também não tem aqui em São Paulo, porém tem o acesso ao saber. Vai ler sobre aquilo: "Nossa, é mesmo!". Meus primos no Nordeste, uns são garis, outros trabalham em depósitos de alguma coisa. Eles não têm acesso a esse conhecimento ainda. O que eles têm de imediato é a família para cuidar e a Igreja evangélica de fim de semana. Essa consciência não vai acontecer.

Hoje a emergência étnica, principalmente a urbana, está acontecendo com os parentes que estão adentrando as universidades. Porque aquela pessoa que vive na cotidianidade, sendo obrigada a seguir a moda, a ser aceita - como está no cotidiano do proletariado, de trabalho desgastante que não vai parar pra pensar em si mesmo. Essa pessoa não vai acordar. Difícil acordar. Mas se ela consegue conciliar e chegar nesse acesso, nessa informação. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Marleide discorre sobre alguns fatores para explicar o fenômeno. Mas aqui é possível observar a presença do acesso ao Ensino Superior como um importante gatilho para questionamentos pessoais sobre a história de sua família e para a busca de informações e conhecimentos que permitam, àqueles que estão nas periferias das cidades, compreender as opressões vivenciadas no contexto urbano e a falta de acesso à direitos básicos, como o da moradia digna e da migração forçada, em pauta para as pessoas faveladas.

O que dificulta a emergência não é, necessariamente, a cidade ou Sertão do Quixelô em si, mas algumas destas expressões da colonização através do trabalho, da religião, da cotidianidade, impostas pela condição de proletariado. A condição de proletariado do trabalhador contemporâneo é uma justificativa que se assemelha um pouco à que sua mãe dava quando se esquecia de algo que considerava importante na composição de sua narrativa.

O Sertão do Quixelô não está como oposição a essa condição de acesso à educação, justamente porque Marleide já havia citado importantes referências para seu trabalho entre parentes e pares localizados no território de origem da sua família. Entre estas referências, estão Edileusa Nascimento e Edileuda Santiago, irmãs e ativistas da educação e da produção de conhecimentos científicos, nascidas no Quixelô, que acessaram o ensino superior e realizaram trabalhos semelhantes ao seu em Marília, seja avançando nos cursos de pós-graduação e divulgação científica:

É o que eu estou tentando fazer daqui. Mesmo daqui, estou tentando escrever, mandando pra lá. "Olha gente, cheguei a essa conclusão, que nosso povo tem isso, tem aquilo...". Não é um processo fácil. Mas de repente algumas pessoas lendo, podem pensar: "E agora como é que a gente faz pra articular isso aqui?". Eu mando várias cartas para lá. Se você quiser eu até mostro. Eu tiro xerox para comprovar que eu mandei para tal parente... Eu gosto de escrever cartas. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Ou mesmo na atuação em sala de aula, em Marília:

Minha mãe passou por um processo de favelização. A gente nasceu em favelas. Depois que ela construiu um lugarzinho em mutirão de moradia, de desfavelização. Sofreu muito, teve que deixar a gente.

Eu vejo como uma questão: não sei como é em Mauá, mas lá na [Zona Sul de São Paulo] são aqueles bairros de conurbação. Eu penso "quantas origens desse povo, quanta gente fora das suas terras, não sabe nem de onde que é".

É esquizofrenizante, você saber dessa diversidade e falar sobre essa diversidade, em um espaço que as pessoas não querem observar esta realidade. Eles não querem saber. Na escola é um aluno, um aluno formato. Esse aluno formato não tem ancestralidade e às vezes você vai falar e você gera um enorme incômodo. Dizem que isso já ficou pra trás. O que eu acho bacana é que os próprios alunos, alguns têm consciência. Eu tenho uma aluna Tupinikim que é loira do olho azul. E ela bate no peito: - "Eu sou Tupinikim". Existe uma resistência ali. A consciência está ali presente. E tem aumentado. Várias etnias.

E o que eu estou tentando estudar é justamente isso, nesse micro espaço escola pública: como ela agrega diversas etnias invisibilizadas, que não é levado em conta, né? E como a sociologia pode vir pra ajudar nesse sentido até da *retomada*. Por brechas né, porque a própria sociologia é eurocêntrica.

Só que tá sendo um pouco difícil em termo de orientação, em termo de pares para dialogar e desabafar. Em termos até de procurar pessoas. Consegui entrar em contato com um professor do Mato Grosso que faz um movimento mais ou menos nesse sentido. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Quando analisa a diversidade de povos que dão origem, em suas migrações, às favelas nos centros urbanos, Marleide compara sua experiência a uma esquizofrenia: o centro de seu sofrimento está associado à dificuldade de falar sobre essa diversidade em espaços como o da escola pública, onde o aluno é encaixado em um formato onde não cabe sua ancestralidade. Esta angústia mobiliza suas pesquisas na pós-graduação em sociologia e trabalhos em sala de aula. Diante desta dinâmica, ela cita parentes vivendo, tanto no Sertão do Quixelô, quanto nas cidades, sem “despertar” para estas questões. O processo de despertar, ou viajar de volta, também será chamado pela interlocutora de “retomada de consciência”: processo para o qual a pesquisadora em sociologia, busca encontrar brechas, desde sua ciência, a fim de colaborar com o despertar de outras pessoas.

“E sobre a revista, [*Memórias do Movimento Indígena do Nordeste*], (MELLO e GERLIC, 2015) onde você encontrou meu texto, eu vi um chamado na Internet. Geralmente, quando eles pedem para escrever, são só os indígenas aldeados e o que eu achei interessante é que eles colocaram lá “indígenas que vivem na cidade”. Como eu estava em processo de retomada de consciência, “eu sou mas nunca me falaram, o que eu faço?”, eu senti no chamado de escrever.

Ninguém tá fazendo esse movimento nas cidades, pelo menos do meu povo. Eu não sei se tem outras pessoas fazendo. Por que não fazer de onde a gente está? (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

O chamado para a viagem de volta está relacionado com o saber que a Universidade proporcionou para que Marleide pudesse acessar conhecimentos que mobilizam e são mobilizados por sua retomada de consciência.

Agora, por que eu cheguei a uma consciência étnica? Primeiro, acesso a um saber; segundo a retomada de si; terceiro, o processo da minha mãe: Por que ela teve que deixar o Nordeste? Por que ela foi morar na periferia? Aí você vai se rebuscando e vendo que tem um problema muito maior lá atrás. Minha mãe não falava tanto sobre isso. Tanto, que eu fui descobrir quando cheguei na Universidade. Olha que absurdo! Eu falo: *a gente é indígena tardio*.

Mas minha mãe sempre falava do caboclo. Uma vez, estávamos no colégio e uma amiga falou: "Você é indígena, você é indígena, você é indígena". E eu perguntei: "Mãe, a gente é índio?". Ela me disse assim: "A gente é caboclo". (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Marleide interrompe sua fala e permanece em silêncio para lembrar de um canto:

Caboclo não tem caminho para caminhar
Caboclo não tem caminho para caminhar
Caminha por cima das folhas,
Por baixo das folhas, em todo lugar (...)

Caminha por cima das folhas,
Por baixo das folhas, em todo lugar (...)
(Marleide Quixelô, Marília, 2019)

“Depois nós tocamos um pouquinho aqui”, sorri Marleide, após puxar os versos que cantamos. Ela se levanta para pegar água e volta alguns minutos depois para concluir nossa entrevista.

O que Marleide mais lamenta é a impossibilidade de realizar e impulsionar uma articulação local, ou seja, a construção de um trabalho organizado e coletivo no Sertão do Quixelô, mobilizando uma outra força à qual o conhecimento universitário precisa se conectar neste processo: “a memória dos anciões vivos”.

Se conseguisse articular no âmbito local, seria mais fácil. Nosso problema é a dispersão. Eu dou aula. A escola, você sabe, que suga muito nossa força. Ficamos divididos em duas lutas. O que der pra mim fazer, eu tento fazer. Mas o que falta é essa constância. Sentar e conversar. Como a gente pode se organizar? Como fortalecer? Como fazer estudos? No sentido de buscar a memória dos nossos anciões vivos. Quem tem um pouquinho de conhecimento: como fazer pra correr atrás. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Mas esta agência dos conhecimentos acadêmicos nos movimentos e narrativas de uma interlocutora, bem como a preocupação de colocar este saber acadêmico em diálogo com a agência das memórias e tradições orais dos anciões vivos, não se expressou apenas nos movimentos e narrativas de Marleide, manifestando-se, posteriormente, nas demais entrevistas com pessoas Quixelô.

Alguns meses depois de visitar ela e sua mãe em Marília, realizei minha primeira passagem pelo Sertão do Quixelô, em janeiro de 2020. Nesta primeira passagem pelo território, conheci outros interlocutores cujos trabalhos foram citados por Marleide em nossa conversa: o primeiro deles, Adail Alves Macedo, ex-secretário de cultura do município, gestor escolar e educador formado em letras, graduando de direito. Sua publicação havia sido uma das referências sobre o fortalecimento da cultura indígena Quixelô e da identidade Quixelô como formas de combater a “negação das (re)existências” contemporâneas do povo.

Depois de esperar, por alguns minutos, em um campus universitário de Iguatu, compartilhado pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e a Universidade Regional do Cariri (URCA), me encontrei com Adail em uma área de convivência externa. Eram os primeiros dias do ano de 2020 e mantivemos contato por email e Whatsapp alguns dias antes do encontro.

O interlocutor sugeriu que nossa conversa acontecesse em no campus universitário de Iguatu, onde realizava parte de sua jornada diária de trabalhos e estudos, mas é nascido e criado no município de Quixelô, envolvendo-se diretamente com os movimentos contemporâneos em pro da indianidade nativa em seu município de origem. Após uma breve apresentação de ambos e algumas palavras trocadas sobre o objetivo do nosso encontro e da pesquisa sobre os modos de existir nos movimentos e coletivos Quixelô, nos sentamos e solicitei o início de registro da conversa com Adail.

Ele começou com a conversa com a seguinte reflexão:

Bom, nós sabemos que a cultura indígena Kixelô é muito forte, porque todo povoamento indígena Quixelô habitou essa região do Centro Sul - principalmente aqui no Iguatu - terminando os últimos aldeamentos lá no Quixelô, onde hoje é o Município de Quixelô. E o processo de colonização foi muito perverso com a cultura indígena Kixelô. Porque foi um processo de extermínio, que buscou dizimar toda a população indígena Kixelô, e os que ficaram tiveram que se render a todo processo de colonização, de aculturação. Porque foi muito forte, muito.

Digamos assim: a supressão da cultura indígena Kixelô, ela ocorreu de forma a negar os registros. Nós não temos registros, são precários. Nós só temos os registros a partir da oralidade, da memória, do que os antepassados pouco contaram, pouco contaram sobre. Mas que a gente vai recuperando, por exemplo, quando a gente conversava com a dona Bida. (Adail Macedo Alves, Iguatu, 2020)

Adail aciona, como referência de indianidade deste território, as memórias às quais teve acesso conversando com os mais velhos como dona Bida, mas também a escassa literatura e documentação disponível que pesquisou sobre os originários naquele território.

O narrador descreve parte do processo de colonização através de dois aldeamentos: o primeiro de Nossa Senhora Sant'Anna dos Quixelô, cujo centro deu origem à cidade Iguatu, e o segundo aldeamento, feito anos depois, de Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, cujo centro deu origem à cidade de Quixelô. Ele compartilha a percepção de um processo violento de “extermínio” dos originários daquele território, “colonização” e “aculturação” da população remanescente. Este processo se alia à supressão da cultura e “negação” de registros - elemento importante em sua narrativa. A alternativa para conhecer mais sobre esta cultura está localizada na oralidade, na memória e nas histórias contadas pelos antepassados, como Dona Bida, “uma guardiã da cultura indígena”, já falecida:

Dona Bida foi uma guardiã da cultura indígena. Ela morreu a dois ou três anos mais ou menos. Ela contava que lá na região do Faé - ela morava em um Sítio, no Faé, - a avó dela tinha sido capturada no mato pela população, pelos fazendeiros, através de cachorros que capturaram como se fosse um bicho do mato, mesmo. Então nós vimos que essas histórias foram sendo contadas e foram sendo, muitas vezes, apenas ouvidas. Não foi muito registrada. E a gente percebe que tudo isso se perde se não há um trabalho de pesquisa, se não há um trabalho de valorização, se não há um trabalho de reconhecimento. (Adail Macedo Alves, Iguatu, 2020)

O educador e gestor escolar vê um grande desafio diante desta identidade a ser afirmada, construída: o risco de perder a memória presente entre os anciões que se vão, apontando a necessidade de trabalhos que fortaleçam a pesquisa, valorização da memória de guardiões da história e da cultura indígena em vida: um trabalho de *reconhecimento*. Ele associa essa função ao Estado e relata sua experiência quando trabalhou como secretário da Cultura em Quixelô:

Nós fizemos a I Gincana Indígena de Quixelô, que foi um grande evento em parceria com as escolas, onde os professores e os estudantes foram debater o assunto, foram pesquisar, e realizamos um evento de culminância; que, ainda hoje, certamente deve estar na memória e nos registros da história de Quixelô.

Mas não passou disso, porque o poder público - e quando eu digo poder público, eu digo quem tem o poder decisão, o poder de definir as prioridades no que se refere a questão de recursos públicos, no que se refere ao orçamento mesmo - nunca valorizou, nunca reconheceu.

Quando falam da questão indígena de Kixelô, falam de uma forma folclórica, uma coisa imaginária, muito distante. Como se fosse apenas isso: um folclore, uma lenda. Alguma coisa assim, meio artificial. Essa é a palavra: artificial. Não há identidade, não há compromisso com a pesquisa, não há compromisso de valorização mesmo, de assumir a identidade. Eu lembro que foi muito mais um trabalho pessoal, do Secretário - na época, na minha pessoa - que buscou articular com apoio de algumas pessoas, como a grande pesquisadora Dr. Edileusa Santiago. (Adail Macedo Alves, Iguatu, 2020)

Adail descreve pela primeira vez na pesquisa a experiência das Gincanas no município Quixelô. Como veremos adiante, será descrita por outros interlocutores como uma forma de mobilização e fortalecimento dos laços comunitários em diversas comunidades rurais do município, utilizadas também e, neste caso, como ferramenta para a pesquisa das memórias, saberes e fazeres indígenas entre as famílias e comunidades locais, com o objetivo do fortalecimento desta “identidade Kixelô” entre os mais jovens. Ele elenca algumas pessoas que o ajudaram a dar forma às atividades, enfatizando o papel das irmãs Edileusa, Edileuda e Edilene (*in memorian*) na articulação deste evento que mobilizou escolas por todo o território. A atividade aconteceu considerando que:

No Quixelô, assim como no Iguatu, e outros no Ceará, muitos são de origem indígena, mas não há esse resgate e isso se perde na memória. Porque as pessoas vão passando e as novas gerações - de folclore em folclore - vão passando também e não tem conhecimento. E a gente não valoriza aquilo que não conhece, não é verdade? Então a gente lamenta por isso, são poucas pessoas que realmente tem

uma identidade. Infelizmente, por conta da vida, do dia a dia, do trabalho, da correria, pouco tempo tem de se reunir para conversar sobre essa questão, esse tema tão importante. (Adail Macedo Alves, Iguatu, 2020)

Ou seja, as atividades tinham como objetivo a realização do reconhecimento da *cultura indígena Kixelô* através dos anciões pelo movimento de *resgate*, para que estes conhecimentos e histórias não se “percam na memória”, intencionando que o conhecimento acerca da *cultura Kixelô* vá além da reprodução de um “folclore” para as novas gerações, sendo capaz de alterar a situação atual das comunidades rurais e urbanas da região, onde existem descendentes de povos originários em Quixelô e onde quais poucas pessoas “realmente têm uma identidade”, nas palavras de Adail.

Na mesma viagem, em janeiro de 2020, me desloquei ao município Quixelô, onde conheci Arivânio Alves, artista plástico, pedagogo e articulador cultural, que me recebeu no ponto da lotação que vem de Iguatu, em frente à Igreja de Bom Jesus Piedoso dos Quixelo. De lá, nos deslocamos até o Casarão da Memória Viva, na calçada vizinha, do outro lado da rua principal. Meu interlocutor apresentou um pouco deste patrimônio e ponto de referência cultural e econômico da região urbana - em torno do qual se organizam muitos dos agentes comunitários do Município - e espaço de salvaguarda de cultura material e viva dos Quixelô, com artefatos e documentos disponíveis para observação dos visitantes: machadinhas, cerâmicas, jalecos de couro e outras ciências da montaria local, livros e recortes de jornais.

FIGURA 11: SALÃO PRINCIPAL DO CASARÃO DA MEMÓRIA VIVA QUIXELÔ



FONTE: ACERVO PESSOAL, GIOVANI PAIVA, 2020

É digno de nota que de toda bibliografia, documentação escrita, cultural material e arqueológica reunida neste importante espaço - que ainda aparecerá muito nas demais falas dos entrevistados - resta hoje uma parte, encaixotada nos acervos do município. Uma outra parte foi levada por José Mácio, que também se autodeclara indígena, e participou da construção do espaço comunitário e do ICEQUI (Instituto Cultural e Econômico do Quixelô) - associação que gere o espaço. Em 2022, a comunidade sofreu um duro golpe ao ver o Casarão da Memória Viva ser despejado do prédio histórico e seu edifício ser parcialmente demolido devido à ordem judicial solicitada por este fundador. O prédio, parcialmente demolido, voltou a estar em posse da associação após luta judicial e mobilização popular, associada à retomada do edifício puxada por articuladores comunitários como José Willame e apoiada pela ex-prefeita Fátima Gomes.

No Casarão, ainda antes da demolição, sentamo-nos eu e Arivânio sob a sombra de uma árvore localizada em um pequeno terreiro, aos fundos do imóvel, e pedi que o entrevistado compartilhasse um pouco sobre sua história e sua relação com os movimentos Quixelô - que o artista plástico também denominou *resgate da cultura indígena*:

Tudo começou através da Edileuda Santiago, minha professora de história no terceiro ano do Ensino Médio. Teve uma feira de ciências, artes e cultura e ela lançou um projeto de *resgate* da cultura indígena Quixelô. Ela já havia trabalhado com o resgate da cultura indígena em outras cidades, como Fortaleza e Acopiara. A Edileuda é irmã da Edileusa, a Dedê. E eu me interessei muito pela temática.

A gente começou a trabalhar junto e ela me colocou para fazer algumas entrevistas, principalmente com os mais velhos, na minha comunidade, o Sítio Poço da Pedra, zona rural do Quixelô. Ela gostou muito do trabalho que a gente fez e fizemos várias entrevistas - faz bastante tempo, foi em 2009. Hoje está com mais de dez anos. Foi passando o ano, a gente apresentou o trabalho lá no Ensino Médio. Depois a Dedê se interessou em me conhecer também. As meninas são minhas primas, a Edileuda e a Edileusa - na época tinha a Edilene mas hoje em dia a Edilene já faleceu. (Arivânio Alves, Quixelô, 2020)

Ele contou-me um pouco sobre a influência das irmãs Edileuda e Edilene, suas professoras, em seu despertar para o movimento do coletivo de pessoas Quixelô e o apresentaram para Edileusa, uma referência muito importante para todas as pessoas com quem conversei em Quixelô. Foi através destas pesquisas e entrevistas com seus mais velhos, em um trabalho realizado no Ensino Médio de Arivânio, em 2019, que o artista plástico começou sua relação com o Toá:

Quando eu iniciei o resgate, eu estava começando a fazer minhas primeiras produções artísticas. Na minha família, a minha professora Edileuda tocou na questão do Toá - através dela que eu conheci o Toá.

O Toá é o seguinte: era um pigmento mineral, usado pelos antigos índios aqui da região para tingir as cerâmicas. Ela me explicou que o Toá era uma técnica que nem os índios da região amazônica conhecem. Porque é pintar cerâmica com o próprio pigmento mineral - que os da Amazônia, em geral, usam pigmento vegetal. Chegando nos meus avós, quando eu falei do Toá, todo mundo sabia o que era. Eu não sabia, mas eles sabiam e tinham usado para tingir as cerâmicas deles. (Arivânio Alves, Quixelô, 2020)

Como disse Arivânio, o Toá é uma “raiz forte” dos Quixelô, cujo uso foi transmitido pelos antepassados e chegou até seus avós. O uso de Arivânio não é o mesmo de seus antigos, que tingiam as cerâmicas, produzidas em fornos caseiros. O artista, que alcançou reconhecimento regional e nacional entre parentes e pares do circuito das artes plásticas, utiliza o Toá em telas e outras artes plásticas.

FIGURA 12: FONTES DE TOÁ DO SÍTIO POÇO DA PEDRA



FONTE: ACERVO PESSOAL, ARIVÂNIO ALVES, 2019

Este uso também é realizado por outro artista plástico de Quixelô que, através de trocas de saberes com Arivânio, passou a utilizá-lo em suas obras. Cito Ruy Relbqy, artista plástico formado em história e pessoa com deficiência engajada na luta anti capacitista, residente na comunidade Riacho do Meio, em Quixelô, que entrevistei através de uma plataforma online em março de 2022:

Eu estou usando o Toá, que é um corante - to começando agora. Já tinha tido contato com [uma obra] de Arivânio, que ele tinha feito um mural e estou fazendo agora nos meus trabalhos. Meu primeiro trabalho com o Toá. O que eu conheço do Toá é através de Arivânio, que ele me falou que era um corante utilizado também pelos nossos ancestrais na produção de cerâmica, na produção artesanal. Então é um material muito bom de se trabalhar, gostei muito e pretendo dar seguimento com esse material. (Ruy Relbqy, Google Meets, 2022)

Estreitei meu contato com Ruy Relbqy e outros articuladores do coletivo de pessoas autodeclaradas Quixelô quando retornei ao município em minha segunda passagem pela região,

em fevereiro de 2022. Foi nesta passagem que pude registrar uma conversa com Luzanete Freitas: uma educadora e comunicadora popular, aposentada, e grande referência na poesia popular no território do Quixelô, com algumas poesias, livros e folhetos de cordéis já publicados.

A interlocutora viveu boa parte de sua vida no Sítio Tapuios, com o qual se identifica por uma longa atuação, mas vive hoje na região central do município de Quixelô. Luzanete me recebeu em sua casa, localizada em frente à Igreja de Bom Jesus Piedoso dos Quixelô. Além da presença enérgica de seu neto, nossa entrevista também estava cercada pelo vasto acervo de livros, cordéis, CDs, agendas, alguns deles da autoria de Luzanete. Uma biblioteca com muito destaque à história e à cultura locais.

Peço à interlocutora que ela me conte um pouco mais sobre sua pesquisa acerca das tradições orais e de seus conhecedores no território Quixelô. Ela então narra sobre a mesma Gincana Indígena Quixelô que Adail descreveu, cuja organização ocorreu em 2013:

Houve uma Gincana Indígena Quixelô na época em que eu trabalhava na Secretaria de Cultura; o secretário era o Adail Alves Macedo. Ela tinha o objetivo de fortalecer a identidade do povo Quixelô a partir do conhecimento, do reconhecimento - e de nos assumir enquanto povo - que tem na sua origem forte presença do homem indígena, com influência na cultura, no processo histórico e cultural de Quixelô - estou aqui com o regulamento onde tinham as tarefas de pesquisa, levadas para as escolas.

O objetivo era que desse continuidade. Porque, já pensou? A primeira foi em 2013 e, se estivéssemos, todo ano, levando pras escolas essa Gincana, quantas informações a mais não tínhamos? Foi feito exposição de objetos, de comidas, entrevistas, depoimentos, vídeos.

Eu tenho até música que compus para a Gincana. Essas informações serviram de embasamento para trabalhar em sala de aula, colocando para essa nova geração, que não conhece a história dos próprios avós: como eles viam a questão dos índios, dessa descendência, de todos nós fazermos parte dessa história? (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Ela descreve alguns objetivos do projeto, com o regulamento em mãos, que teve ênfase na produção de conhecimentos sobre a cultura indígena local e o reconhecimento da população com este povo de sua origem. A poetisa e comunicadora popular lamenta a ausência de continuidade. A atividade, replicada em várias escolas no território do município, produziu uma série de dados

e produções artísticas, desde o chão dos terreiros e comunidades rurais, que retornavam para as salas de aula como material didático.

Sobre a importância do registro dessas histórias, memórias e seus conhecedores, diz:

Eu acho de suma importância essa questão de registrar a história das pessoas, dos conhecedores, das pessoas que têm esse conhecimento, que pesquisam. Porque a história precisa ser registrada. Se a gente não escreve ou se a gente não fala, com o tempo perde-se a questão da memória, mesmo. Se você registra, fica para o resto da vida, porque vai passando para as outras pessoas.

Eu comecei a organizar os nomes dessas pessoas, os contadores de histórias, os sanfoneiros, as rezadeiras a partir de quando eu despertei pra poesia.

E comecei a tomar gosto de arquivar histórias de pessoas. Por exemplo, o nome dos poetas, fui descobrindo o nome dos poetas, o nome dos sanfoneiros, o nome das parteiras, têm uma relação com o nome das pessoas que fazem bordados, tem as rendeiras - eu sei que eu tenho uma lista de algumas pessoas do artesanato e também da parte artística, dos cantores e compositores de Quixelô. (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Dona Luzanete refere-se a um hábito que adquiriu durante sua trajetória como pesquisadora e poetisa: realizar listas manuais, as quais ainda detém, com os nomes e a região dos conhecedores locais, sejam eles contadores de histórias, mestres, músicos, parteiras, rezadeiras. Um hábito que se relaciona com seu despertar para a escrita de poesias, incentivado desde a infância pela sua família:

Papai comprava os cordéis. A gente era criança e ele já tinha esse jeito: ia pra cidade de Iguatu - que antes Quixelô pertencia à Iguatu, porque não havia tido a emancipação política - e antes mesmo de eu escrever a minha primeira poesia, eu ainda criança, papai trazia os *versos*. Papai dizia: “Eu trouxe um verso”, “um romance”. Lembro da história do *Coco verde e melancia*. Tem ali, alguns cordéis na minha biblioteca. Eu fui sentindo o gosto e levando pra sala de aula. Sempre gostei de trabalhar a poesia com o aluno. (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Proporcionado por seu núcleo familiar desde a infância e levado por Luzanete para as salas de aula, o contato com as histórias versadas e orais também era vivenciada com outras pessoas da comunidade rural que a narradora viveu:

No Sítio onde eu morava tinha um contador de história, *história de trancoso*. Eu sempre gostei demais de conversar com essas pessoas mais idosas, as pessoas que

tem uma bagagem, muitos ensinamentos pra gente. A história de trancoso que eles contavam... Eu era menina ainda, eu não tinha nem ideia, ouvia porque achava bonito, por exemplo, *A história do macaco com a raposa*. Era um mistério muitas vezes.

Por exemplo, *A história do Boi Misterioso*, eu já tinha escutado mas não tenho conhecimento dessa comunidade onde acontece e dos vaqueiros que aparecem na história. Na época que eu era criança ainda tinham vaqueiros aqui - usavam chapéu de couro, gibão e pegava o boi na mata. Fica alguma coisa que a gente já ouviu, sabe, desse Boi Misterioso. (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

A fala seguinte de dona Luzanete ainda dá conta de deixar mais compreensível o porquê de dona Gertrudes associar o esquecimento de suas memórias e dos *versinhos* e *histórias de trancoso* à falta de prática no trabalho - supervisionado por seus patrões - quando migrou para São Paulo. Os versinhos, as histórias de trancoso, a musicalidade e os bonecos, segundo Luzanete, eram atividades coletivas que vivenciou em sua infância, associadas ao trabalho que realizava junto aos mais velhos - como por exemplo na debulha de feijão que dona Gertrudes havia contado.

Meu pai tinha bastante terra, era meia légua - cerca de dois quilômetros e meio - de distância pra poder chegar na outra dimensão de terra vizinha. E tinha um povo que trabalhava pra ele. Tinha uma bodega, a primeira bodega do sítio Tapuio. O primeiro rádio, quando surgiu o rádio, quem comprou foi papai. Tinha um programa *Coisa do meu Sertão*, ainda lembro, e o povo vinha das comunidades, das suas casas, escutar o programa lá na casa de papai.

Nas debulhas de feijão, papai juntava aquele monte de gente pra ir debulhar e tinha a hora do chá. Arrumava as cadeiras, eu e você, colocava uma bacia de feijão e ia debulhar. Uma alegria, uma animação o dia da debulha, ouvindo rádio. Papai levava também o negócio dos homens que botavam boneco, o mamulengo. No Quixelô, tem o pai da Maria Nascimento - que é uma mulher que tem história viu, você precisa conhecer a Maria Nascimento. E o pai da Maria Nascimento era sanfoneiro, ele também botava boneco. Era umas coisas que eles criavam e faziam o povo rir.

Tinha os dramas, os versinhos e as histórias de trancoso, ouvia-se durante a debulha de feijão também. Tinha vitrolas também, que uns chamavam vitrolas e outros, radiola. Era tempo bom. A gente era feliz e não sabia, como diz o ditado. (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Estas atividades intergeracionais já não encontravam a mesma oportunidade de acontecer, como na infância de Luzanete, entre as gerações posteriores, quando a poetisa começou a atuar no magistério. Com o tempo, a infância foi cada vez mais associada ao espaço escolar e dissociada

de outros espaços de socialização, como o trabalho coletivo nas roças e terreiros. Mas algumas educadoras da região, como Luzanete, passaram a se valer das escolas e de espaços de culto religioso para a promoção destas atividades culturais e intergeracionais.

O aluno aprende mesmo com a Gincana, porque ele se interessa em buscar. Eu lembro que eu fiz uma Gincana lá no Sítio Tapuio que era uma quermesse. Era o partido azul e o partido vermelho. Tinha as atividades e a gente ia fazer reisados nas casas. Quem animava era o sanfoneiro da comunidade e cantávamos os hinos que a gente sabia e os que eu inventava; outros versos de reisados. Tinha um dia que a gente reunia o partido azul e o partido vermelho.

Outros professores não queriam enfrentar, eu assumia as vezes sozinha. Se eu fizesse uma música pro partido vermelho, eu fazia uma pro partido azul, só pra ver funcionando. Eu trabalhava para que quando fosse no final, todo mundo tinha que parabenizar a outra equipe, ficar unido e fazer uma festa, um evento para toda comunidade. Era muito bom, tinha as rainhas, a gente fazia no final os desfiles das rainhas. (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Entre as pessoas que se envolviam diretamente com a construção das Gincanas na comunidade, ela cita madrinha Bida: “uma descendente de índios Tapuia”, já referida por Adail em sua fala como *guardiã da cultura indígena* e referência comum à outras pessoas quando o assunto é a memória indígena da região.

Inclusive a madrinha Bida, que era uma descendente de índios Tapuia, era uma mulher forte, guerreira, trabalhadora, enfrentava a madrugada às vezes, meia noite, pra pedir nos Sítios uma ajuda para acontecer a Gincana. E ela fazia também, ajudava a fazer as músicas também. Isso nos anos 80 a 90. Era uma coisa... os violeiros, sabe?”

Eu criei um grupo de jovens lá na comunidade e todos os meses a gente fazia apresentações das escolas. Tudo no Tapuio. Envolvia a região toda: vinha gente de Angicos, Santa Maria, que já ficava lá perto de Acopiara, Santo Antônio, vinha da Madeira Cortada, da Carnaubinha, do leito do Faé, Baixa Verde, Poço Redondo, Pintado... mas era Mundo Novo, Trapiá, até de Quixelô, às vezes; quando era uma data como o dia das mães (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Com isto a narradora compartilha experiências dos anos 80 e 90 de organização comunitária através de Gincana - anteriores à I Gincana Indígena Quixelô de 2013 - que mobilizavam brincadeiras, expressões da palavra, do teatro e outras artes, e ajudam a entender o sucesso destas dinâmicas em nível municipal, na Gincana de 2013.

As Comunidades Eclesiais de Base e a educação comunitária

Como vemos, a atuação de Luzanete não se restringia a sua função de professora na escola da comunidade. Foram várias as experiências de organização comunitária, articulando jovens e anciões, no Sítio Tapuio, realizando saraus poéticos, cortejos e teatros. Eventos que mobilizavam pessoas de muitas regiões e sítios vizinhos.

A ocasião dos terços e novenas nas casas de familiares, parentes e amigos também ensejava, desde sua juventude, a reunião das pessoas para brincar, ouvir histórias e conversar nos terreiros das casas, após os rituais. Geralmente uma pessoa era escolhida para dirigir ou animar a comunidade antes e depois dos ritos católicos e orações nas comunidades. A narradora conta, adiante, como esta função se transformou com a chegada do padre João Firmino, que promoveu a formação das *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) no contexto das zonas rurais do Quixelô.

Eu fundei uma associação de moradores, quando eu morava no Sítio Tapuios. Mas antes da associação de moradores, tinha a história de “dirigente”, que era uma função religiosa também, para ser uma catequista.

A primeira dirigente foi a minha irmã, chamada Luquinha. Todo mês de maio eram os dias todos, a gente ia rezar a novena na casa dela. Rezamos em outras casas, só que o mês de maio era todo na casa dela porque ela tinha promessa com Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Terminava a novena, não tinha energia, era na lamparina, íamos pro claro da lua fazer aquelas brincadeiras com os jovens. Era a brincadeira do anel, era a brincadeira do casamento oculto. Depois ela saiu e eu fiquei, então tiraram o nome de dirigente para ser animadora da comunidade: já passou a ser chamada *comunidade*.

O padre João Firmino chegou e fez umas formações, eu vim pros encontros de CEBs, as Comunidades Eclesiais de Base. Nós nem sabíamos o que era isso e ele foi quem explicou pra todo mundo o que era. Abrangeu toda a Paróquia de Quixelô, a gente vinha fazer aqueles encontros de liturgia, de canto, até com o cantor Zé Vicente, e vinham também as missões nas comunidades, onde as irmãs e os padres vinham. (Luzanete Freitas, Quixelô, 2022)

Luzanete compartilha conosco memórias que dão acesso ao tecido de uma rede de ativistas de base presentes no território Quixelô que, em sua história recente, foi potencializada pela atuação

de agentes da Igreja engajados com a criação e o fortalecimento destas organizações de base, como aconteceu as Comunidades Eclesiais no período da redemocratização do Estado brasileiro.

Nesta mesma passagem por Quixelô, quando entrevistei Luzanete, me encontrei com duas irmãs educadoras e militantes da família Moraes, Elenice e Lúcia em Iguatu, na rodoviária. Antes de pegar o ônibus que me levaria de volta à Fortaleza, sentamos um tempo juntos, conversamos, cantamos sambas de coco e dançamos. Por fim, indicamos a realização de entrevistas online para aprofundar nossos diálogos e realizar mais registros de pessoas engajadas no movimento Quixelô.

Elenice e eu conseguimos realizar uma conversa, em plataforma online, em abril de 2022. A interlocutora é formada em serviço social, comunicadora popular e ativista da Comissão Pastoral da Terra, residente no Sítio Gaspar, zona rural de Quixelô. Antes já havíamos nos encontrado e conversado brevemente em 2020, no Casarão da Memória Viva Quixelô, onde fui entrevistado por ela em seu programa na rádio comunitária Quixelô FM acerca da pesquisa que iniciava.

Assim como dona Luzanete, Elenice também descreve o papel da Igreja na sua formação como ativista, na sua formação como artista-educadora e na conexão com a questão indígena e a luta pela Terra. Este engajamento ocorreu tanto através da Pastoral da Juventude, quanto da Pastoral da Terra:

Mas essa ligação com a questão indígena, isso realmente vem chegando junto de uns anos pra cá. Depois que eu entrei na faculdade e na Comissão Pastoral da Terra, foi onde eu me cheguei muito à questão indígena. Onde eu vou eu faço a defesa das minhas lutas. E se eu tiver conhecimento e as pessoas também se abrirem para dialogar, eu vou falando. Você sabe como é artista, artista é aquele negócio: você vai falando, ele vai pegando, vai traçando.

Eu sei porque eu faço teatro e eu gosto de escrever peças de teatro. Quando eu vejo qualquer fiozinho pra puxar uma peça de teatro: pronto, eu vou embora. (...) É a beleza da arte, é a divindade da arte. Porque ela vai juntando coisas e vai transformando naquele produto.

Eu fui pra arte porque quando morei aqui [no Sítio Gaspar] - cheguei por volta de 2002 - nós tínhamos grupos de PJMP, que é uma Pastoral da Juventude. Éramos trinta ou quarenta jovens e nos reuníamos todo fim de semana e fazíamos músicas, dinâmicas; sempre com um tema para refletir. (Elenice Moraes, Quixelô, 2022)

Referência apresentada por boa parte de nossos interlocutores, Edileusa Nascimento ofereceu à pesquisa uma longa entrevista online, registrada em duas horas de áudio em maio de 2022. A interlocutora, doutora em psicologia e psicóloga em um campus do Instituto Federal do Ceará (IFCE) em Paracuru, realizou seu mestrado e seu doutorado em pesquisas desenvolvidas com os Tremembé de Almofala e de Fortaleza. Edileusa compartilha na entrevista uma história de vida intimamente ligada à emancipação do município de Quixelô e à emergência da questão indígena como assunto público e político, nos anos oitenta. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Vamos mais pro chão, né? O chamado. Meu chamado. Como foi que aconteceu? Acho que um dos grandes responsáveis por essa voz que emerge dos nossos antepassados através de nós, essa *revisão* na história, essa *retomada*, tem a ver com padre João Firmino da Cruz: um homem já idoso que foi padre por mais de vinte anos em Quixelô.

Ele chegou, eu era criança. Ele era muito amigo do meu pai. Porque meu pai conhecia toda aquela região, andava de motocicleta e o João Firmino da Cruz tinha que ir para as comunidades, porque ele é um padre que foi formado em uma primeira experiência de seminário rural, em Pernambuco. Um padre para ser agricultor, junto do povo agricultor. Vamos dizer, uma versão contemporânea daqueles franciscanos, só que com uma visão crítica da história.

Ele chegou em Quixelô e foi uma revolução, porque era um padre totalmente diferente. Um padre que conversava com os pobres, um padre que tinha uma roça - a roça dele era vizinha à roça do meu pai - filho de agricultores, com um discurso combativo, em plena ditadura. Sofreu perseguição ainda dentro da cidade. Corajosíssimo. Foi muito injustiçado por muita gente dentro do Quixelô, mas ele ajudou a organizar as Comunidades Eclesiais de Base.

As missas não eram mais nas casas dos ricos e fazendeiros, eram nos terreiros do povo que fazia a Igreja caminhar. E meu pai era muito amigo dele porque foi meu pai quem ensinou os caminhos para ir pra comunidade. Chegou uma hora que ele disse: "Oh Dedé, vamos comigo no meu carro, que você vai de moto e eu vou atrás. Aí você vai comigo e já me ensina os lugares". Porque meu pai ia tirar as fotografias das missas e a roça deles eram vizinhas também. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

O relato compartilhado por Edileusa analisa a contribuição das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na história do ativismo comunitário em Quixelô, descrevendo o fortalecimento das organizações de base nas comunidades rurais e a mobilização popular pela emancipação do

município impulsionadas pelas CEBs. Sobre a atuação de padre João Firmino na campanha de emancipação de Quixelô em relação ao município de Iguatu:

Na década de oitenta se lutou para que tivesse plebiscito em Quixelô. Padre João sofreu muitos ataques. E eu, adolescente, estava lá, lutando na campanha. Nem votava, mas lutava na campanha para a emancipação do distrito. E aí, meu irmão, entra a questão indígena: a gente começa a ser atacado, nas rádios em Iguatu, nos discursos, pelos políticos do Iguatu - aqueles tradicionais. Um dos ataques para nos desqualificar era chamar a gente de índio: "Esses índios não sabem governar, para quê que esses índios querem o governo?". "Eles não vão ter prefeito, eles não sabem governar nada, esses índios". (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Edileusa narra que esta associação entre os habitantes do distrito de Bom Jesus do Quixelô - e zonas rurais adjacentes - e a indianidade originária também foi elaborada pela elite local, em forma de racismo, em uma campanha contra a emancipação do distrito de Bom Jesus. Tratava-se de uma elite fortemente vinculada ao poder político, no município de Iguatu, e ao desenvolvimento das plantações de algodão e do setor de serviços trazido pela construção da ferrovia, que ligou o Ceará de norte a sul. Estes setores de uma elite progressista somaram-se a uma pequena elite latifundiária já existente em um território formado pelo esbulho de terras indígenas, concedidas a partir da doação de sesmarias para a criação dos aldeamentos de Nossa Senhora Sant'Anna e Bom Jesus do Quixelô.

Eu fui perguntar à mamãe: "Mamãe, por que tão chamando a gente de índio?". Ela me disse: "São uns bestas não querem que a gente se liberte deles". Não me convenceu. Uma prima nossa, da família do antigo dono da casa que hoje é o Casarão da Memória Viva, Francinira, foi minha professora de biologia, e de toda aquela geração. A gente adorava porque ela era jovem, falava com a gente. Foi a nossa professora, minha prima de terceiro grau: tudo parente. Eu pensei, vou perguntar a Francinira, porque ela fez faculdade - era letras ou pedagogia - o porquê tão chamando a gente de índio: "Porque nós somos. Dedé, nós somos índios mesmo, Quixelô".

Ela tinha feito um trabalho na FECLI sobre os Quixelô, pegando o livro do Monsenhor Couto. Eu estava fazendo a sexta ou sétima série e eu disse que queria o trabalho. Ela me emprestou. A Maria Amélia pediu para ver esse trabalho - ela foi maravilhosa, mas perdeu esse trabalho, não me devolveu, eu perdi o trabalho da Francinira. Acredita? (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Foi a partir do racismo vivenciado neste movimento de emancipação política, que um grupo de jovens estudantes secundaristas começou a fortalecer seu sentimento de indianidade, apoiadas em pesquisas documentais realizadas pela primeira geração de pesquisadores e professores que as narrativas de Edileusa dão conta: sua prima e professora, Francinira. O acesso a este conhecimento mobilizou este grupo de jovens mulheres, estudantes secundaristas, a realizarem uma campanha de conscientização através da intervenção artística em camisetas feitas pela oposição, pelo “Não” à emancipação do distrito de Quixelô. Pintadas e alteradas por elas, as camisetas afirmavam o orgulho de serem "índios Quixelô", com o nome de vários territórios de origem indígena na região.

Ainda sobre o racismo vivenciado na relação entre os moradores de Quixelô e as elites de Iguatu e sobre a resposta encontrada para suas angústias na publicação de sua prima e professora, Francinira, Edileusa diz:

Quando eu vi aquilo eu fiquei encantada. Porque falava das guerras, dos combates, da resistência dos Quixelô, dos embates em alguns dos Sítios, de uma luta ali perto, ao lado da Fazenda Santa Rosa. Houve um embate dos índios lutando com os colonizadores. Ela contava toda a história da construção da Igreja pelos Quixelô, dos índios caçando os bois e os colonizadores caçando os índios; da escravização; de uma parte dos índios, alguns casais, que foram levados para o aldeamento de Baturité.

Porque sempre chamaram a gente de matutos, sempre nos trataram como segunda categoria, no Iguatu. Porque a gente tinha que resolver as coisas no Iguatu, e andávamos no Iguatu, no comércio, e quando sabiam que a gente era de Quixelô, sempre davam um jeito de fazer piada, de desqualificar a gente. Nos rebaixar. Eu descobri o porquê. Porque nós sempre fomos vistos como os índios Quixelô. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Na região, Monsenhor Couto foi um dos principais intelectuais a produzir historiografia sobre a Ribeira dos Quixelô e a formação do município Iguatu - que na época também incluía o atual município de Quixelô. Ele é frequentemente citado pelos pesquisadores em Quixelô como um dos membros da elite intelectual da região a projetar nos habitantes do distrito de Bom Jesus Piedoso, nos anos 60, o adjetivo de “primitivos”, apegados às “tradições sagradas”, recebidas de seus “maiorais”, indispostos a renunciar de seus “bens etnológicos herdados”.

Sobre a história destas violências de Iguatu em relação à Quixelô, Edileusa discorre com a propriedade de quem vivia inúmeras retaliações pelo engajamento de sua família na emancipação e autonomia em Quixelô:

Lembre-se que se chamava *Bom Jesus Piedoso dos Quixelô*: veio para Quixelô uma parte da Igreja e dos indígenas. É onde resiste o nome Quixelô. Tem um livro do Monsenhor Couto, ele diz na década de 50, que os Quixelô são apegados a suas tradições, e ele fala disso até como uma crítica, porque esse povo não quer evoluir, não quer se civilizar, como o povo do Iguatu. Os colonizadores ficaram morando em Iguatu, a maioria deles, na sede do Iguatu. A opressão foi até maior pros Quixelô que ficaram em Iguatu, por isso esse esquecimento maior em Iguatu.

Você vê a relação. Nós, ali no Quixelô, somos resistência e a gente sofreu muito por isso. Porque nós fomos distrito de Iguatu por muitos e muitos anos. Consegui uma época tornar-se cidade, lá atrás, que eu nem era nascida. Mas caiu um monte de cidade junto com Quixelô. Não deixavam, Quixelô é enorme e não deixavam. Quixelô era curral eleitoral, sem direito a nada, só um Grupo Escolar até a segunda série. Tinha um posto de saúde que arrancava os dentes. Eu perdi meus dentes antes dos onze anos de idade, aqui de trás, só não perdi o resto porque meu pai era muito cuidadoso, no sentido de mandar a gente escovar os dentes, botar pasta na escova. Porque naquela época, por incrível que pareça, não tinha muito essa coisa de educação de cuidar do dente.

Quando foi na década de oitenta, Pe. João Firmino, vendo aquela atraso programado, fabricado pra todas nós, pra todos nós, no Quixelô, fez com que os quixeloenses e os Quixelô despertassem para dizer: "Nós queremos autonomia de Iguatu, a gente tá sendo só curral eleitoral!". Porque Quixelô acabava decidindo as eleições municipais de Iguatu, elegia os prefeito de Iguatu e depois era esquecido. Não tínhamos posto de saúde, não tínhamos vacina, tinha que ir pra Iguatu vacinar os filhos, não tinha estrada, não tinha nada. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Esta articulação nas bases formou uma geração de ativistas, nas artes e na educação, autodeclaradas Quixelô. Como enfatiza Edileusa, as Comunidades Eclesiais de Base não contribuíram apenas na sua formação, mas de toda uma geração contemporânea a ela:

Com minha mãe que eu comecei a assistir às missas de padre João Firmino e a ouvir ele dizer sobre exploração, da necessidade de libertação do povo de Deus, que todo mundo tinha direito à Terra, todo mundo tinha direito a trabalhar, todo mundo tinha direito a estudar. Eu escutava que pobre também podia se formar, que a gente não se formava porque não tinha oportunidade. Foi com ele que eu passei a sonhar em fazer uma faculdade.

Imagina? Filha de uma viúva pobre. Só quem se formava eram os filhos de fazendeiros. Mas Firmino disse que a gente pode, que a gente tem direito, que a gente tem capacidade. Eu e outras, outras e outras. O conhecimento crítico veio com o padre João Firmino. A Luzanete, o Adail, muita gente. Aquele povo ali todo em torno do Casarão, daquelas reuniões da educação, é tudo as crias de padre João Firmino da Cruz. Só o Arivânio que veio pelo culto evangélico, mas a maioria vieram de Comunidades Eclesiais de Base. Foi o Pe. João Firmino, um dos grandes responsáveis pela luta de emancipação do Quixelô de Iguatu. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Ela menciona alguns destes ativistas que também são interlocutores nesta pesquisa, os quais, por sua vez, descrevem processos educativos vinculados à experiência comunitária, desde o fim dos anos 80, quando o município de Quixelô emancipou-se de Iguatu. Esta experiência positiva com as comunidades eclesiais de base e diálogo com o conhecimento e a formação acadêmica escolar se fortalecem e se expandem nos anos 90 e 2000 - experiências de educação como aquelas narradas por Luzanete, mas também nas descritas acerca de Edileuda e Edilene por sua irmã de Edileusa.

Edilena se efetiva, vai para Umari, que é município de Acopiara mas é paróquia de Quixelô, por ser mais perto de Quixelô. Então, pra não ficar só a Edilena, Edileuda também vai dar aula no Umari. Elas começam a fazer toda uma pesquisa de história oral, de literatura. Anos 2000. Elas preparam aquele projeto no Umari sobre a questão afro-brasileira e indígena e os meninos fazem pesquisas maravilhosas. Depois ela vem pro Quixelô e continua a pesquisa. Mas na primeira parte dos anos 2000 elas preparam os alunos de Umari.

Meu pai tinha uma relação muito afetuosa com aquela Terra: eu costumo dizer que elas foram lá para dar isso de presente para aquela população, e o povo lá até hoje lembra delas com muito carinho, respeito e admiração - pelas professoras, Edileuda e Edilena. Elas movimentaram aquela escola de um jeito que nunca tinha acontecido.

Por exemplo, os meninos iam pro campo, fazer pesquisa oral, gravar as entrevistas com os mais velhos sobre os costumes. Eles faziam perguntas de geografia, de história, de ervas medicinais, de rezador, de tudo. Eles tinham um festival, um dia de gincana para apresentar tudo: tinha a culminância que os pais iam assistir, era maneiro pau, era dança, era poesia, era cordel, era menino apresentando planta, os meninos levando os rezadores e os cantadores. Era uma festa! E elas trouxeram essa experiência que elas construíram em Umari para o Gonzaga Mota, onde elas estudaram.

Edileuda, além da pedagogia que ela tinha feito na UFC, ela fez história. Então ela vem com mais aprofundamento ainda, nesta área. A Edilena mais ligada à

literatura, produção de texto, poesia, versos de cordel e artes plásticas; onde surge Arivânio. O laboratório de informática, que também é transformado em um lugar de pesquisa com o tempo. A Edilena trabalhou na biblioteca. Então elas fazem todo esse movimento. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Nascida nos anos 90, em uma geração contemporânea à de Arivânio Alves e Ruy Relbquy, Gizele Medeiros também concedeu entrevista à pesquisa por uma plataforma online. A professora de sociologia, educadora popular e aprendiz da capoeira, mora atualmente mora no Oeste Paulista, e contou um pouco de sua juventude no Sítio Calabaço e no distrito de Umari que - mesmo com as migrações entre a Grande São Paulo e o Sertão do Quixelô - marcaram sua infância com as vivências que associavam a educação formal, a educação comunitária e as tradições orais. Ela compartilha um relato vívido e recente sobre sua infância em regiões de Acopiara que estavam geográfica e historicamente muito conectadas e próximas à sede do município de Quixelô:

Essa tradição de relação com a educação formal vem de muito antes. Pensando aqui na minha figura familiar que tem educação formal, que é a tia Neidinha - e eu não tenho outra pessoa. Porque minha mãe não terminou o ensino médio, meu pai não terminou, meus irmãos não terminaram. Então, quem foi essa figura pra mim? A tia Neidinha, ela foi educadora do nosso Sítio Calabaço. Não posso falar nem que foi um meio de ascensão social, foi um meio de sobrevivência mesmo dela. Ela educou e alfabetizou muita gente ali no nosso Sítio Calabaço e, quando ela se aposentou, eu era pequena, tinha meus cinco ou seis anos. E foi ela que me alfabetizou. Ela me alfabetizava na casa dela: então toda tarde eu ia pra lá, ela tinha alguns livros.

Hoje eu vejo que, graças a essa movimentação, eu consegui chegar ao outro lado, que é o lado da valorização dos saberes tradicionais, da valorização dos saberes daqueles que não puderam ou não optaram, não achavam que era necessário fazer esse caminho da educação formal. A própria educação formal permite que eu tenha uma reviravolta no pensamento e olhe para outros tipos de educação. (Gizele Medeiros, Google Meet, 2022)

Em suas reflexões, Gizele destaca a importância que esta movimentação na educação formal teve para o reconhecimento e valorização dos *saberes tradicionais* em sua experiência acadêmica. Primeiro, ela descreve o processo de alfabetização no Sítio Calabaço, narrando outra vez um caso de familiares que se tornam referência na educação formal destes interlocutores - como foi o caso de Arivânio com suas primas, Edileuda e Edilene, e de Ruy Relbquy, com Elenice e Lúcia Morais - e depois comenta sua vivência com tradições orais e outras artes nas Gincanas

promovidas pelas escolas no distrito Umari, mas também nos terreiros durante reuniões religiosas e festivas no Sítio Calabaço.

No Umari e no Sítio Calabaço tinha muito a presença das gincanas; inclusive, eu sei que isso era presente em vários outros Sítios. Tudo que a gente fazia, a gente montava umas gincanas gigantescas. Hoje eu olho pra isso, eu penso: era sensacional. Era gincana, era dramaturgia das leituras bíblicas, que a gente fazia teatro, era muita coisa.

Tínhamos uma grande referência no Sítio Calabaço e, rezava a lenda, que ele era parente do Patativa do Assaré. Morava no nosso Sítio e era um grande fazedor de folhetos de cordel, seu Silva, se não me engano.

Tinha muitos cantadores de repente, a gente não fazia tanto cordel, mas tinham as noites de repente, do lado da minha casa, na casa de um senhor, irmão do seu Zuza. Ele recebia os repentistas lá. Eu lembro deles fazendo os versos com as nossas vivências, toda aquela coisa musicada. Meu pai geralmente acompanhava com o pandeiro ou o triângulo, sempre estava enfiado lá no meio.

Eu adorava porque eu já tinha essa afeição pela música, mas porque era o momento de ficar correndo pelo terreiro, brincando de esconde-esconde. Quando a gente foi ficando mais velho, já era época de paquerar. Tudo ali, naquele lugar público. Não tinha essa de ambiente privado quando a gente fazia algo do gênero: brincar, namorar. Era sempre nos terreiros, nos forrós, sempre quando tinha muita gente envolvida. (Gizele Medeiros, Google Meet, 2022)

As narrativas se complementam, demonstrando reiteradamente que o envolvimento e atuação dos ativistas e coletivos Quixelô, transitando entre as comunidades eclesiais e a educação formal acadêmica, não se tratam de fenômenos isolados. Uma característica fundamental destes movimentos de *revisão da história*, *resgate da cultura indígena* ou *retomada da consciência* passa pela existência de um trabalho de multiplicação e formação acadêmica de pelo menos três ou quatro gerações de educadores ativistas e artistas, engajados na questão da cultura indígena em Quixelô. Um coletivo que atendeu a este *chamado dos antepassados* e, com suas conexões, tem realizado uma *viagem de volta*, transitando entre espaços diversos de conhecimento e articulação comunitária.

O movimento indígena e o território Kixelô

Como relatado neste capítulo, dois meses após encontrar Marleide e dona Gertrudes em Marília, no Oeste Paulista, ocorreu o primeiro deslocamento do pesquisador para o Sertão do Quixelô, em janeiro de 2020. Todos os contatos que havia realizado previamente com os ativistas vinculados ao município de Quixelô, através do email ou das mensagens em aplicativos de celular, haviam sido indicados por Marleide. Entre as entrevistas realizadas nesta primeira viagem ao Sertão do Quixelô, a única cujo contato não havia sido transmitido por Marleide foi o de Eduardo Kiri-Guaçu - o primeiro a ser entrevistado em minha passagem pelo Ceará, na região central de Iguatu.

Antes de encontrar Eduardo Kiri-Guaçu em Iguatu, já havíamos feito contato por meio de um grupo de Whatsapp intitulado “Tapuyas”. Tratava-se de um grupo que reunia pessoas indígenas de vários territórios e etnias do semiárido brasileiro que foram nomeados pelo colonizador sob este guarda-chuva genérico emprestado do vocabulário Tupi - que entre os portugueses assumiu significado semelhante ao de selvagens ou bárbaros - e hoje é reivindicado como sinal de manutenção de alianças construídas nas guerras de corso e assaltos do Levante Geral dos Tapuyas por uma de assembleia indígena contemporânea, como veremos adiante. Neste período, em 2018, Eduardo atuava junto ao movimento indígena dos Tapuia Paiacu, da Serra do Apodi, região próxima geográfica e historicamente à Ribeira dos Quixelô.

Sobre Eduardo, Marleide havia feito um breve comentário em sua entrevista, ao descrever sobre a dificuldade de organizar e mobilizar pessoas autodeclaradas Quixelô no município de sua família e sobre o reconhecimento do povo diante da Funai:

O Adail, ele fez um estudo dessa memória apagada. Quem se autodeclara é um ou outro. O povo, apesar dos fatos, da fisionomia, de ver os objetos [da cultura material]: muitos ainda não valorizam a própria cultura. Porque foram educados a esquecer. Imagina. Trezentos anos de colonização. Se uma pessoa cresce ouvindo que os índios são do passado, ele vai crescer com aquilo. Ele vai deixar pra trás e vai achar que é só lá pra trás. Por isso, eu falo, teria que articular alguma coisa local.

A Edileusa - até mandei um email - e ela me falou que tem uma pessoa tentando articular em Iguatu, inclusive. O Eduardo Kiri Guaçu. Depois eu queria até que você me mostrasse esse menino, o Eduardo. Porque uma vez eu fui lá na Funai para saber o que eles diziam sobre os Quixelô e eles falaram: vocês têm que apresentar uma demanda. (Marleide Quixelô, 2019, Marília)

Eduardo respondeu meu contato quando cheguei em Iguatu e propôs um dia e horário para o encontro. Fiquei hospedado em um hotel no centro cidade, pois não havia encontrado rede hoteleira disponível no jovem município de Quixelô, com pouco mais de três décadas. Quando o encontrei, Eduardo apresentou-se como cacique de algumas comunidades autodeclaradas Kariri-Quixelô no município: entre elas, coletivos e famílias das zonas rurais do Sítio Retiro, do Trussu, do distrito de José de Alencar e do núcleo urbano central de Iguatu, em torno da Igreja da Senhora Sant'Anna. Nos encontramos no cemitério Parque da Cidade, o maior e mais novo, ao lado do terreno do cemitério de um cemitério também consagrado à Senhora Sant'Anna, o mais antigo.

FIGURA 13: VISTA AÉREA DA ÁREA URBANA CENTRAL DE IGUATU E DO RIO JAGUARIBE



FONTE: SITE DO MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ, ANO DESCONHECIDO⁷³

Eduardo começou a falar sobre os movimentos externos que as comunidades autodeclaradas *Kariri-Quixelô* estavam vivendo no último ano. Iniciamos o registro de nossa entrevista pouco depois do interlocutor sentar em um banco, em frente ao túmulo de sua avó Adalgisa, falecida há pouco menos de um ano.

Fomos para o Quixelô, para a cidade de Quixelô; chegando lá eu entrei em contato com Ítalo, conversamos, e programamos uma roda de conversa. Se eu não me

⁷³ Disponível em <https://www.mpce.mp.br/tag/iguatu/>. Acesso em 9 de janeiro de 2024.

engano, foi no mesmo dia que o deputado Renato Roseno estava presente. Eu fiquei sabendo pelo Facebook e disse: “Pois a gente vai se organizar e vai”. No Sítio Retiro, uma comunidade rural daqui do Iguatu onde nos organizamos, a gente se arrumou, pegou o tambor, e foi-se embora. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Ele trata de um novo momento do movimento dos Kariri-Quixelô de Iguatu, descrevendo, especificamente, a tentativa de interação entre este movimento, organizado a partir do Sítio Retiro, e as pessoas e famílias que se autodeclaravam indígenas no município vizinho.

Chegamos no Quixelô e fomos ao ICEQUI - Instituto Cultural e Econômico de Quixelô, onde fica o Casarão da Memória do Povo Quixelô. E o deputado [Renato Roseno] estava lá na rádio comunitária. O pessoal disse: “Vamos ficar esperando? Vamos ficar esperando?”. Eu respondi: “Pera aí que nós vamos já chamar ele, mas a gente não vai subir lá em cima. Pega ali o tambor”. Pegamos o tambor, tocamos na calçada mesmo, no meio da rua - quando pensava que não, vem ele descendo.

Renato Roseno chegou e escutou um pedaço, aí paramos; ele se apresentou e a gente se apresentou. Contamos da nossa dificuldade e desse *resgate*, que estávamos fazendo na nossa cidade. Ele pegou meu contato e ficou à disposição: se a gente precisasse de alguma coisa, o gabinete estava sempre aberto. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

O encontro com o deputado estadual Renato Roseno ocorreu em frente a um importante ponto de organização da comunidade local em Quixelô/CE, espaço de referência da cultura e organização citado por vários interlocutores locais - o Casarão da Memória Viva Quixelô. A presença de um deputado do Estado do Ceará mobiliza uma intervenção da comunidade Kariri-Quixelô do Sítio Retiro com um ritual comandado pelo tambor.

Eduardo tenta demonstrar sinais de um avanço do diálogo associado de comunidades e pessoas Kariri-Quixelô, sob sua mediação como cacique, com o Estado brasileiro e suas figuras públicas. Continuando sua narrativa, Eduardo citou também uma palavra acionada recorrentemente entre outros interlocutores Quixelô, no primeiro capítulo, para descrever o movimento realizado em Iguatu: o *resgate*. Sobre este processo, conta:

É uma caminhada devagar, um processo lento, demorado. Eu encontro muita gente que diz assim: “A avó da minha mãe era índia”. Eu digo: “Então você não é?”. “Não sou não”. “Mas porque? O que foi que houve que cortou o sangue da tua bisavó com seu sangue? Não é o mesmo sangue?”.

Porque eu aprendi com uma cacique no Rio Grande do Norte, cacique Lúcia do povo Paiacu - que também teve uma relação muito grande com o povo Quixelô no passado - o que ela sempre diz:

- Um pé de mamão sempre será um pé de mamão. E o que dá no pé de mamão é mamão, e a semente é de mamão e se plantar daqui a cem anos essa semente tem que nascer mamão, não pode nascer abacate. Então indígena vai sempre ser indígena. Por mais que passe de geração para geração, vai sempre ter o sangue dos ancestrais dele.

É um processo bem longo. Para mim que estou à frente, lutar com um bocado de gente - e só - é difícil. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Nas palavras de Eduardo - assim como entre os ativistas do município de Quixelô - o resgate também está associado a um processo de escuta e atenção à narrativa dos mais velhos. Um denominador comum para fundamentar uma indianidade ou consciência étnica que deixou de ser tomada pelas gerações contemporâneas como componente de suas identidades. Diante da afirmação de que Eduardo estava sozinho neste processo, questiono sobre o trabalho Marleide, que mora no Oeste Paulista, e sobre as experiências de resgate no município de Quixelô:

A parente Marleide, ela faz essa luta, mas é bem diferente a luta que se faz lá pra luta que se faz aqui. Ela tem contato com pessoas que se autodeclaram - e isso foi tema de discussão em um grupo que nós estávamos, no Whatsapp. Esse grupo tinha muitas pessoas, gente que pesquisava e tudo, eu fiquei muito feliz em ver esse pessoal somar com a causa. Mas a gente tem que entender até onde vai o estudo e até onde vai a ação.

Houve muito estudo lá em Quixelô, mas a primeira ação de organização de pessoas foi através da minha pessoa; através das histórias que eu sempre escutei de criança, que sempre foram passadas para mim desde criança, que eu venho aprendendo pela minha avó e os mais velhos. O que eu sei do meu povo, do povo Quixelô, foi o que eu aprendi verbalmente. O movimento indígena do povo Quixelô não surgiu na cidade de Quixelô. Surgiu sim, por lá, pessoas se autodeclarando e estudando a história do povo Quixelô. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Eduardo sugere então uma diferença entre os movimentos de *resgate* realizados no município de Quixelô e o movimento indígena do povo Quixelô, que só teria surgido sob sua organização, na cidade Iguatu, há menos de uma década. Na opinião de Eduardo, a existência de um coletivo de pessoas que se autodeclaram, estudam e colaboram com o *resgate histórico* do povo não configura, por si, um *movimento indígena* do povo.

Estas pessoas vinham sempre colaborando com o resgate histórico, mas queriam a ajuda de representantes políticos, para conseguir provas da existência do povo. “Olha, a prova maior é a prova verbal dos mais velhos para os mais novos e o encanto se manifestando” - eu disse.

Então começou aquela discussão. Eu não lembro o que foi que aconteceu, eu disse que meu povo, o qual eu represento - porque hoje são mais de cem pessoas espalhadas e não só no Retiro; pro lado do Trussu, pro lado do Alencar e outros cantos e cidades daqui, e eu represento essas pessoas porque elas confiaram em mim pra eu levar o nome do nosso povo - pois, o meu povo não ia fazer parte daquilo.

A comunidade me escolheu. O cacicado não vem de eleições, o cacicado é passado de geração em geração. E pelo que minha vó sempre me contou, a história do nosso povo, da minha família, vem do Cacique Quixelô. Por isso que o *encanto* fez essa indicação e o povo com quem eu tava conversando aprovou.

Quando eu falei, [responderam no grupo]: “Não, porque os Quixelô [do Município] de Quixelô (...)”. Eu disse que não existe movimento indígena formado de pessoas atuantes no Quixelô. Me responderam que muita gente se reconhece. Muito bem, se, reconhecer é uma coisa, agora fazer parte de um movimento formado é outra. Porque você pode ser um indígena Potiguara ou Kapinawa, ou de qualquer outra etnia. Lá fora você leva o seu nome, o nome de seu povo. Mas quando for perguntar qual é sua liderança - porque todo povo tem sua liderança, é uma coisa escolhida pelo encanto - a quem é que você vai apontar se você não está fazendo parte de uma organização formada, de um povo formado? (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Aqui o interlocutor relata um tensionamento muito importante que surgiu quando estas coletividades, com perspectivas diferentes sobre o movimento de (re)existência, se reuniram. Havia uma discordância acerca das forças e entidades que deveriam ser acionadas para compor e sustentar a existência do povo.

Para Eduardo, a maior prova da existência do povo é a “prova verbal dos mais velhos” e “o encanto se manifestando”. A palavra dos mais velhos e, principalmente, a manifestação do encanto, não apenas asseguravam a existência dos Quixelô, mas também influenciavam, segundo Eduardo, na forma de organização das comunidades, bem como nas decisões que seriam tomadas.

Por isto, Eduardo afirma que esta função, o cacicado, foi atribuída a ele pelo *encanto da Natureza*⁷⁴ e, só então, aprovada pelo povo.

Segundo meus diálogos com Eduardo - mas também de acordo com minhas vivências já mencionadas nos Terreiros de Jurema e nas tradições orais - o encanto é este conhecimento ou ciência do mundo dos encantados. Esta ciência, seus ritos, fazeres e saberes, são transmitidos e manifestados para os povos da Jurema através dos rituais sagrados, passados pelas gerações anteriores nos torés, nas procissões, nos sambas de coco e toques de caboclos.

Sobre esta função que ele exerceu como liderança entre os Kariri-Quixelô - hoje sob responsabilidade de Arlânio Avaré - Eduardo justificou sua necessidade da seguinte maneira:

Hoje, infelizmente, as etnias têm que estar formadas para lutar juntas, para lidar com o Estado. Quando eu disse isso, foi uma briga do tamanho do mundo, chamaram de autoritário, de ditador. Não, tudo que a gente vai fazer dentro da nossa comunidade, relacionado ao povo indígena Quixelô, eu converso com as pessoas que hoje fazem parte desse movimento.

Eu estive na Assembleia Legislativa, levei o nome, levei a documentação contando a história do povo Kariri-Quixelô - e hoje as lideranças e os caciques, as cacicas e os pajés, todos sabem do movimento Quixelô por causa da minha pessoa. Não to querendo levar mérito e reconhecimento porque sou bom, mas levei o nome Quixelô pras outras etnias do estado do Ceará, com um movimento formado. Quando a gente foi pra essa audiência, foi lido uma carta e se referiram às quinze etnias do Ceará. As pessoas sabiam que aqui existiu [o povo Quixelô] - mas não existia mais. Então quando eu levei o nome eu disse: “Existe ainda, estamos mobilizados”. Depois que a gente se apresentou, o deputado e os demais leram e disseram: “Então agora somos dezesseis etnias no estado do Ceará”. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Ele cita algumas conexões que em sua percepção são fundamentais para autodeterminação e legitimação da (re)existência de povos indígenas no Nordeste brasileiro, a maioria absoluta deles

⁷⁴ Como dissertei brevemente junto à bibliografia apresentada no primeiro capítulo, na minha experiência dentro do culto à Jurema Sagrada, na tradição do povo do qual descendo e hoje construo uma reconexão, os Xukuru, o *encanto da Natureza* é a forma como nós, populações tradicionais e indígenas, chamamos este conhecimento ou ciência associada ao mundo dos encantados, o mundo dos entes invisíveis que existe na Natureza Sagrada. Este encanto chega até nossas comunidades através dos médiuns e rituais de um Terreiro ou Mata Sagrada. Neste caso, a narrativa de Eduardo não especifica nesta fala através de qual Encantado e em qual Terreiro se manifestou o encanto da Natureza, esta ciência, que o determinou liderança. Entretanto, sabemos que os trabalhos espirituais do povo Quixelô, sob sua liderança, ocorriam no Terreiro de Umbanda e Jurema de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas, do qual Eduardo era pai, e tive oportunidade de visitar em 2019.

considerados extintos pelo Estado brasileiro em algum momento. Entre as conexões citadas por Eduardo, estão a relação e o reconhecimento dos demais povos indígenas organizados a nível regional e no movimento indígena nacional, o reconhecimento e a luta por políticas públicas junto ao Estado, em entidades como a Assembleia Legislativa.

Por exemplo, fomos convidados pro encontro do NEABI, (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas), daqui do Instituto Federal, estavam os Kanindé de Aratuba na pessoa do parente Suzenilson; e estabelecemos essa ponte. Eu tenho uma ponte imensa com o cacique Renato do povo Potiguara do Crateús, com o pajé Ciço Pontes, com a Juliana do povo Jenipapo-Kanindé. Então eu tenho um contato com esse pessoal, com essas outras lideranças, como liderança Quixelô. E todos eles estão cientes que no Iguatu existe o movimento do povo Kariri-Quixelô organizado e formado.

Ou seja, a gente não tá formado em questão de documentação - porque você sabe que isso é um processo longo, pra gente tá nos autos da Funai como movimento. Mas hoje, nós já temos o reconhecimento das pessoas. Hoje nós temos um documento - não é tão abrangente - mas a gente já tem alguma coisa plantada na Funai com a Luciana. A gente apresentou a demanda. Mas a Luciana disse que temos que pegar uma demanda mais abrangente, com a história do povo, com assinatura do povo, para apresentar novamente e a Funai enviar uma equipe até o Iguatu. Um relatório bem extenso que conte a história, tanto verbal quanto documental, vamos dizer assim.

Eu não posso chegar hoje, escrever o que eu aprendi e jogar lá na Funai. Não posso. Tem que ter a história verbal do povo, mas tenho que ter a história documentada, oficial, mais aceita pelos “doutores da lei” - como se diz. E pra isso tem que ter pessoas, porque, infelizmente, só eu não dou conta. Eu não to dando de conta nem da história contada verbalmente do povo que se organiza aqui na cidade do Iguatu. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Descreve o interlocutor sobre as alianças com outros povos organizados em movimentos indígenas e sobre a relação com os órgãos indigenistas do Estado brasileiro. Foi justamente neste período de sua liderança, antes da pandemia, que houve a primeira representação de uma demanda que partisse das pessoas e comunidades organizadas como povo Kariri-Quixelô para FUNAI. Uma necessidade que já havia sido verificada por Marleide em seus diálogos com Fundação Nacional do Índio - órgão que na época vivia um importante desmonte no governo Bolsonaro.

O despertar do encanto e a organização dos Kariri-Quixelô no Sítio Retiro

Diante das afirmações de Eduardo, que negavam aos Quixelô organizados no município de Quixelô o caráter de *movimento indígena*, pedi que ele descrevesse mais sobre a organização e os movimentos dos Kariri-Quixelô em Iguatu:

Hoje nós temos mensalmente o toré, nós temos reuniões na nossa comunidade [no Terreiro do Sítio Retiro] onde a maioria das pessoas vão. Tem a nossa festa da Jurema que a gente teve agora - que acontece com a manifestação dos encantos, como a gente sempre faz.

A gente fez uma roda de conversa e um toré no Quixelô. Na primeira roda de conversa que a gente fez, foram poucos os parentes, acho que foram apenas dez do Sítio Retiro. Quando realizamos a roda do toré, eu disse para o pessoal de Quixelô: “Vamos, se vocês quiserem vir pra participar da roda e dançar, vocês podem vir”. Aí fica aquela coisa, aquela hesitação. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Novamente Eduardo aciona a percepção de diferenças entre as organizações em Iguatu e no Quixelô; agora para explicar a organização de sua comunidade. Segundo ele, a organização dos Kariri-Quixelô está centrada nos torés, rituais mensais realizados no terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas, no Sítio Retiro. São nestes rituais onde acontece a “manifestação dos encantos”. Eduardo reclama que quando esteve em Quixelô, para realizar as rodas de conversa promovidas em 2019, algumas pessoas não se dispuseram ou hesitaram em participar do toré.

No ritual dos Kariri-Quixelô do Sítio Retiro, além do maracá, o tambor também estava presente, cumprindo a função de chamar os caboclos, para que eles venham do mundo dos encantos e se manifestem no ritual:

E aí vem o tambor. O tambor além de dar animação do toré, ele dá o chamado dos caboclos. Ele chama. Isso para nós é muito importante, porque o tambor bem tocado vai buscar os caboclos na encantaria. Tem até uma toada que diz: “Quem vai buscar quem mora nas mata é o tambor”. Ou seja, o caboclo que mora nas matas, quem chama é o tambor. Para nós, o tambor chama os encantos a se fazer presente naquele momento. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Eduardo explica a presença da Jurema nos rituais e sua agência no contato com os encantados:

A gente sabe que historicamente a Jurema é um culto do povo indígena do nordeste. A Jurema sempre esteve presente, pelas suas propriedades curativas, pela sua ciência: o misticismo da encantaria, dos encantos. Era onde nosso povo - e isso eu digo nosso povo, o povo indígena nordestino - via, na Jurema, a cura - através da sua raspa, colocada no cachimbo, para elevação espiritual e o contato com os encantados.

Porque na crença dos mais antigos, quando foi criado o fumo, foi criado na intuição de se conectar com o criador do universo. Então, a Jurema fez a ponte com os encantos. Isso é o que eu venho aprendendo nesse tempo estudando a história do meu povo.

A questão da Jurema bebida, é onde entra também a parte curativa do corpo. Segundo os mais velhos que ensinaram pra mim - tanto a minha avó quanto os outros mais velhos - a Jurema tem propriedade curativa para mais de noventa tipos de doenças. Eu aprendi como fabricar ela através da minha vó. Quando eu aprendi a fazer essa bebida através da Jurema, a gente passou para outras pessoas que estavam doentes e tiveram resultado curativo - então foi a prova do que se havia falado, foi a prova do que os antepassados estavam falando: que realmente atua como poder curativo. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Ele discorre um pouco sobre esta associação “histórica” entre os povos indígenas do nordeste brasileiro e o culto à Jurema, “pelas suas propriedades curativas” e “pela sua ciência: o misticismo da encantaria, dos encantos”, ou seja, a Jurema medeia o contato com os encantados, para que eles se façam presentes através do chamado das maracas e dos tambores. Isto ocorre tanto mediado pelo fumo e o cachimbo da Jurema quanto pela bebida, que voltou a ser produzida sob a orientação dos antigos e foi experimentada nos rituais e processos de cura do povo.

O interlocutor narra uma história transmitida oralmente sobre a importância do ritual do toré para as lutas dos antigos Quixelô. Segundo ele, mesmo com a influência do catolicismo e com a ausência dos torés e do “culto ao encanto da natureza”, o povo manteve em sua *essência* a importância dos rituais para alcançar seus objetivos e mediar sua relação com outras entidades do *encanto da natureza*: por exemplo, para obtenção de uma boa safra, através de bons Invernos⁷⁵.

Tem um dizer que nosso povo sempre ia pras lutas contra os Jucá e os Kariú. Teve uma vez que o nosso povo foi e, se não me engano, era pela madrugada. O povo deixou de fazer o ritual do toré e, foi nessa madrugada, que nosso povo, a maior

⁷⁵ Como indicado por Gertrudes em sua narrativa, Inverno é o nome dado à estação chuvosa do ano no Nordeste brasileiro, especialmente na região semiárida que a pesquisa entra em contato.

parte, foi morto pelos outros povos que eram inimigos, porque não foi realizado o toré; ou seja, não foi pedida a proteção.

Sempre acreditamos que quando não tinha essa proteção, quando não se fazia esse toré, era o tempo que a gente perdia uma batalha, que a gente perdia uma guerra. Ou então quando era realizado um toré no começo do ano era um sinal de bom Inverno e a gente tinha colheita, tinha boa fartura. Mas quando não se realizava, ou quando tinha morte de alguém próximo ao final do ano para começo de um novo ano, das estações né, de uma estação para outra, podia ter certeza que o inverno, a estação chuvosa, passava bem longe.

Eu nasci e me criei acreditando nessas coisas, apesar da influência católica, apesar das influências de outras religiões, mas isso nunca afetou essa minha crença. Porque a gente realmente teve que se adaptar. Como no passado, tudo que não era da Igreja era contra a Igreja, teve que tirar o toré, teve que tirar - vamos dizer - a questão de cultuar o encanto da natureza, para se adaptar dentro da Igreja, para que ficasse mantido essa tradição. Então foi uma questão de estratégia, de manter essa cultura, de manter essa crença, mas de outra forma. Cultuando São Francisco, por exemplo, como eles fazem no Quixelô. Cultuando dessa forma, mas não tira a essência. Você só muda a forma de cultuar, mas não muda a essência. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Entretanto, para Eduardo, esses traços comuns aos quais ele se refere como essência do povo só se transformam em uma consciência indígena, em um movimento indígena, quando ocorre um *chamamento* - algo como um *chamado*, uma ideia que dialoga com os termos colocados por Marleide, Gizele e Edileusa em suas entrevistas. Mas, na narrativa dele, o chamado se realiza na conexão entre os povos indígenas para construir uma luta em unidade, uma luta pela Terra:

E aí você vê a importância das relações de um povo com outro povo: são os chamamentos. Porque a luta tem que ser uma só, defender a Terra. Não só a terra que se coloca em espaço de limitações. Ah, porque até aqui é a terra do povo indígena: passou daqui, que se exploda! Não. É uma questão com a Terra, a Mãe Terra, é a luta dos povos indígenas unidos. A sobrevivência. Sabemos que as mortes vêm acontecendo desde quando o branco invadiu o país e até os dias de hoje estão acontecendo, e quanto mais a gente se unir, mais fortes estaremos. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

A Terra, nas palavras de Eduardo, não se restringe aos territórios Quixelô, mas se refere a essa entidade viva com o qual os povos originários da Terra se aliam na luta pela “sobrevivência”. Ser indígena, portanto, está associado com autorreconhecimento e construção do pertencimento a

um coletivo, mas também com a relação que este coletivo estabelece com estas outras comunidades, neste propósito comum:

Tem uma negação muito grande. Tem muitas pessoas indígenas que perderam as características físicas. Mas você vê que tem pessoas que não perderam essa característica física e se mantém igualzinho no passado.

Mas se você for dizer pra ela, que aquele jeitinho dela é porque ela é *índia* - “no popular” - ela vai dizer que não. Agora se você perguntar quem foi o bisavô dela, ela vai dizer que foi um *caboclo*. Ou então, “minha avó foi pega a casco de cavalo”, “a dente de cachorro”, “pega numa Loca de Pedra”. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Segundo o narrador, o fenótipo, a consciência da ancestralidade indígena e mesmo da violência vivida por suas ancestrais através do sequestro, nem sempre são o suficiente para garantir que uma pessoa se reconheça como indígena. Neste sentido, cita o papel do encanto no despertar para a luta indígena:

O encanto, ao meu ver, tem um papel fundamental. Porque ele é o responsável, primeiramente, por dar força à pessoa a lutar e por colocar no pensamento das pessoas que elas são parte de uma organização maior, que teve sua representatividade no passado e que ela pode ter sua representatividade no presente. O encanto, ele é responsável por proteger a memória - isso no meu ver. Ele protege aquela memória bem no passado. A pessoa não esquece, mas fica guardado: e quando a pessoa tem o despertar do encanto, aí é a hora que ela se engaja na luta verdadeiramente.

Porque até o ponto de dizerem assim: “Eu sei que eu sou indígena, eu vivo na minha vida, vivo na minha casa, fazendo minhas coisas normais do dia a dia”. Mas a partir do momento que o encanto me toca, ele vem até mim e me desperta, aí é o momento que eu saio da minha casa, do meu conforto e vou partir pra luta. O momento em que eu sei a importância de lutar por um povo, de lutar por uma história, de lutar para resgatar a história de um povo.

Essa a importância do encanto, no meu ver, do meu povo, e na visão geral do que eu venho escutando também. É a visão do encanto. A importância do encanto pra nós Kariri-Quixelô. Porque a minha família sempre soube. Minha avó sempre soube de quem era, tanto é que ela me passou. A minha mãe também, sempre soube quem ela era. E as minhas tias também, porque souberam da história. Mas nenhum teve o despertar, certo? Nenhuma teve o despertar. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

A partir de percepções formadas nos movimentos e terreiros indígenas, Eduardo discorre sobre o “chamado do encanto”, o “despertar do encanto” para a luta indígena. O encanto - esta ciência do mundo dos encantados e da Jurema - é o responsável, em sua percepção, por guardar a memória do povo e despertar as pessoas para a luta em unidade pela Terra. Através desta percepção, sua fala diferencia mesmo aqueles que vivem em aldeias e territórios reconhecidos pelo Estado mas não lutam pela causa: “uma coisa é você ser indígena” e usufruir de benefícios, outra coisa é “lutar pelo ser indígena”. Lutar pelo ser indígena passa, em sua narrativa, por uma série de experiências, saberes e fazeres de mobilização e enfrentamento empreendidas pelos movimentos indígenas no “campo de batalha”.

Porque hoje se você se auto reconhece como Quixelô e aí você escuta falar que tem um grupo organizado que está buscando reconhecimento, e de vez em quando tem toré, tem ritual de Jurema, que esse povo se paramenta, se você se autodeclara, sabe a sua descendência e você não procura aquelas pessoas que estão engajadas no movimento: é porque você sabe quem é, mas não tem o despertar.

Aí eu vejo a importância de um encantado na vida de um indígena: é o despertar. Porque tem muita gente que é indígena, mas como eu vejo em muitas outras comunidades, uma coisa é você ser indígena e usufruir da saúde, da escola, de programas sociais do governo federal. Outra coisa é você ser indígena e, na hora que precisar, você sabe fechar uma BR e botar pneu e queimar. Lutar pelo seu direito. Existe essa diferença de ser indígena e de lutar pelo ser indígena.

A gente não luta sentado numa cadeira estudando em um livro não. A gente luta indo pro campo de batalha. A gente luta gritando, falando, correndo atrás e batendo de frente com quem quer desmotivar a gente. Agora se vocês acham que estão lutando dessa forma, não foi assim que eu aprendi com os troncos velhos não. Eu não aprendi que luta se faz dessa forma. A luta se faz com dois pés no chão, com o maracá do lado, com o tambor do outro, com cocar na cabeça e com o cachimbo na boca. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Para falar sobre os saberes e fazeres da luta indígena, Eduardo evoca, algumas vezes, experiências em enfrentamentos com os Tapuia Paiacu de Apodi, povo que realiza um movimento de (re)existência e (re)elaboração da indianidade no Rio Grande Norte, com o qual passou alguns anos. Este movimento organizou-se, a princípio, em torno de um Museu indígena e buscou aterrar seu processo com algumas experiências de ocupação de territórios ancestrais. Quando Eduardo toca no tema, pergunto a ele sobre a situação dos territórios Kariri-Quixelô:

Na comunidade onde fazemos o movimento as pessoas têm posse das terras onde elas vivem. É uma comunidade rural normal. Então as pessoas já tem posse de suas terras. Não é uma comunidade que a gente tá lutando pra fazer essa retomada e regularizar perante o poder público. Porque eu não posso pegar o nosso povo e dizer: “Hoje a gente tá pronto pra fazer uma retomada”, sem estar. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

A *retomada* é descrita pelo narrador como uma luta diretamente associada à criação de um território a partir da ocupação de terras ancestrais por um movimento indígena, em sentido muito próximo àquele que cacique Babau aborda em seu texto. Além desta dimensão da luta relacionada à Terra, o narrador menciona outras dimensões que se conectam a esta, como o toré, tratado aqui como uma “luta espiritual”:

Então é o seguinte: fazer com que essas pessoas coloquem na cabeça que é importante você ter o despertar do encanto pra que você possa fazer parte efetivamente... Não to lhe chamando pra fazer retomada. Não to chamando vocês pra se pintar e colocar um cocar na cabeça e andar nu, não. Eu to chamando pra vocês lutar a luta que nossos antepassados começaram lá atrás - ou pelo menos dançar o toré, que é uma luta espiritual, onde você vai tá lutando espiritualmente. Até você colocar na sua cabeça que aquilo é importante, é um tempo: mas você tem que dar oportunidade para que entre na sua cabeça.

E ai que povo é esse que não tem um toré, que povo é esse que não tem a cultura preservada e manifestada. Você se diz indígena; bem, mas o que é que lhe caracteriza como indígena? Qual sua cultura? O que você acredita? Qual a forma de expressar sua crença? É pelo toré. Você quer que seu movimento seja reconhecido sem você saber o que é um toré, sem você saber nem a história do seu povo? Sem saber o que é uma luta? Não pode. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Eduardo e eu começamos a nos deslocar para fora do cemitério. O cortejo de um velório havia acontecido e interrompido o início e o final de nosso encontro. Ao fim do velório, percebemos que o dia estava acabando e a noite se aproximava. Continuamos conversando durante sua caminhada em direção à Rodoviária de Iguatu, onde encontraria uma lotação para voltar à casa de seu pai, no Sítio Retiro. À nossa direita, a estação ferroviária da cidade, onde estão alguns dos galpões que já foram abarrotados pelo algodão, na sua expansão pelo centro-sul e sul cearense. Em frente ao galpão, uma imensa árvore, um tronco velho de Oiticica, fazendo sombra na entrada.

Perguntei a Eduardo sobre os próximos encontros do povo no terreiro que, entretanto, só aconteceriam após meu retorno para São Paulo.

[No terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas] nosso toré está acontecendo com uma frequência de uma vez por mês, quando a gente faz reuniões. A gente faz junto com a Jurema. Íamos fazer o próximo agora, esse começo de mês de janeiro [de 2019], dia 10. Mas como vai ter a festa de mártir São Sebastião e pro Caboclo Sete Flechas, então a gente vai fazer o toré desse mês - como a gente já fez outras vezes - no dia da festa do Caboclo Sete Flechas, que vai ser dia 18. Estamos vendo se fazemos lá no Sítio ou se fazemos no Iguatu, em algum canto alugado, por conta da dificuldade de transporte para pessoas que querem ir.

A gente mescla a Jurema de caboclo, a gente mescla a Umbanda, pela forma de atuar, como a pajelança no passado, e aí a gente mescla juntamente com toré. Eu sou chefe de casa de Umbanda e de Jurema. E a Jurema que eu cultuo é também a Jurema de Caboclo, Jurema de toré, de tá ali na roda e tudo. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Pergunto a Eduardo se, além do terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas, existem outros locais de culto ou encanto para o povo:

Nós temos três locais, que são os de mais influência para o nosso povo. Temos a oiticica, o local sagrado onde aconteciam os torés, onde aconteciam os rituais fúnebres - tudo acontecia ali naquela oiticica em frente à estação. Existe um Lajedo, pro lado do Trussu, que é onde se tem as escrituras e inscrições rupestres. E esse Olho d'Água: a gente tem um Olho d'Água que é um lugar importantíssimo pra gente. Um local que a gente acredita, realmente, que dali começou o encanto do nosso povo. Por quê? Porque todo o redor desse Olho d'Água é seco: todos os rios, cacimbão, os outros poços, todos secaram. Esses oito anos que a gente passou de seca, a barragem da comunidade secou por inteiro. Menos esse Olho d'Água.

São os locais que o povo Quixelô, o povo então organizado - não falo dos outros que tem sua memória e tudo - é onde nós temos esses registros históricos, que vai entrar na parte de documentação, quando for mandado para FUNAI. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Além de locais históricos e sagrados, que carregam indícios das existências Quixelô no território, mobilizando essas forças de indigenização, o narrador dá conta de um local onde “começou o encanto do povo”. Ou seja, um local responsável por este despertar das comunidades Kariri-Quixelô ao movimento de resgate e retomada no Sítio Retiro. Trata-se de um Olho d'Água:

uma nascente, que mesmo diante dos oito anos de seca enfrentada pela região, entre 2012 e 2020, jamais secou.

Se existem esses outros locais, porque eu acredito que existam, e não foram passados para nós, como movimento, então acredito que isso é triste: existir essa divisão dentro de um povo só. Tem muitas outras pessoas, que têm listas de várias famílias que são descendentes indígenas, mas não querem agregar ao movimento que está formado. Uma parte quer lutar e mostrar o povo indígena como movimento organizado e ativo e outra quer mostrar famílias cada uma em sua casa vivendo suas vidas, cada um pro seu lado. Como indígena, mas cada um pro seu lado.

É o que o branco fez com o passar do tempo, como o atual presidente, Bolsonaro, está fazendo: “Ah, mas você é indígena, você pode isso e aquilo, mas esqueça sua aldeia. Pode plantar soja, pode desmatar, pode plantar o que você quiser”. Ser indígena é mais do que se autodeclarar. Como eu disse, é defender o que seus antepassados defendiam. Então, se você é indígena hoje e se esquece totalmente do que é uma luta, fica bem difícil. (Eduardo Kiri-Guaçu, Iguatu, 2020)

Eduardo conclui sua narrativa reforçando suas percepções sobre um modo de existir específico e diferenciado nos movimentos indígenas, que pode sustentar uma autodeclaração coletiva de um povo. Neste sentido, não basta se autodeclarar e ter vínculo com esta ascendência, é necessário “defender o que seus antepassados defendiam” - o que passa por construir um movimento indígena que luta em conexão com outras coletividades que constroem esta unidade pela Terra.

Movimento indígena, terreiro e educação

Depois de dois anos de distanciamentos sociais impostos pela pandemia, que afastaram a possibilidade de um trabalho de campo em etnografia, as únicas referências que a pesquisa tinha acerca da atuação das comunidades lideradas por Eduardo continuavam a ser mediadas pela sua figura e pela sua narrativa, com os mesmos limites que haviam sido apontados por Adail e outros parentes. As conferências, entrevistas e encontros online, como o II Seminário dos Povos da Cariri Cearense, apenas reforçaram esta situação, pois contavam apenas com a presença e participação de Eduardo.

Entretanto, houve a oportunidade de acompanhar uma delegação de vinte pessoas, com representantes das comunidades sob a liderança de Eduardo, na viagem desta delegação para a I Assembleia dos Povos da Nação Kariri, realizada em Crateús. A assembleia reuniu cerca de doze povos indígenas que reivindicam sua associação no Levante Geral dos Tapuyas ou Confederação dos Kariri, evento também denominado Guerra dos Bárbaros pela historiografia colonial.

FIGURA 14: MEMBROS DAS DELEGAÇÕES KIXELÔ-KARIRI E KIXARÁ-TAPUIA NA ESCOLA INDÍGENA KARIRI E TABAJARA, EM CRATEÚS/CE



FONTE: ACERVO PESSOAL, GIOVANI PAIVA, 2022

Nesta ocasião conheci Arlânio Avaré - atualmente a liderança dos movimentos e coletivos Kixelô-Kariri de Iguatu e Quixelô, agora reunidos. Além de Arlânio Avaré, entrevistei outras duas lideranças jovens do distrito de José de Alencar: Esmeralda Araújo e Leilane Amanara, que estavam entre os vinte representantes presentes na I Assembleia dos Povos da Nação Kariri. Assim como Arlânio, ambas tiveram acesso ao reconhecimento e consciência de sua indianidade no ativismo do movimento indígena, na relação estabelecida junto a Eduardo com os Terreiros de Jurema e as comunidades autodeclaradas indígenas.

Sobre sua entrada no movimento indígena, Arlânio conta detalhes em nossa entrevista, descrevendo a relação familiar entre sua bisavó e a avó de Eduardo, reconhecida após conversas com os mais velhos:

Eu me chamo Arlânio e pertenço a uma cultura indígena que vem da minha avó. Minha bisavó, para falar a verdade, foi Kariri-Quixelô da cidade de Iguatu, a capital do Centro-Sul. Eu estou nesta luta desde 2016, tanto pela identidade, quanto pelo território. Iguatu, como o Cariri todo, foi indígena e, desde a época dos portugueses, foram banindo nossa raça, nosso povo. Conheci o Eduardo e soube que sua avó era deste tronco Kariri, juntamente com minha bisavó, e que elas eram primas. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Arlânio também descreve a importância das culturas de tradição oral em suas caminhadas, destacando que os caminhos orientados pelas rodas de capoeira o levaram a conhecer Eduardo em um evento:

Eu vi capoeira pela primeira vez na minha vida lá na Lapa, em São Paulo. Eu vi aquele toque do berimbau e me contagiou demais, eu era menino. Se eu não estiver enganado, eu tinha uns seis anos de idade. Meu pai, muito ignorante, disse: "Isso é coisa de vagabundo". Minha mãe separou e passamos para Iguatu. No Iguatu, entre os seis e os oito anos, lançaram um Projeto ABC e tinha capoeira. Eu comecei, conheci um, conheci outro. Sempre fui assim, participativo: tem evento, eu vou.

Eu cheguei em um evento, tinha um indígena: "eita, como é aquilo ali, olha que massa". Sem entender de nada. Eu fui entendendo aos poucos, até chegar no finalzinho de 2015 para 2016, eu conheci o Eduardo. O cacique estava dando uma palestra. Eu chamei ele e falei: "Posso falar com o senhor?". Ele me disse para chamá-lo de "você" mesmo. "Você é daqui de Iguatu? Porque minha mãe é indígena" - eu falei.

Então, expliquei: "Não, minha mãe viveu pouco [na aldeia]. Foi minha bisavó". Fomos conversando e a avó dele e a bisavó da minha mãe eram parentes, dessa aldeia. Tá vendo, cara? Quando vem, assim, os sinais? Foi tão forte mas tão forte que eu pensei: "Não vou abandonar, eu vou pra essa luta".

Sabe, essa é uma luta que não tem assim "onde chegar", mas eu vou buscar onde chegar. Até o momento em que possamos dizer: "nós temos nosso povo, temos nossa aldeia". Porque hoje a gente não tem ainda. Temos apenas uma comunidade reunida, no Sítio Retiro. A gente vai lá, nas reuniões, nas manifestações. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Para Arlânio, estas coincidências são lidas como "sinais" do caminho que ele deve seguir. É o que convence Arlânio da importância de manter-se firme nesta luta, mesmo sem saber "onde chegar" através dela.

Quando conversamos, Arlânio descreveu a mesma situação que Eduardo já havia apresentado sobre a posse de territórios indígenas. Sob a liderança de Eduardo, existia apenas uma comunidade Kariri-Quixelô reunida, com posse de suas terras, no Sítio Retiro. Era o local onde aconteciam as reuniões de organização do povo e as manifestações dos encantos através da Jurema Sagrada e da prática do toré. Entretanto, nesta entrevista Arlânio Avaré já indicava um povo organizado e articulado para a luta pela *retomada* de um território que reunisse as comunidades de diferentes sítios e distritos que estavam em luta, levantando uma aldeia.

Eu vejo da seguinte forma: não penso, não posso, não quero abandonar meu povo. A terra ali, pra gente, esse lugar vai ser sagrado. A gente sabe que é sagrado: nossa aldeia, eu penso, que vai ser um lugar de viver bem. Ter a garantia da minha família e da família do próximo. Não, só da minha também não adiantava, porque se fosse só a minha eu não ia, ficava dentro da minha casa. Imagina, eu tô lá, junto com meu povo, vou pra minha casa e abandono eles. Não é assim que eu quero. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Eu já estou vendo, minha barraca aqui, a barraca do meu parente aqui, a do outro senhor ali, o nosso barracão, da nossa Jurema, aqui. Cara, não é gostoso? Meu propósito é ter qualidade de vida, no que é meu, no que é nosso, no que sempre foi nosso, e mostrar que a gente não é só um povo, é uma nação. Tá entendendo? Eu não visio o financeiro. Pode-se observar que a retomada do território não está relacionada apenas à reivindicação de um território ancestral para reunir as comunidades Quixelô e organizá-las, para morar ou para plantar. Trata-se, para além disto, de construir um “lugar de viver bem”, com a garantia deste viver não apenas para sua família, mas para a “família do próximo”, de outras pessoas da comunidade indígena. Sobre o barracão da Jurema, citado por ele:

No barracão da Jurema é onde a gente vai buscar os Encantados, onde a gente vai buscar nossa espiritualidade, onde a gente vai trazer as nossas tradições à tona de novo, é onde a gente vai fazer as nossas afirmações: *firmar* o pensamento nos nossos Encantados, nos nossos Caboclos, que eles possam vir abrir nossos caminhos, abrir o caminho do meu parente, do meu irmão, dos nossos visitantes de verdade. Que nem você, veio lá de São Paulo pra cá: que o Gio venha e possa abrir os caminhos dele no nosso barracão. Nos *assentar* lá, nossos Caboclos estejam lá pra abrir os caminhos do Gio, que ele vá e volte em segurança - que a gente possa fazer nossos rituais, porque a gente sabe que estar nas Terras Sagradas é um ritual, que também é sagrado.

Isso é o que importa pra gente. A gente não se importa se você vai vir e vai deixar mil de dinheiro. A gente se importa se você vier de coração aberto e saia de coração aberto e agradecido, que você possa voltar sempre, que é o interessante. Você vai sempre encontrar a gente lá: "cara, eu vim aqui há dez anos atrás, você tá aqui ainda?". "Tô, Gio, to aqui ainda, com o pé fincado até o dia que Deus me permitir estar aqui": é esse o nosso propósito. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Arlânio vê neste território a possibilidade de *assentar* o povo Kixelô e buscar os “nossos Encantados”, o apoio de “nossos Caboclos”, ou seja, das entidades que compõem a linhagem de ancestrais Quixelô e carregam e transmitem os encantos - estes conhecimentos do mundo dos encantados, da Natureza Sagrada. É através deste assentamento do povo que será possível “firmar o pensamento nos nossos Encantados, nos nossos Caboclos” para abrir os caminhos do povo Quixelô e de seus aliados. É no “barracão da Jurema”, no terreiro, que o povo poderá trazer à tona as tradições do povo Quixelô. Esta fala descreve um pouco mais sobre o funcionamento do encanto, essa ciência ou conhecimento que é buscado através do mundo dos Encantados e que permitirá ao povo “trazer à tona” as “tradições”.

Na segunda entrevista realizada durante a Assembleia com Esmeralda Araújo, nos deslocamos para fora do local do acampamento, uma escola indígena, e nos sentamos do outro lado da calçada, como havia feito com Arlânio. A liderança jovem, mãe, chefe de família e pansexual, também destacou o papel do movimento indígena no seu acesso às informações acerca das causas, das lutas e direitos indígenas, tanto quanto o papel do terreiro no resgate de sua ancestralidade. Ela indica como objetivo das movimentações – por diversas vezes - a busca pelo reconhecimento das existências indígenas em Iguatu:

Eu não tenho contato com esse pessoal mais velho da minha família, muitos deles faleceram e eu perdi o contato com a maioria deles. Muito raramente eu tenho contato, convívio. Quando a gente tá na juventude, quer mais estar no mundo, curtir com a galera da escola. Logo em seguida eu me casei, tive meu primeiro filho. A pessoa tendo que se tornar mãe nova - chefe de família muito nova e morando com meu esposo - para com tudo. Parei de estudar.

Foi quando eu conheci o movimento, que eu comecei a pesquisar de novo, a saber mais do movimento, depois quis conhecer o movimento. Eu busco entender mais as coisas através deles. A cada dia eu estou aprendendo mais, a cada dia eu procuro estar dentro dos movimentos.

Mas eu sempre soube que éramos indígenas. Depois eu conheci o movimento que o Eduardo estava realizando. Desde então, buscamos o reconhecimento, resgatar nossas ancestralidades, ter mais convívio, para entender mais do povo. Tudo isso eu mesma busco, foi do meu querer. (Esmeralda Araújo, Crateús, 2022)

Na mesma narrativa, Esmeralda estabelece algumas relações entre a organização das famílias indígenas em torno do Terreiro do Sítio Retiro e a luta espiritual travada nos torés com os direitos originários de reconhecimento povo, o resgate da ancestralidade e a retomada de um território.

São três famílias do Alencar e o resto do pessoal fica, em sua maioria, no Sítio Retiro e no Iguatu. Quando temos que nos reunir, marcamos um determinado local e fazemos nossa reunião. Fazemos o que tem ser feito, nossos rituais, nossos torés. Quando é algum trabalho voltado para a espiritualidade, vamos sempre pro Retiro, que é de lá onde o Eduardo já vem, há muito tempo, lutando com o pessoal.

A gente está esperando, mesmo, é uma retomada, para que todos se juntem e se formem em um local só. Para que não fique um povo aqui, outro povo ali e outro acolá. E essa questão de ser reconhecido na cidade, vai ajudar muito. (Esmeralda Araújo, Crateús, 2022)

Outra vez Esmeralda Araújo reforça que o principal foco das reuniões e encontros do povo Kariri-Quixelô no Sítio Retiro - mas também naquela Assembleia em que realizamos nossa entrevista - era a luta pelo reconhecimento do povo Quixelô. Através da aliança com outros povos, procuravam por saberes e fazeres que promovessem o reconhecimento e a reeducação das pessoas no município de Iguatu. Neste sentido, a retomada do território também agiria como força importante, como um fato político na cidade de Iguatu.

No Iguatu, eles morrem mas dizem que não é terra indígena e não tem indígena, sendo que tem um povo, com mais de 16 famílias [em Iguatu] se autodeclarando. Infelizmente, é tudo espalhado, porque a gente não tem um canto e a gente tá organizando esse processo de retomada justamente para isso. Para resgatar nossa ancestralidade naquele local e provar para os demais que ali têm indígena sim, que ali é uma terra indígena, que a gente pode e deve resgatar a ancestralidade daquele local. Nossas reuniões, a maioria que temos agora, é justamente para falar do processo de reconhecimento da gente e da retomada de um território. (Esmeralda Araújo, Crateús, 2022)

Esmeralda Araújo compartilha que parte dos trabalhos do povo são “voltados para espiritualidade”, ou seja, trata-se da realização dos torés, dos rituais de mediação com os encantados, de culto à Jurema. Esmeralda também aponta a presença de uma “linhagem própria”, ou seja, um culto aos ancestrais Kariri e Quixelô, além do culto às ancestralidades de outros povos presentes na Umbanda e mesmo na Jurema. Isto gera, inclusive, a afirmação de que os indígenas seriam “apenas umbandistas”, devido aos encontros de ancestralidade presentes nos cultos à Umbanda e à Jurema:

As pessoas até se confundem, dizem que somos só umbandistas, que não tem nada a ver com indígena, que estamos ali pra fazer macumba. Porque uma parte das reuniões que acontecem são dentro da cidade de Iguatu. Quando vamos pro Sítio Retiro, muitas famílias não conseguem ir, não conseguem se locomover.

Fora nossa luta indígena - onde a gente chama ele de cacique - a gente acaba chamando ele de "meu pai", por conta da nossa religião. Eu confundo, chamo ele de "meu pai" e de cacique, é por conta que Eduardo cumpre o papel de liderança espiritual dentro da nossa comunidade. Envolve os encantados. A gente crê nos encantados, que eles estão ali para ajudar a gente, para auxiliar a gente de alguma forma, fortalecer a nossa fé. Temos o encanto, a nossa linhagem do encanto. (Esmeralda Araújo, Crateús, 2022)

A terceira jovem liderança, entrevistada no mesmo local que Esmeralda e Arlânio, foi Leilane Amanara. Mãe e bissexual, no momento da entrevista era estudante secundarista que aspirava ao ensino superior. Ela descreveu um processo parecido de acesso ao conhecimento, à consciência indígena e ao resgate da ancestralidade através da atuação nos movimentos indígenas:

Eu nunca tive uma crise para entender minha origem, a minha identidade, nunca me passou pela cabeça. O que acontece? A partir do momento que eu me desloquei de lá, que eu fui passando de lugar para lugar, de cidade pra cidade, eu comecei a ter dúvidas. Porque era muito estranho conversar com as outras pessoas e elas dizerem: "ah, eu sou de tal lugar e minha família era assim". Eles sempre diziam tudo sobre a família, especificamente, e eu nunca tinha nada em específico para contar sobre a história da minha família. Nunca tive.

Foi o que me deixou, de certa forma, chateada. Por mais que eu soubesse que minha família inteira era de lá, desde muito, muito tempo. Quando eu entrei no meu Ensino Médio, as dúvidas aumentaram bastante, e como eu sou uma pessoa extremamente apaixonada por história, eu fiquei ainda mais louca pra saber essas questões dos meus antepassados.

Só que eu estou no movimento há pouco tempo, estou naquela fase de me descobrir. Conheci o movimento por meio da Esmeralda, foi ele quem me mostrou sobre como era o movimento, o que era o movimento. Passou a esclarecer muita coisa que a gente não tinha ideia. Por exemplo, a gente sempre chamava indígena de índio e ele foi dizendo que a gente não é índio, que índio vem das índias. Nós somos indígenas. Cada dia que eu passava na luta, um aprendizado diferente. (Leilane Amanara, Crateús, 2022)

Leilane se refere à Esmeralda como uma importante referência ao reunir e engajar parentes na luta e nos aprendizados do movimento indígena. Entretanto, o que já a movimentava para pesquisar mais sobre a sua origem e a sua identidade foi justamente a ausência de narrativas de seus antepassados, de uma história familiar. O que gerava dúvidas e crises quando se relacionava com pessoas que tinham essa história bem descrita e acessível. Uma das principais pautas que a engajam na luta é, justamente, o acesso e a produção da história indígena da região, bem como o reconhecimento da necessidade de uma educação específica e de uma saúde com atenção diferenciada aos indígenas, através do acesso indígena ao ensino superior. Cito:

Estamos cada vez mais cientes dos nossos direitos, tanto na área da saúde, quanto na área da educação. Sabemos que esses dois fatores na questão indígena são bem precários.

Porque nas escolas a gente não tem o necessário. Na questão da saúde, também não temos. Seria muito legal se as pessoas aprendessem um pouco sobre o movimento, isso diminuiria o preconceito. Porque existe preconceito contra pessoas indígenas. Precisamos de uma educação de qualidade, porque no país em que vivemos não está muito boa, tem muita coisa a ser melhorada, desde as crianças. As coisas deveriam ser encaixadas.

A minha filha se pergunta muito sobre essa questão: "mamãe, por que a gente tá aqui nesse movimento, o que a gente tá fazendo?". Eu vou e sento com ela, vou conversando, vou explicando pouco a pouco, para que ela entenda o que estamos fazendo: estamos procurando melhorias pro nosso povo, isso inclui nós todos, mesmo ela sendo uma criança. É algo que ela não aprende na escola. (Leilane Amanara, Crateús, 2022)

Amanara aponta aqui os questionamentos realizados por sua filha, de seis anos, em decorrência de sua presença nos movimentos indígenas e, especialmente, naquele momento na I Assembleia dos Povos da Nação Kariri. Ela relata seu papel ao explicar para a criança o que significa aquela reunião de povos indígenas em busca de direitos comuns, mas lamenta o fato de

não existir uma educação, uma escola, onde sua filha entenda mais sobre sua luta, justificando a demanda de uma educação indígena e específica.

Sobre o tema da educação indígena específica para os mais jovens, Esmeralda Araújo havia indicado a mim a conversa com Leilane, pois sabia que se tratava de um assunto sensível. Sobre a mesma questão, Esmeralda diz:

Eu tenho um filho de dez anos que está na Paraíba com a avó, do meu primeiro casamento. Meu filho mais velho também tem essa linhagem na família do pai dele, só que são lá do Sabueiro, e eles não se reconhecem como tal. Arlânio tem um filho de doze anos com a primeira esposa dele.

Ambos, temos um de 3 aninhos: você olha pra ele e pensa, esse aí não nega a linhagem dele. Não veste roupa, não gosta de chinelo, quer colocar o cocar na cabeça seja onde for. Já meu filho de dez anos frequenta nosso terreiro, mas eu deixo ele a vontade pra ele saber o que ele quer, não prendo ele. A família da tia dele é evangélica e eu deixo ele bem livre pra ele entender o que ele quer. Mas ele tem o cocar dele, tem os cordões dele. Ele é bem empenhado.

Para estas crianças seria muito importante uma educação diferenciada, para falar da ancestralidade, para aprender artesanatos. Eu creio que quanto mais novo a gente aprende aquilo que a gente vive, melhor para nossas crianças, nossos adolescentes, para prevenir até do mundo lá fora. Como a Leilane fala, conta muito positivamente essa questão dos cursos que oferecem, a escolaridade diferenciada, a educação. Conta muito. Mas infelizmente estamos à mercê do que sobra, do que resta. Existe uma certa rejeição com a gente. (Esmeralda Araújo, Crateús, 2022)

Os movimentos indígenas cumprem, portanto, este papel de tensionar as dinâmicas da educação colonial, principalmente entre os mais jovens, preparando as crianças que frequentemente estarão nos espaços de luta e manutenção dos territórios.

No caso da Assembleia, que ocorreu dentro de uma escola indígena no município de Crateús, esta reunião de povos era a oportunidade para esta troca de informações e experiências de luta, agindo como um espaço de fortalecimento das comunidades em (re)existência Quixelô. Cito Arlânio:

Esse momento - a Assembleia dos nossos povos Kariri - é a oportunidade da gente ir mais a fundo, nos dar mais força junto a nossos parentes. Se um só povo tem a força que tem, imagina todo mundo junto: vamos nos fortalecer mais, buscar mais

informações de como agir, como nos portar, como chegar e conversar com alguém, debater com educação. Saber falar para eles tentarem entender, para que outras pessoas fiquem, pelo menos, pensando nessa possibilidade. Essa Assembleia da Nação Kariri é um espaço para fortalecer nossa retomada. Hoje vieram vinte pessoas, mas nosso povo é muito mais. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

A I Assembleia dos Povos da Nação Kariri também proporcionou a oportunidade de acompanhar a aproximação de outra jovem com o movimento de autodeterminação indígena: trata-se de Thayrinny Barbosa, nascida e criada em Iguatu, que vive hoje na Baía da Traição, território Potiguara, onde realiza graduação em Antropologia na UFPB:

Posso dizer que nossa viagem para a Assembleia dos Povos da Nação Kariri começou, para mim, um pouco antes de entrar no carro e pegar a estrada. Parece clichê, porém não consegui dormir na noite anterior ao dia da viagem, tendo em vista que era primeira vez conhecendo outros parentes daqui. Estava com dúvida se iria nessa viagem ou não, mas um amigo me aconselhou que eu precisava ir, caso isto fosse importante para mim.

Assim, eu fui. Acordei cedo, chamei uma moto e parti para o local do encontro. Lá estavam muitas pessoas novas. Mesmo sendo nascida e criada na cidade de Iguatu, eu não havia tido nenhum contato com eles. Me senti um pouco deslocada, mas durante a viagem entre Iguatu e Crateús conseguimos ter um pouco mais de contato e aproximação. (Thayrinny Barbosa, Iguatu, 2022)

Thayrinny comenta que seu primeiro contato com a (re)existência indígena no Sertão do Quixelô deu-se com o coletivo organizado no município de Quixelô, indicando a importância de Marleide no acolhimento de suas histórias e no início de suas movimentações, antes mesmo do encontro com as comunidades Kariri-Quixelô que estavam na Assembleia Kariri:

Comecei há pouco tempo a conhecer o movimento Quixelô e, mesmo assim, fui poucas vezes à localidade do Quixelô. A primeira pessoa que me acolheu foi a Marleide que está em São Paulo, a qual sempre me respondeu por diversos tipos de mensagens, até mesmo cartas. Eu adorei as cartas que recebi dela. Logo que me aproximei conheci primeiro o movimento vindo do Quixelô, pra só depois conhecer o do Iguatu, que acompanhei na Assembleia. Mas de modo geral, tive pouco contato com ambos. (Thayrinny Barbosa, Iguatu, 2022)

Ao descrever a experiência da Assembleia em uma carta que escreveu para mim, Thayrinny destacou o acolhimento dos outros povos e o toré de abertura reunindo suas forças. Cito:

Chegando no local da Assembleia, fomos bem recebido e lá encontramos outros povos da região: os Kariri e os Tabajara de Crateús que estavam nos recebendo, os Potiguara, também de Crateús, os Kariri de Poço Dantas, os Karius, os Calabaça, os Quixarás Tapuias, os Anacé, entre outros. Um encontro bem acolhedor. Ficamos todos alojados em quartos divididos por povos, que eram as salas de aula da escola indígena. Como demoramos pra chegar todos, logo anoiteceu e o restante da programação foi deixada para o outro dia. Logo que todas as delegações chegaram, tivemos o toré inicial. (Thayrinny Barbosa, Iguatu, 2022)

O movimento de assembleia aparece como espaço de conexão não apenas com seu povo de origem, mas também com os demais povos presentes. Thayrinny conta que suas experiências anteriores com alguns destes povos decorre de seus percursos como estudante de antropologia e de sua vivência como moradora do território Potiguara da Baía da Traição, onde está localizado um campus da UFPB.

Nos movimentos de Thayrinny, a Universidade também aparece como ponto de partida importante para os questionamentos sobre sua identidade e sobre a história de sua família. Na I Assembleia, foi o caso mais semelhante aos movimentos e forças que compõem o coletivo de pessoas autodeclaradas Quixelô, no município de Quixelô. Sobre o mesmo tema, o acesso indígena ao ensino superior acadêmico, Leilane diz:

Nesse final de ano, [2022], eu concluo o Ensino Médio, porque eu passei muito tempo sem estudar. E eu quero ingressar numa faculdade. Meu sonho é me formar em história. Quero estudar mais a fundo e ter o que conversar, saber argumentar bem para lutar pelo direito do povo. Eu posso contribuir no movimento, estudando sobre as questões, ajudando a trazer soluções junto às demais.

Principalmente porque a gente vive num mundo bem machista. Sabemos que a mulher tem seus direitos, mas muitas vezes são negados - eu também quero somar nessa questão. Ser uma mulher que está ali, no movimento, buscando o direito das mulheres indígenas. E eu sei que eu vou conseguir. O companheirismo é a base. A gente tem que tá junto pra reivindicar o que queremos. Reivindicar quem somos. (Leilane Amanara, Crateús, 2022)

Neste caso, o movimento aparece como uma força que impulsiona seu desejo de cursar História e produzir conhecimentos acadêmicos a serviço das lutas, interseccionando na sua produção reflexões sobre a presença das mulheres no movimento e sobre o direito que estas indígenas têm.

Identifica-se, portanto, que ora o movimento indígena, ora as assembleias, ora os terreiros da Jurema e os territórios de retomada, aparecem nas falas como espaços de educação. São eles que possibilitam trazer à tona as tradições, o acesso à ancestralidade e ao conhecimento dos direitos indígena - como apontam a maioria das pessoas que participaram da Assembleia e foram entrevistadas. É possível verificar a presença de saberes, fazeres e conhecimentos relacionados ao culto a Jurema entre estas jovens lideranças indígenas - conhecimentos estes que já denominamos *ciência* junto aos povos tradicionais e indígenas que cultuam a Natureza Sagrada.

No caso dos indígenas ativistas entrevistados na Assembleia dos Povos da Nação Kariri, os protagonistas da manutenção deste conhecimento reconhecem suas próprias formas de produção e transmissão, vinculados à luta indígena, aos torés e aos Terreiros. Isto é válido tanto para os ativistas e lideranças, quanto para seus filhos, crianças e adolescentes, que participam junto de seus pais nos rituais, nas reuniões e assembleias indígenas e, partir disso, lançam questionamentos aos seus familiares que a educação formal não os proporcionava. Contudo vemos, por fim, que isto não significa ignorar o interesse no acesso ao ensino superior, ao saber e à pesquisa acadêmica que produzem as ciências modernas, tampouco fecha o horizonte destes ativistas aos diálogos possíveis entre os conhecimentos produzidos no trânsito por estes espaços de educação indígena e de educação acadêmica.

O CORPO DA PESQUISA: SEGUNDA PARTE

Um Sertão entre as águas e as Secas: indícios de uma cosmopolítica Quixelô

Um texto de apresentação do município de Iguatu, disponível em diferentes sites como o da Secretaria de Educação do Estado do Ceará, cuja autoria não é informada, descreve o reconhecido “padre João de Matos Serra, prefeito das missões” que “percorreu a região habitada pelos aguerridos Quixelôs, visitando, de passagem, terras em que se acha localizado o atual município de Iguatu”. Neste mesmo texto que outrora havia encontrado também no site do IBGE, “as lutas que, posteriormente, se travaram entre colonizadores e indígenas tiveram como consequência a pacificação e o aldeamento dos Quixelôs, num sítio próximo à confluência do Jaguaribe com o Trussu”.

O Sertão do Quixelô está localizado na região Centro-Sul do Ceará e sua formação, no período colonial, foi diretamente favorecida pela disposição hídrica presente nesta região repleta de afluentes do Jaguaribe, cujo nome remete à presença de onças e jaguares em suas margens. Outro nome que esta região de afluentes, lagoas e planícies inundáveis recebeu, no período colonial, foi Ribeira dos Quixelô - como indicam as crônicas setecentistas⁷⁶. Rumando para as várzeas do Jaguaribe chegaram os terços de guerra dos Sertões das capitâneas vizinhas, as tropas de fazendeiros e suas boiadas. Adentrando pela sua foz, em Aracati, entraram as missões católicas, as Santas, Santos e missionários. Próximos às margens do Jaguaribe, os esforços civilizatórios do mundo colonial ergueram os municípios de Quixelô e Iguatu, construídos sobre os aldeamentos de Bom Jesus Piedoso de Quixelô e Nossa Senhora Sant’Anna, respectivamente⁷⁷.

Segundo Ferraz e Barbosa⁷⁸, que estudaram o Sertão como fronteira do mundo colonial e civilizado:

⁷⁶ Sobre a pacificação e a colonização da Ribeira dos Quixelô, ver NOGUEIRA, Alcântara. *Iguatu: Memória sócio-histórico-econômica*. 2 ed. Fortaleza: [s.n.], 1985.

⁷⁷ COUTO, Mons. Francisco de Assis. *Monografias*. Fortaleza/Ceará: Editora A. Batista Fontenele, 1999.

⁷⁸ BARBOSA, Bartira Ferraz e FERRAZ, Socorro. *Sertão: fronteira do medo*. Recife: UFPE, 2015

O sertão, nos tempos coloniais, constituía uma fronteira física e, ao mesmo tempo, imaginária para as populações do litoral. Assim, ela foi representada cartograficamente pelos Estados modernos do século XVI, Portugal e Espanha, que se aventuraram para conquistar terras e riquezas a partir de diferentes pontos do litoral. O termo sertão aparece na documentação portuguesa sobre a África ocidental a partir do século XV; também foi usado para nominar e para confirmar os limites das conquistas e, sobretudo, para apontar a fronteira de diferentes grupos nativos em áreas não facilmente atingidas pela expansão marítima e comercial no Atlântico, nos tempos modernos.” (BARBOSA E FERRAZ, 2015)

O termo Sertão é, portanto, um conceito criado a partir dos espaços de fronteira entre a sociedade colonial, suas cidades, fortes, suas fazendas e currais de gado - espaços que representam a civilização no imaginário europeu - e uma outra variedade de sociabilidades que coexistiam com estigma de primitivas, selvagens e bárbaras⁷⁹ nas serras, nos brejos, nas frestas do mundo colonial. Se a palavra Sertão era uma ideia desconhecida das populações originárias para referir-se aos espaços e territórios habitados por elas, em seus deslocamentos sazonais entre as zonas tropicais e semiáridas do continente, até o contato com o mundo colonial, tampouco a palavra Sertão estava associada à ideia de seca e escassez. No caso do Quilombo do Palmares, que habitava, entre outros lugares, os sertões da Serra da Barriga, o Sertão era um território muito mais farto em recursos hídricos e alimentares que o próprio litoral pernambucano, epicentro da “civilização do açúcar”⁸⁰.

Estas camadas de representação e realidades contemporâneas que associam o Sertão ao semiárido nordestino, consolidando uma imagem de atraso e escassez, em oposição à civilização do açúcar no litoral e ao sudeste desenvolvimentista, forjado por bandeirantes, foram criadas a partir do Estado Novo. Isto ocorre na medida em que o Estado brasileiro e alguns intelectuais contemporâneos e posteriores, como Gilberto Freyre e Ariano Suassuna, davam forma à região administrativa e histórica que hoje denominamos Nordeste, em elaborações e movimentos que sucedem à década de 1930, vertendo-se em expressões políticas e culturais como o Movimento Armorial. A consolidação desse imaginário, que interessava elites econômicas e intelectuais locais se intensifica com a criação da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste),

⁷⁹ Ver sobre nas bibliografias já citadas sobre a Guerra dos Bárbaros e as missões de catequização (PUNTONI, 1998) (POMPA, 2003) (GALINDO, 2017) e ARAÚJO, Soraya Geronazzo. *O muro do dem nio: economia e cultura na guerra dos bárbaros no Nordeste colonial do Brasil: séculos XVII e XVIII*. Fortaleza. Disserta o (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará, Departamento de História, Programa de Pós- Gradua o em História Social, 2007.

⁸⁰ MOURA, Clóvis. *Rebeliões na Senzala: quilombos, insurrei es, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

no fim dos anos 50, e a promoção de propagandas e políticas públicas envolvendo o combate aos efeitos das *Secas* no semiárido nordestino⁸¹.

Estes eventos climáticos tão importantes para a história contemporânea do semiárido nordestino também são um elemento importante na composição das narrativas e mundos do Sertão indígena Quixelô após a colonização. *A história do Boi Misterioso*, que orientou a pesquisa até este território, apresenta eventos gerados após o encontro entre uma Vaca Feiticeira e duas entidades encantadas, assistidas por um vaqueiro de tocaia, na malhada onde o rebanho descansava. São estas entidades encantadas que garantem à Vaca em gestação a proteção à prole, em meio a um longo período de seca.

Foi em mil e oitocentos
E vinte e cinco esse caso
Uma época em que o povo
Só conhecia o atraso
Quando a ciência existia
Porém oculta num vaso

No de Sertão do Quixelô
Na Fazenda Santa Rosa
No ano de vinte e cinco
Houve uma seca horrorosa
Ali havia uma Vaca
Chamada Misteriosa

Isso de Misteriosa
Ficou o povo a chamar
Porque um vaqueiro disse
Indo uma noite emboscar
Uma onça na carniça
Viu isso que vou narrar

Era meio noite em ponto
O campo estava esquisito
Havia até diferença
Nos astros do infinito
Nem do nhambu essa hora
Se ouvia o saudoso apito

⁸¹ ALBUQUERQUE JR., D. M. De. *A invenção do nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez/ Recife: FJN, Massangana, 1999.

(Leandro Gomes de Barros)

Os eventos da narrativa, dos astros à vida na terra, parecem estar conectados. Esta longa seca só é interrompida por um inverno que chega após o nascimento do bezerro Misterioso. Sob orientação do coronel, ninguém mexe no bezerro, que é criado solto nas matas. O hábito das fazendas de gado sertanejas era soltar os bois nas *invernadas*, regiões que se mantinham verdes no período da estiagem, geralmente em várzeas, matas e serras, para que os animais tivessem mais chance de sobreviver. Então, com a chegada das chuvas, os vaqueiros de várias fazendas organizavam-se para correr atrás dos bois, criados soltos nas matas, e reuni-los nos currais de gado – como observou Dona Gertrudes em sua narrativa.

Quando este boi já estava adulto, os vaqueiros o reencontram. Mas ninguém consegue pegá-lo nas matas e trazê-lo de volta à fazenda, o que lhe rende a alcunha de Boi Misterioso. Alguns vaqueiros dizem que o boi é enfeitado, outros, que a “mão do diabo” certamente está nele. Então, o coronel da fazenda obriga seus vaqueiros a continuar na empreitada, para provar que era possível pegar o boi. Apenas um vaqueiro, o índio Benvenuto, nomeia as forças da natureza que acompanham o Boi:

Eu digo com consciência
 Senhor coronel Sizenando
 O boi é misterioso
 Para que estar lhe enganando
 O boi é filho de um gênio
 Uma fada o está criando

A Mãe d’Água do Egito
 Foi quem deu-lhe de mamar
 A Fada da Borborema
 Tomou o para criar
 Na Serra do Araripe
 Foi ele se batizar

(Leandro Gomes de Barros)

Diante da recusa do coronel em acreditar nas palavras do vaqueiro índio, Benvenuto se recusa a correr atrás do Boi, voltando para sua casa. Alguns dias depois, o vaqueiro some junto à sua esposa, abrindo os currais de gado sob a sua responsabilidade e libertando todos os bois. Uma velha fiandeira, vizinha do vaqueiro índio Benvenuto, que espiava de sua casa a morada dele,

afirma: o Boi visitou Benvenuto. E, logo em seguida, o índio e sua esposa foram embora juntos com o animal. Foram treze anos de ausência do Boi e do índio, enquanto o povo especulava se o índio não havia se encantado em um veado campeiro.

O retorno do Boi para o terreiro da Fazenda Santa Rosa aconteceu treze anos depois, na véspera de São João, apagando uma grande fogueira feita do pé de aroeira onde o Boi descansava nas malhadas. O índio Benvenuto retorna no dia seguinte, constrangendo o coronel. No mesmo dia, um vaqueiro misterioso chega do Mato Grosso: um Caboclo Curiboca e seu Cavalo Negro, a mando de um ‘Patrão’ que não é nomeado. O cavalo do “Patrão” corre atrás do boi pela caatinga, soltando fogo das “ventas”. Quando o Boi, o cavalo e o Caboclo Curiboca alcançam uma cruz formada na estrada velha, o chão se abre diante dos olhos daqueles vaqueiros presentes: o Boi vira uma águia; o Cavalo e seu cavaleiro viram dois urubus.

A história termina com as duas entidades, provavelmente a Mãe d’Água do Egito e a Fada da Borborema, anunciadas pelo Vaqueiro Índio Benvenuto mais de uma década antes, chorando pela alma do Boi Misterioso nesta vereda encruzilhada. Entretanto, os eventos misteriosos que envolvem o Boi e as entidades alteram os rumos da colonização pastoril no Sertão do Quixelô, afastando o coronel Sizenando da Fazenda Santa Rosa e o desenganando das pretensões de criar gado no semiárido nordestino.

As conexões apresentadas pela história do Boi apresentam elementos que reencontramos nas cosmologias indígenas e mundos da Jurema, mas também na historiografia. Estas entidades que protegem o Boi e foram nomeadas por Benvenuto são relacionadas por ele a lugares de abundância de águas e de fertilidade, diante um território ameaçado pelos eventos extremos da seca.

A Mãe d’Água do Egito, “quem deu-lhe de mamar”, faz referência às nascentes e olhos d’água que compõem o vale fértil e irrigado do Pajeú, cujas nascentes ficam nas imediações de Brejinho, São José do Egito e Teixeira. O “rio dos pajés” nasce na Serra da Balança, uma das serras da imensa cadeia que compõem o Planalto da Borborema. O nome de outra encantada, a Fada da Borborema “que tomou o pra criar”, leva o nome deste planalto do semiárido sertanejo, que com suas serras, brejos de altitude, matas fechadas e altos índices de chuvas, influencia a

existência da região conhecida como agreste, estendendo-se nos estados do Rio Grande do Norte, da Paraíba, de Pernambuco e Alagoas.

Na História do Boi Misterioso, um ponto de conexão entre estes territórios do Planalto da Borborema e o Sertão do Quixelô é representado nos maciços da Serra do Araripe, no Ceará, onde o Boi foi “se batizar”. Entre os maciços que compõem a Chapada do Araripe, até hoje existe um importante local de peregrinação e romaria dos povos indígenas nordestinos - como acontece anualmente no Horto do Padre Cícero. Nas placas da trilha do Parque Ecológico que nos leva pelas matas de sabiá, jurema preta e angico até o túmulo do padrinho dos povos indígenas e padre católico, Cícero Romão - bem como do beato e liderança quilombola Lourenço - as placas e orientações dispostas pela gestão do Horto afirmam que aquele se trata do afloramento rochoso mais antigo do semiárido. Estes e outros maciços e brejos de altitude apresentam-se como importante local de refúgio das existências e mundos indígenas no semiárido.

O início do movimento dos Kariri-Quixelô no Sítio Retiro esteve associado, justamente, com o encanto de uma Mãe d'Água na região. Segundo Eduardo narrou em janeiro de 2020, tratava-se de uma nascente que, perene, manteve-se minando mesmo com as secas que já duravam 8 anos na região. Por conta disso, a casa e o terreno da gleba onde estava a nascente, no Sítio Retiro, foram entregues à alma de uma avó encantada. Na tradição de culto que Eduardo transmitia no Terreiro de Umbanda e Jurema de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas, estas Almas dos que já foram, os avôs e avós, os antigos, estão associadas às forças de Nanã Buruque, ou Senhora Sant'Anna, a dona das nascentes, dos olhos d'águas, lagoas e lamaçais.

O açude do Orós é assim: aqui foi tomado

Na narrativa do folheto de cordel de Leandro Gomes de Barros, os eventos que envolvem a seca e o nascimento do Boi Misterioso começam na segunda década do século XIX, época nas quais são abundantes os relatos coloniais de povos que transitavam entre os sertões da Borborema paraibana e pernambucana, as fazendas e currais de gado e os aldeamentos naquela região do

Araripe⁸². Nas histórias do povo Quixelô e na historiografia oficial, este período corresponde ao primeiro centenário após a chegada da imagem de Sant'Anna no primeiro aldeamento realizado na Ribeira dos Quixelô, que dá origem ao centro de Iguatu. De modo geral, corresponde também aos primeiros cem anos, desde o avanço da colonização pelo interior da capitania do Ceará, através das fazendas de gado⁸³.

A historiografia indica que no primeiro centenário da colonização as secas no semiárido cearense e no Sertão do Quixelô já começam a se tornar um problema social para o Estado brasileiro e para a “civilização do couro” - como Capistrano de Abreu vai denominar a sociedade colonial forjada pelo avanço do gado e pela desertificação nos sertões⁸⁴. Na metade do século XIX, durante o reinado de D. Pedro II, o Estado brasileiro planeja, pela primeira vez, a construção de uma barragem no rio Jaguaribe: projeto que só será concretizado cem anos depois, no governo Juscelino Kubistchek.

Quando dona Gertrudes desvia o assunto de nossa conversa, constantemente, para o Jaguaribe, na primeira entrevista da pesquisa, ela já indicava a relevância que as águas iriam adquirir entre as existências presentes no Sertão indígena Quixelô. Até sua juventude no Ceará, o que garantia a sobrevivência de sua família era a proximidade com o rio Jaguaribe e a abundância de água no solo de seu vale. Foi o início da construção do Açude Orós no ano de 1958, que inundou as terras onde sua família morava, causou a migração de sua família da região da Ribeira dos Quixelô - a primeira migração de Gertrudes, dentro do seu próprio território.

Mas meu bisavô, Neto Gato, foi preciso tirar para fora e vender seu gado e buscar água no Jaguaribe de carga de animal. Meu bisavô, pai da minha avó, vivia então em um Sítio abaixo do Quixelô. Mas [passou a morar] longe do Jaguaribe. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

⁸² CRUZ, Carlos Henrique Alves. *Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas "religiosas" nas fronteiras coloniais (1680-1761)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História na Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2018.

⁸³ PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: EDUSP e Hucitec, 1998.

⁸⁴ ABREU. João Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500 – 1800) & Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. 5a . ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1962

Diante da história que ela me conta, pergunto se seu bisavô era um vaqueiro e dona Gertrudes responde que foi um dono de boiadas, que precisou vender o gado com o rearranjo das terras e a falta de água.

Ele era fazendeiro. O vaqueiro é quem vai cuidar do gado dos outros: ele era proprietário, ele era dono de gado. Era longe, eles continuavam com aquilo tudo seco lá, tinham que lavar roupa lá no rio. E buscar água em carga. Nas costas do cavalo, do burro.

O meu bisavô não tinha aposentadoria. Teve que vender o que possuía. Alugar roça pro gado dos outros comer. Vender gado. Os velinhos foram longe porque o Açude do Orós encheu duas vezes. Encheu em sessenta. Eu fui embora. Aí foi que encheu em sessenta e tantos.” (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Como descreve a anciã, o Jaguaribe foi *tomado* pela construção do Açude - bem como foram as terras onde sua família vivia. A segunda migração de dona Gertrudes, para São Paulo, aconteceu pouco depois da primeira cheia do Açude Orós, logo após o represamento do Jaguaribe, apresentado como uma solução para as migrações da Seca no Ceará desde o período Imperial.

O Jaguaribe ia, ia, ia... e tomamos, né? Foi feita a barragem de Orós. Mas se nós não tivéssemos tomado, ia cair lá na Canoa Furada. Canoa Quebrada, sei lá. Já é litoral, pra lá de Fortaleza. Aquela água que tá presa, ia lá. Lá, ainda se chama Jaguaribe. O Açude do Orós é assim: aqui foi tomado! Foi passado uma parede. Mas lá na Canoa Furada era onde caía a água.

Eu sei que era Canoa “não sei o que”. Eu vim saber um dia desses. Ele está sendo atingido; não é no Açude do Orós, no Açude do Orós não tem pra onde. Lá na Canoa é onde tem a água, que é Fortaleza. Tem água e mais água. Era onde despejava a água do Orós. Aí, foi em 53? Começaram a trabalhar para fazer o Açude do Orós. Já foi a primeira barragem [em capacidade de armazenamento]. Primeira barragem. Pessoal da cidade não podia ir pro Sítio. Ficavam quatro meses sem poder atravessar. Que mesmo que secasse mas tinha o barro, a lama, atolando. Aí quando foi em 58 que suspenderam, suspenderam. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Dona Gertrudes se detém bastante no assunto das barragens e açudes, dos rios e das águas, descrevendo com mais minúcias os impactos vividos com a construção do Açude Orós, quando o Jaguaribe “foi tomado”: “aquela água que tá presa, ia lá [no litoral]”, fazendo referência à foz no Aracati. Entre as consequências apontadas, Gertrudes conta do isolamento vivido pelas comunidades ribeirinhas quando o Açude sangrava.

Na sua entrevista, Marleide comenta sobre as consequências dessas migrações na perspectiva da organização das comunidades e os impactos na transmissão da consciência indígena entre seus familiares:

Acho que o maior medo deles [das elites] é essa consciência. Minha mãe conta que ela morava no Açude de Orós. E lá eles eram mais unidos. Depois que fizeram o Açude eles tiveram que sair. E foi aí que houve a dispersão. Vai cada um pra um buraco. Vai chegando gente de fora. Vai urbanizando. Os mais velhos vão morrendo. Como é que você garante a transmissão pras novas gerações? (Marleide Quixelô, 2019, Marília)

Elenice Moraes discorre sobre o impacto do Açude Orós nas comunidades que compõem o Sítio Gaspar, onde está boa parte de sua família, tanto no período de sua construção, quanto contemporaneamente:

O Açude Orós foi construído nos anos 60, no governo de Juscelino Kubitschek. A população daqui era uma população pequena ainda mas ela foi muito afetada. Porque existe uma distribuição de poucas populações no território de Quixelô, misturava-se com o território de Iguatu que é vizinho, então o Açude passou no meio. Se o Açude sangrar por exemplo, tem casas que ficam ilhadas. Ainda nessas casas, tem uma casa que é chamada, ai meu Deus, o nome dele... Zé Beco. Por lá, naquela região, era a morada desse índio chamado Gaspar. E essa casa, ainda hoje, se o Açude Orós encher, ela é afetada pelas águas do Açude. Ela fica ilhada. (Elenice Moraes, Google Meets, 2022)

Por fim, Gizele Medeiros também descreve situações da inundação da planície onde está a Ribeira dos Quixelô, por volta dos anos 2 mil, que impediam o trânsito das comunidades onde residia em sua infância:

Era descompensado o negócio: porque quando estava na seca a gente sofria porque não ia ter colheita, quando chovia, enchia demais. Então quando a chuva vinha, ela trazia uma descompensação também, porque acabava com a lavoura. Aquela coisa de clima desértico mesmo: é tudo descompensado, ou pra um lado, ou pro outro. Eu quando eu era criança, não era muito pela boca que eu sofria. Claro, porque meus pais davam um jeito da gente comer.

Mas eu sofria muito porque eu gostava de estudar e, pra chegar na Vila de Umari, eu tinha que pegar um caminhão pau-de-arara e esse caminhão sempre quebrava. A gente só tinha o Fundamental I no Sítio Calabaço e, quando fui pro Fundamental II, eu tive que ir para Umari, que é a uns trinta ou quarenta minutos de transporte. Quando chovia, o riacho estava cheio, era legal ir lá catar piabinha, mas no outro dia eu queria ir pra escola e não podia. Isso faz com que eu crie essa

memória de muita dor e muito sofrimento, por coisas básicas. Não só pela escassez, mas pelo excesso de água: que era raro mas acontecia. (Gizele Medeiros, Google Meets, 2022)

Fato é que além de inundações e sangrias que impediam o trânsito da população nativa entre as zonas rurais e as zonas urbanas, a construção do Açude e as cheias do Jaguaribe provocaram verdadeiras tragédias no médio Jaguaribe⁸⁵. As águas também passaram a ser temidas, e uma cheia poderia levar comunidades inteiras das margens⁸⁶.

Por conta das tragédias e eventos extremos gerados, seja pela abundância, seja pela escassez das águas, contemporaneamente, diversos coletivos se organizam para elaborar e colaborar sua gestão compartilhada. Composto estes coletivos estão as comunidades ribeirinhas, nativas, indígenas, as quais defrontam-se e dialogam com a existência de outras forças, acadêmicas, burocráticas - organizações do Estado e da sociedade civil⁸⁷. Os temas são variados e têm pautado a reparação histórica de violências que vão desde os rompimentos das barragens até os campos de concentração e migrações forçadas no Estado do Ceará em períodos de estiagem. Casos de migração forçada como o que descreve Elenice sobre sua família:

No [município de] Jaguaribe, moramos na comunidade de Ilha Grande. Os pais do meu pai são da região do Quixelô, mas nas décadas de 50 e 60 - se não me engano - naquelas migrações sertanejas que as pessoas buscavam melhorias, quando chegava época da grande dificuldade, elas migravam: eram as *levas de gente*, que eram assim chamadas. Meu avô foi com a família dele pra essa região de Jaguaribe e meu pai nasceu. Mas outra parte da família continuou aqui. Só o meu avô e minha avó foram, que também era daqui - minha avó Francisquinha, que eu lembro que a gente chamava assim - foram casados e lá deram continuidade à família, gerando filhos e netos. Praticamente, morreram lá juntos.

⁸⁵ JAGUARIBE baixou mas a situação ainda é precária. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, Ano 59, nº 20.355, 31 de Março de 1960. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=089842_07&pagfis=3315&url=http://memoria.bn.br/docreader#. Acesso em 28 de Fevereiro de 2021.

⁸⁶ Sobre a sobreposição de interações com o Jaguaribe desde o represamento e os impactos da construção do Açude Orós, ver: RIBEIRO E SILVA, K.K. *Um rio entre diversas temporalidades: o Jaguaribe a partir da construção do Açude Orós (1958 – 1964)*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza, 2018.

⁸⁷ Sobre a gestão compartilhada das águas no Ceará, ver TADDEI, Renzo e GAMBOGGI, Ana Laura. Marcas de uma democratização diluída: modernidade, desigualdade e participação na gestão de águas no Ceará. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 42, n. 2, p. 8-33, 2011. Disponível em: <http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v42n2/rcs_v42n2a1.pdf>. Acesso em: 11 nov. 20

Meu pai nasceu no Jaguaribe e conheceu minha mãe, se casou. (Elenice Morais, Google Meets, 2022)

Para aqueles que conseguiram se manter próximos à água, em locais seguros, a agricultura de açudagem foi um importante recurso, tecnologia que colaborou para estabilizar o constante fluxo das *levas de gente* pelo Estado do Ceará e por outros estados da União. Ruy Relbquy, artista plástico e historiador, utiliza a agricultura de açudagem como tema e referência de suas pesquisas, enfatizando as colheitas de arroz e a fartura proporcionada por essas novas terras alagadas. Existiu e existe, portanto, um trabalho coletivo para a construção de outros sentidos para os reservatórios e suas águas. Quem descreve esse projeto é a prima de Ruy, Elenice:

O Ruy quando faz arte estuda aquilo, conta uma história. Quando a gente vai atrás de um material dele, ele conta a história todinha. Pra você ter uma ideia, ele estava fazendo um quadro sobre os Açudes - *Pega água no Açude* - porque quando a gente era criança pegava água no jumento. Hoje tá tudo encanado. Então ele começou uma pesquisa sobre Açudes, quando é que começa o plantio e a colheita de açudagem no Nordeste. (Elenice Morais, Google Meets, 2022)

Como já foi possível observar na historiografia local, sobretudo aquela produzida por Monsenhor Couto, antes da colonização do Sertão dos Quixelô a sua habitação pelos povos originários já estava associada à fartura de terras irrigadas que existiam em suas ribeiras, lagoas e planícies alagáveis. São comunidades que viviam e continuaram vivendo, mesmo diante dos deslocamentos forçados, às margens do Jaguaribe e de seus afluentes, às margens das lagoas da planície: caçando, pescando, plantando nas várzeas. Edileusa descreve com detalhes ricos esta vivência com as águas, a partir da história de sua família na infância:

No Iguatu, eram muitas lagoas, muito mais de sete. Eram doze, sei lá quantas lagoas, cheio de patos. Os Quixelô pescavam, caçavam os patos, as marrecas. Então, estava seco? Mais ou menos. O Iguatu hoje em dia é muito mais quente e muito mais seco. O Quixelô você tinha o Rio Faé que ainda passa, mas que era muito mais farto, dentro do Quixelô, tem outros rios, que vão se encontrando.

Não esqueça o que eu te falei, que os Quixelô usavam de transporte as canoas, tinha água, tinha os Açudes. Agora, havia época que secava também e eram as grandes migrações. Meu pai produzia no quintal milho verde, feijão verde, ele plantava arroz pra não comprar arroz, guardava também feijão. Algum milho só pros patos e porcos. Mas na época da chuva a gente comia bastante peixe. Porque ele ia, pescava, dava pros vizinhos. Fora dessas épocas, tinha a época das caças e a gente comia comida de caça - era assim, por estação também.

Isso é tradição que ele herdou, de caçador, de pescador. Então a relação com a Água era forte, com certeza. Fora que vivia em torno de um lugar que não chovia muito, os rios e as lagoas eram muito importantes para sobrevivência, tinha que cavar as cacimbas. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Contudo, muitas lagoas foram extintas e algumas outras se encontram ameaçadas. Nesta narrativa de Edileusa, se vê menção à diminuição das águas nos afluentes do Jaguaribe e nas cacimbas em Quixelô, bem como ao aumento da sensação térmica em Iguatu, desde que suas lagoas foram reduzidas, enquanto outras enfrentam a especulação imobiliária, a poluição e o assoreamento.

Contribuir com Deus, contribuir com as Almas, contribuir com os Invernos

Mesmo antes da construção dos grandes açudes e reservatórios no semiárido cearense, identifica-se a presença de outras práticas e tecnologias para garantir a presença das águas nos pequenos reservatórios, cacimbas e rios perenes. Nos cultos e novenas de São Francisco realizados em Quixelô, vivenciados por dona Gertrudes em sua juventude, é possível observar uma intenção, entre as pessoas destas comunidades, de “contribuir com os invernos”, ou seja, com as estações chuvosas.

O Quixelô a gente só tinha festa e festa, que comemoramos no mês passado a festa de São Francisco. Inicia em Setembro e termina no dia 4 de Outubro, quando a gente contribui com Deus, com as Almas, com os invernos⁸⁸. A minha menina tem uma neta lá: tá dizendo que tá com cinco anos que tá sem chover direito pra lá. Cinco anos. Essa festa é pra agradecer. Tem a procissão para agradecer a Deus, que reza terço, reza novena e reza a missa. Que a missa é a maior. Tem nove noites de novena, que começam no dia 25 de setembro e terminam no dia 3 de outubro. Quando é dia 4 de outubro, que foi agora [em 2019], num dia de sexta-feira né, é o dia de São Francisco.” (Dona Gertrudes, Marília, 2019).

Além de contribuir com as estações chuvosas, os cultos e novenas tinham a intenção de colaborar com Deus e com as Almas que estão junto a ele. Uma colaboração que tem como

⁸⁸ Segundo a cosmovisão apresentada por Gertrudes, compartilhada com outros povos sertanejos e do semiárido nordestino, o Inverno constitui a estação das chuvas.

finalidade tratar dos roçados na Terra, manter os reservatórios cheios, promover a vida contra o assombro da estiagem, da escassez, e seus efeitos nas condições de vida das pessoas deste mundo.

Após falar lembrar do culto à São Francisco e da contribuição com as estações chuvosas, Gertrudes comentou sobre a Seca presente no folheto de cordel do Boi Misterioso, cuja história se passa na década de 20 do século XIX:

Mas essa seca aí do versinho do Boi tá com mais de duzentos anos, né? Porque também teve A Seca do Quinze, [em 1915]. Mas A Seca do Quinze só tá com cento, cento e poucos anos. Não sei se é porque a minha família só lembra da Seca do Quinze. Eles não sofreram mais porque moravam nesse Rio Jaguaribe. Aí eles cavavam a terra, a areia, cavavam e saía água! Minha vó ainda não tinha nascido. Minha avó nasceu em 1918. Então, há três anos tinha passado a Seca. (Dona Gertrudes, Marília, 2019)

Gertrudes trata da Seca como uma entidade presente em vários momentos da história do seu território, a partir da narrativa do folheto de cordel, referindo-se a cada uma delas pela data em que ocorreram. Ela cita novamente a importância que o Rio Jaguaribe tinha, nas gerações anteriores às suas, para mitigar os sofrimentos.

A fé na presença das águas, na chegada das águas, aparece como um recurso diante da apreensão das Secas e da escassez. Gizele descreve a relação de sua família com estas devoções que auxiliavam nos momentos de escassez, como as festas de São Francisco descritas por dona Gertrudes, e, por outro lado, narra a celebração que envolvia a chegada das chuvas na sua infância:

Hoje eu estava pensando na nossa fé, por exemplo: a questão da fé, de como se trata a fé dentro da minha família. Eu tenho muita dificuldade. Porque a minha avó se converteu evangélica, minha avó Nascimento. Todas aquelas discussões que a gente tinha sobre nossos santos, nossas santidades, e relacionado a isso, minha vó boicotou muito. Eu até pensei, vou aproveitar e conversar com a tia Neidinha, porque a tia Neidinha sempre foi católica e eu acho que talvez ela possa ter mais abertura pra isso. Mas eu lembro muito dessa fé nas Águas, nas chuvas. Nossa situação, inclusive, era de ausência de água doce, às vezes até pra beber - na maioria do tempo. Era muito importante, pra gente, fazer com que essa crença continuasse nos mantendo de pé.

Eu não sei se foi minha primeira chuva, mas eu lembro como se fosse a primeira. Não é que foi a primeira. Mas eu lembro de uma chuva que pra mim foi a primeira. A primeira vez que escorreu água do céu, de verdade, bastante. E aí minha mãe deixou ir pro terreiro: nossa, era incrível. Dançar na chuva e celebrar com as

outras crianças, você se jogar no barreiro junto com as outras. Tínhamos o costume de descer pro riacho que tinha lá embaixo e catar piaba com a mão, porque as piabinhas desciam o riacho. E você ficava lá, nadando e fazendo essa festa. Era muito lindo, muito lindo. Era realmente a manifestação de uma entidade, pra mim, ali, naquele momento. Hoje tem todo esse conhecimento do culto aos santos, que traziam também essa devoção às Águas, como a mãe da Marleide conta do culto à São Francisco. (Gizele Medeiros, Google Meets, 2022)

Sobre a presença deste culto à São Francisco, Edileusa foi outra interlocutora que detalhou um pouco da experiência sua em infância, nos festejos que deslocavam dezenas de famílias de seus sítios durante nove dias:

As novenas de São Francisco são um capítulo muito interessante. A Edileuda, minha irmã fez uma pesquisa, um trabalho, na época ela estava fazendo graduação em história, nos anos dois mil. Ela fez um trabalho sobre os Quixelô e a festa de São Francisco. A minha avó materna vinha do Mansinho - não só ela - toda a região vinha, eu lembro dessas festanças. As casas ficavam cheias de gente. Eram nove noites de novena; na primeira e na última o povo vinha de tudo, vinha a pé, vinha a cavalo. Essa época não tinha muito automóvel, quando vinha carro era um ou outro daqueles pau-de-arara lotado de gente. Mas a maioria vinha a cavalo e vinha a pé. Alguns, poucos, de bicicleta. Minha avó vinha muitas vezes, a pé, com uma multidão.

E a cidade era uma loucura, na primeira e na última noite do dia, porque, você imagina, nem a gente - que era criança ou pré-adolescente - dormia. Viravam-se noites inteiras e quando ia dormir já era hora de acordar. Eu lembro disso. Imagina as ruas lotadas de gente. Porque depois da novena tinham as barracas, com comida, com bebida, tinha os sambas. E o padre não gostava muito não, mas não tinha jeito. Era forró. Chama samba mas é forró. Com sanfona, triângulo, zabumba e a noite, tarde. Era multidão. Os parques de diversão. O povo passava a noite inteira rodando, comendo, bebendo e andando pra lá e pra cá. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Segundo Edileusa, o culto à São Francisco na região tornou-se muito mais forte que o culto ao padroeiro de Quixelô, Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, por conta de sua associação com os pobres, pela defesa dos animais e da existência ecológica que São Francisco evoca:

As festas de São Francisco têm muito a ver também com os franciscanos. No Sertão, é a Igreja que os pobres e os indígenas irão se identificar mais. Porque eles vão falar da pobreza, eles vão dar valor ao pobre, vão peregrinar sem ter o que comer. Não são aqueles padres ricos, pomposos, dos povoados poderosos e, realmente, eles ganham muita gente pra Igreja. Os pobres aderem a Igreja, porque ali se vêem reconhecidos, minimamente: com as penitências, com as

peregrinações, tendo como referência Francisco, um santo ecológico, o santo dos animais, o santo dos pobres. Olha aí, meu filho, é outra referência. (Edileusa Nascimento, Google Meets, 2022)

Cabe avançar em pesquisas futuras para entender melhor a associação das Secas com a colonização dos territórios originários do semiárido cearense e nordestino. A seca, expressa na escassez de recursos para a manutenção das comunidades e na desertificação do território, permanece uma força importante e latente desde os tempos coloniais.

Diante dela são colocadas algumas saídas possíveis, como o manejo coletivo e a reelaboração da gestão das águas, em práticas como a açudagem, que permanecem como alternativas para construção de territórios do bem viver. O que se espera é que, a partir destas narrativas e das agências nelas descritas, possamos elaborar, pesquisadores e ativistas - especialmente aqueles nos movimentos e coletivos Quixelô - sobre os modos de existir e fazer conexões com as águas na perspectiva do bem viver e da “contribuição com os Invernos” diante destes três séculos de colonização do território, da escassez e da desertificação criadas pelas monoculturas.

A Senhora Sant’Anna e as lagoas de Iguatu

Durante minha primeira passagem por Iguatu e Quixelô, reservei um dia para visitar a Biblioteca Municipal da cidade, localizada na região central, na Praça da Igreja de Nossa Senhora Sant’Anna, bem próxima à pavimentada lagoa da Telha. Entre os livros encontrados sobre a história local, apenas um abordava com alguma perspectiva sobre a presença indígena no território: *As Monografias* (1958), de Monsenhor Francisco de Assis Couto, citadas por Edileusa Nascimento.

Os capítulos *Gênese da cidade de Iguatu* e *Paróquia de Iguatu*, fundamentados na análise de registros eclesiásticos, tratam das primeiras interações entre índios, missionários, boiadas, e colonos, em um período que vai do fim do século XVII ao começo do século XVIII. Para Couto, estas interações são o embrião da cidade de Iguatu na região da Ribeira dos Quixelôs. Ele caracteriza brevemente a violência oferecida pela população nativa aos colonizadores, colocando-

a como principal resistência ao desenvolvimento da civilização nos primórdios de Iguatu. Em *Monografias*, o principal elemento que transforma a relação entre os colonos e a população indígena é o estabelecimento da Missão da Senhora Sant'Ana pelos padres carmelitas, que contribui decisivamente para a assimilação da população de índios à sociedade civilizada. O aldeamento e a chegada da imagem da Sant'Ana marcam o início da Missão da Telha, que avança junto ao tempo, deixando o primitivismo para caminhar rumo à Iguatu progressista.

Na última manhã em Iguatu, encontrei Eduardo na rodoviária para esperarmos uma lotação até o Sítio Retiro. Trinta minutos na lotação e descemos na entrada do Sítio. Da beira da estrada, caminhamos um pouco até conseguir uma carona para o Terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas. Segundo Eduardo, após comprar a gleba onde levantou o Terreiro, soube que se tratava da antiga casa de Pedro Kariri, morador e rezador da comunidade que havia falecido há alguns anos. Entramos na casa e ele organizou o altar onde estavam localizadas as imagens de Orixás, Santos, Almas e Encantados. Pegou um dos cachimbos dispostos no altar, eu peguei meu cachimbo da bolsa do pandeiro e começamos a pitar. Entre as fumaças compartilhamos alguns torés, cocos e pontos.

Relatei minha visita à Biblioteca e a leitura que fiz dos textos de Monsenhor Couto e do relato do pesquisador sobre o aldeamento de Nossa Senhora Sant'Anna, iniciado em 1719. Eduardo narrou um trabalho realizado pelos Kariri-Quixelô na comemoração de trezentos anos da chegada da imagem da Senhora Sant'Ana em Iguatu. Segundo ele, as comemorações de 2019 foram muito importantes para o povo.

A celebração de Sant'Ana acontece todos os anos na cidade de Iguatu e tem como característica uma grande adesão da população local, com milhares de pessoas nas ruas da cidade, que em 2010 registrava mais de cem mil habitantes. O rito envolve a circulação da imagem da Santa por comunidades rurais desde o início do ano; caminhadas e cavalgadas saindo de diferentes pontos da cidade em uma novena que antecede o dia 26 de julho; encerramento com uma procissão seguida de queima de fogos. Atualmente, a festa movimenta o comércio e o entretenimento da cidade, com quermesses e shows nos espaços públicos.

Articulados com os clérigos, em especial com padre Roberto, responsável pela matriz naquele momento, algumas famílias Kariri-Quixelô participaram da celebração de trezentos anos e protagonizaram as ações do culto. Corporalmente “paramentados”, como diz Eduardo, os Kariri-Quixelô vestiam cocares, plumagens e pinturas, portavam bordunas, flechas e maracás. Durante os dias de celebração realizaram seus torés na praça, venderam garrafadas feitas do preparo de folhas, cascas e raízes. Os indígenas alteraram os protocolos do cerimonial católico e com as bordunas nas mãos, apresentaram-se correndo ao redor do altar, performando as lutas e guerras tapuias nas serras, brejos e caatingas do semiárido nordestino, descritas pelas crônicas coloniais.

Alguns jovens da comunidade foram à frente da Santa durante a procissão. Durante a cerimônia na Praça da Matriz, o Padre afirmou que há trezentos anos a Santa foi recebida por um povo e, ao contrário do que pensavam a maioria dos devotos e munícipes presentes, os índios Quixelô continuavam vivos, estavam presentes naquele momento e, por direito, deveriam receber a Sant’Anna mais uma vez naquele altar.

Na chegada da Sant’Anna ao altar ela estava cercada por acólitos que distribuíram ramos e flores em um círculo no chão. Três Kariri-Quixelô, entre eles Eduardo, receberam a imagem da Santa. Junto à imagem, foi entregue nas mãos dos jovens Quixelô uma réplica do pergaminho, em couro de boi, onde está registrada a doação de sesmarias para o aldeamento de Nossa Senhora Sant’Anna dos Quixelô. O centro do aldeamento, a Igreja de Sant’Anna, é hoje o atual centro de Iguatu. A doação de sesmarias compõe, grosso modo, o território municipal.

Ao fim do rito, os representantes da comunidade do Sítio Retiro receberam uma réplica da imagem da Senhora Sant’Anna. Caminhando pelo Sítio Retiro, visitamos a Sant’Anna, cuja imagem está na pequena Capela de São Vicente de Paula, muito próxima ao Terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas. Eduardo contou-me que, no terreiro da comunidade, Sant’Anna também é sincretizada à Nanã Buruquê, por vibrar na mesma energia que a avó dos Orixás, a mais antiga entre as Orixás femininas. Foi nesta conversa que Eduardo explicou-me que a expressão viva de Nanã na Natureza Sagrada são as nascentes, as lagoas e seu fundo enlameado. Foi com esta lama que Nanã deu vida aos seres humanos junto à Oxalá, permanecendo como responsável pela encarnação e desencarnação das Almas.

Dois anos depois deste encontro com Eduardo e a imagem da Sant'Anna no Sítio Retiro, quando encontrei e conheci as jovens lideranças na viagem que realizamos para a I Assembleia dos Povos da Nação Kariri, em Crateús, a presença das lagoas retornou aos olhares da pesquisa. Foi Arlânio Avaré, atual liderança dos Kixelô-Kariri, quem as trouxe novamente para pauta em sua narrativa.

A primeira lagoa mencionada foi a lagoa da Telha, já cerceada e poluída pelo avanço do centro de Iguatu:

Eu sei que é uma luta grande mas a gente vai retomar, vai ter vitória. Eu cheguei a ir no Museu de Iguatu, mas lá não tem muita coisa, é um museu de arte e imagem. Mas tem pessoas que conheciam, que estudam história e foram me contando aos poucos, pedaços: me falaram onde tinha a aldeia, onde era mais acentuado - que era a lagoa da Telha. Hoje em dia, onde era a lagoa da Telha, cercaram tudinho e fizeram o centro da cidade: lojas, escolas, mercado.

Entendeu? Isso me parte o coração, quando eu penso que possivelmente meus parentes tomaram banho naquela lagoa que hoje não pode nem botar a mão - a gente vê que aquilo lá é impossível a gente retomar, porque é o centro da cidade. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Após falar sobre a lagoa da Telha, já poluída e tomada pelo centro da cidade, ele conta sobre a movimentação de indígenas e não-indígenas na luta em defesa da existência de outras lagoas do território e sobre a ameaça de morte sofrida por Eduardo quando o povo retomou a lagoa Bastiana para defendê-la de uma construção irregular. Esta retomada foi uma ação direta de ocupação destas terras e águas localizadas na Área de Preservação Permanente da Lagoa Bastiana, ameaçadas pelo avanço da especulação imobiliária. Esta luta mobilizou forças indígena e outros movimentos da sociedade civil dos municípios de Iguatu e Quixelô em sua defesa, no ano de 2022.

A gente sabe que a natureza tá poluída porque eles estão poluindo, não somos nós que estamos tapando. O cacique foi até ameaçado de morte e teve aquele papo de proteger ele, de alguém escotar ele, mas ele não quis. A gente precisa de respeito. Não pode tá desmatando aleatoriamente porque eles não são donos, dono é nós e nosso povo, ali é uma área de preservação. Mas a lei para lá no Iguatu, eles não respeitam. O Ministério Público avisou que é irregular o que está havendo com a lagoa Bastiana. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

A lagoa Bastiana é o maior espelho d'água do perímetro urbano de Iguatu, em torno da qual foi criada uma área de preservação ambiental na década de noventa, contígua e equivalente

ao centro expandido da cidade em tamanho. Ela se estende por 131 hectares, segundo o decreto municipal de 2018. Além de receber o esgoto residencial e comercial de vários bairros vizinhos, a lagoa é utilizada como depósito de entulhos e suas matas são alvos constantes de queimadas no período de seca, além das invasões e posses ilegais. Arlânio detalha a construção de uma pista atravessando a lagoa, acabando “com o que é da gente”, “a natureza”:

Tem uma parte que a gente pega da lagoa do Iguatu que ainda está intacta. Já na lagoa da Bastiana a gente tentou fazer uma luta - não pude ir, o patrão não liberou. A lagoa da Bastiana cortava Iguatu todo e, conforme foram construindo, foram nos banindo e tapando ela e, agora, estão fazendo uma pista que não tem nexo, não tem por que aquela pista ali cara. É só questão de embelezar a cidade e acabar com o que é da gente: a natureza. Isso é o que nos indigna. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

O município de Iguatu ainda abriga onze lagoas, incluindo aquelas da área rural, como a lagoa Iguatu - a maior lagoa do Estado do Ceará, com mais de mil hectares. O atual cacique cita brevemente a lagoa do Iguatu, território onde ocorreu a primeira ação de retomada de território dos Kariri-Quixelô e a fundação da aldeia Juremal. Não podemos considerar um mero acaso que o movimento tenha retomado terras na lagoa Iguatu - a maior do Estado do Ceará, na zona rural do Município - no mesmo ano dos atos e ocupações em defesa da lagoa Bastiana.

A gente tá indo pras matas, a gente passa noite, passa dois dias, uma semana. Passa a noite toda, limpa as margens [da lagoa Iguatu]. Se a gente não limpar só vai tumultuar e virar bola de neve. A gente busca essa retomada de território e mostrando o que a gente quer, com respeito. A gente não quer desrespeitar ninguém e quer nosso respeito também. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

No momento que esta entrevista ocorreu, a retomada da aldeia Juremal já estava em curso, embora a ocupação ainda não fosse pública. Neste trecho, Arlânio descreveu brevemente sobre as práticas de cuidado com a lagoa Iguatu, demonstrando, segundo a liderança, o respeito que o povo tinha para com as comunidades ao redor e com a Natureza. Ele descreve ainda a situação de uma quarta lagoa, fechada pela prefeitura na cidade. Narra, por fim, uma situação que demonstra como o aterramento destes locais de drenagem das águas tem afetado a vida da população local.

Só que eles não estão nem aí, mete as máquinas pra cima, desmata, fecha as lagoas. Acaba com as ruas da cidade: fecha a lagoa, alaga uma rua, você não sai pra trabalhar.

Minha irmã morava numa rua, prefeito fechando lá com os vereadores, eu digo "não vai ficar bom, não fecha não". Fecharam. Com três dias teve uma chuva, minha irmã não teve como ir trabalhar, não passava carro, não passava moto, minha irmã passando só de shorts puxado pra cima para não molhar, para ela ir trabalhar a pé. Qual o respeito que a gente tem? (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Segundo a liderança Kixelô-Kariri, a opinião dos indígenas nunca é levada em conta nas decisões ambientais que acontecem no município de Iguatu. Quando estas comunidades e pessoas se levantam, apontando os crimes realizados contra a Natureza, são vítimas de questionamentos acerca de sua indianidade. Diz:

A gente mostra que a gente é desse povo. "Pô, mas me mostre algum arquivo". Como é que eu vou mostrar, cara? Quem poderia ter é minha mãe e ela não tinha. "Ah, faça um exame de sangue". Vem lá, no papel, dizendo que eu era indígena do povo daqui? Não vem! Respeita? Não! Mete as máquinas pra cima, não tem lei pra eles. A lei deles é contra a gente, só favorece a eles. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Diante das dificuldades enfrentadas na luta pela retomada do território e pela proteção das lagoas, Arlânio descreve as táticas utilizadas na ocupação do território da aldeia Juremal, às margens da lagoa Iguatu - a maior lagoa do estado do Ceará, onde o povo permaneceu por cerca de seis meses em 2022:

Fica difícil, mas não impossível. Aos poucos a gente vai: que nem a formiga, vai lá e traz um grão, traz outro grão; é como a gente tá fazendo. Então quando chegar na frente dos grandes: "vish, não tem como expulsar esse povo daí não". Não tem como tirar a gente ou prender a gente - se for prender a gente, pode fazer uma cadeia nova, que o povo é grande, meu povo não é pequeno. (Arlânio Avaré, Crateús, 2022)

Embora esse movimento de retomada da lagoa Iguatu tenha retrocedido, depois de um semestre, ele aconteceu pautando diante das comunidades locais, da opinião pública e da sociedade nacional, o cuidado com as ribeiras e as lagoas do território, através dos movimentos de retomada indígena.

São estes elementos que configuram o que tentei indicar como uma cosmopolítica do Sertão indígena Quixelô, das Ribeiras e lagoas dos Quixelô, conforme foram apresentados aqui brevemente. Compreendo as limitações do termo para dar conta dos mundos visíveis e invisíveis

dos povos indígenas. Mas podemos entrever aqui alianças de parentesco com outras entidades e mundos que são sustentadas e sustentam as Naturezas Sagradas.

Esta segunda parte do corpo da pesquisa aponta alguns caminhos possíveis, que necessitam de investigações mais detalhadas. Foram esboçadas apenas possibilidades e limites deste trabalho realizado em diálogo com os movimentos e coletivos Quixelô e, especificamente, com as agências envolvidas nessa dinâmica de oposição entre a Seca, a escassez, a desertificação e as Águas, os invernos e as invernadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levar a sério os encantados

Como a dissertação tenta descrever, durante a pesquisa foi realizado um movimento, enquanto pesquisador e aprendiz das tradições orais, que se conecta a um conjunto de forças de indianidade ou indigenização, como aponta Casé Angatu e Ayrá Tupinambá nos textos acima que a investigação se detém. No caso dos movimentos indígenas no território brasileiro, (re)existem uma série de coletivos e pessoas que se movimentam de uma condição imposta pelo Estado colonial, uma condição empobrecida e racializada de pardo - das quais Ailton Krenak e Viveiros de Castro já trataram com maestria⁸⁹ - para a criação de outra condição, aquela que tem sentido na construção de parentescos, mundos e modos de existir indígenas.

Aconteceu muita coisa no caminho, o evento mais significativo no caminho, nesses quarenta anos, talvez, desde a fala do Marçal de Souza Tupã'i, tenha sido a mobilização que a sociedade plural no Brasil fez para a gente acabar com aquela ditadura que estava nos gastando, mutilando a todos, e inaugurar um novo período na história desse nosso país, que foi a constituinte de 1987, 88, que nos possibilita um debate como esse. Então é muito importante que a gente não esqueça o processo histórico e saia desse momento que nós estamos agora para uma discussão sobre a configuração dessa sociedade plural no Brasil, onde a constituição de termos pardo, mestiço, caboclo e todas essas outras categorias que foram se instituindo dentro do colonialismo, que elas não sejam só uma citação, mas que elas sejam percebidas com todo o seu peso histórico e com toda a sua profunda violência colonial que nos exige olhar também a questão do racismo. O racismo estrutural como é hoje percebido, aquelas marcas que desde o século XVII e XVIII foram carimbadas nas nossas peles como ferro de marcar animais, como esse ferro que marca o boi, o cavalo, elas marcaram os nossos corpos desde o século XVII e XVIII. (KRENAK, 2021)

No *Seminário Não sou pardo, sou indígena*, realizado pela TV Tamuya e o *GT Indígena do Tribunal Popular*, Ailton Krenak trata um pouco da racialização, um dispositivo forjado no colonialismo e na acumulação de capital que foi e continua sendo utilizado a serviço da gestão de

⁸⁹ Ver em KRENAK, AILTON. “O truque colonial que produz: o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza” In: *Seminário Não Sou Pardo, Sou Indígena: o pardismo em debate/* TV Tamuya, GT Indígena do Tribunal Popular, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo>, acesso em 28 de fevereiro de 2023 e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Involuntários da Pátria”. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n. 5, p. 187-193, 2017.

corpos e mundos, chamado racismo. O racismo estrutural como tecnologia social de governo dos corpos, territórios e sociedades, assim aponta Silvio de Almeida⁹⁰:

Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. (ALMEIDA, 2019)

Tão útil à fundação do capitalismo e à projeção dos seus tentáculos em todo globo terrestre, esta tecnologia marcou nossas peles e as colocou junto às outras nos museus naturais, no lugar dos menos humanos, dos mais que animais. Para Viveiros de Castro, esta tecnologia teve como principal estratégia o empobrecimento associado à separação da Terra:

Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017)

Nestes modos de existir que os movimentos do pesquisador e de seus colaboradores procuram constituir em seus movimentos de retomada, (re)existência e resgate, direciona-se outra atenção e relação com a Terra e, no caso dos povos associados à Jurema, aos encantados. Passei a considerar junto a estas coletividades, nos terreiros e movimentos indígenas, esta série de encantamentos e agências que colaboram no trabalho como pesquisador - seja atuando na dimensão das tradições orais familiares, seja atuando na dimensão da historiografia, da escrita da história e da memória.

Mas enquanto pesquisador, situado na tradição historiográfica moderna, não manejava metodologias que contemplavam a agência e colaboração dos encantados em investigações históricas e, tampouco, teorias da história que descrevessem encantados e outras entidades não-humanas enquanto existências com agências e ciências próprias. Ao invés disso, os fundamentos teóricos que compuseram a formação como historiador estavam em diálogo com um conjunto de

⁹⁰ ALMEIDA, Silvio. *Racismo Estrutural*. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.

paradigmas que compõem as ciências modernas, separando aquilo que é natureza e aquilo que é sociedade, desencantando a natureza.

Desde os primeiros diálogos com Stelio Marras, durante a arguição do projeto de mestrado para o ingresso no programa de pós-graduação em Culturas e Identidades Brasileiras do IEB e, posteriormente, em sua orientação durante o curso de mestrado, fui constantemente alertado para “levar a sério os encantados” em minha escrita. Segundo Marras, na escrita encontra-se um “lugar para experimentar e tensionar o campo das ciências humanas”, o nosso “laboratório”.

Esta percepção cara a Marras tem sido construída coletivamente em redes tecidas entre as ciências, os pesquisadores, os ativistas, as comunidades indígenas, os encantados, encontrando terra fértil nas antropologias que se dispõem a transitar entre o mundo moderno e os mundos que teimam em coexistir e (re)existir nas frestas da colonização. Entre elas, cito novamente uma das principais referências nesta virada da antropologia, das ciências e das políticas, Eduardo Viveiros de Castro⁹¹:

Pois o caso é que uma concepção da política que não leve radicalmente a sério a presença e a agência políticas dessas miríades de entidades que chamaríamos “sobrenaturais” não faz o menor sentido para milhares de povos do planeta, a começar pelos povos ameríndios. O clássico truque sociológico que consiste em reduzir fenômenos e instituições como o xamanismo, a feitiçaria, o sonho, o mito etc. a metáforas ou alegorias do Poder visto como realidade inconcussa, em suma, em tratar tais modos de habitar o mundo como “ideologia” — o poder é a nossa metáfora-mestre, o interpretante universal da leitura reducionista de tudo o que escapa ao regime do Sujeito e do Estado — é justamente esse truque ou trapaça colonialista que meu trabalho recusa e denuncia. Meu trabalho, assim, não é ahistórico ou apolítico; ele é alter-histórico e alter-político. Um outro mundo é possível, porque um outro mundo sempre foi possível, ou melhor, sempre foi atual — ele existe em ato nos mundos ameríndios. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017)

O que a pesquisa busca mediar e sustentar, desde o início, são os afetos que atravessam a existência e a experiência do pesquisador nesta investigação com outros parentes em movimentos de retomada, e podem ser compartilhados aqui.

⁹¹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Caderno de Leituras*, n.65, Belo Horizonte, 2017

Retomo o argumento com os textos de Baniwa e Taddei - os quais tratei na introdução - que posicionar-se como sujeito Universal, longe de qualquer neutralidade, tem se caracterizado pela violência ontológica e epistemológica que a modernidade ocidental e a colonização impuseram sobre outros modos de existir. Modos de existir entre os quais o capitalismo se consolidou tanto como modo de produção e quanto como modo de destruição das vidas e dos sentidos que coexistem na Terra.

Por isso, Baniwa observa nos indígenas pesquisadores uma forte conexão entre o fazer científico nas academias e um ativismo fortemente vinculado à docência. Em outros termos, trata-se de uma mediação desses conhecimentos em outros espaços de produção de saberes e ciências, nas comunidades e movimentos indígenas cujos referenciais são produzidos nos terreiros e territórios, as quais têm como fundamento mundos e ontologias que estão além do naturalismo. Como posso ignorar que a ancestralidade do corpo deste pesquisador pertence às terras por onde ele transita? Justamente um corpo que compõem comunidades de terreiro, de capoeira, de cantoria e poesia, de Jurema, onde reside a ciência que dá sentido à sua existência e mundos pelos quais ele está disposto a lutar para defender - mesmo quando está fazendo outras ciências na academia e nas cidades.

Então, o trabalho precisou compor algo que pudesse comunicar, junto aos pares na academia e aos parentes nos terreiros, as potências e os limites da passagem deste corpo, aprendiz na ciência dos encantados, pelas redes sociais e técnicas que sustentam e compõem as ciências modernas nas Universidades. Corpo indígena que reverencia o berimbau Gunga ao pé da roda da capoeira e reverencia a contribuição dos cientistas que o antecederam na tradição da historiografia indígena e da etnografia ameríndia. Trata-se de comunicar, também, que este percurso como pesquisador e esta pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Culturas e Identidades Brasileiras (IEB/USP) compõem outros movimentos que o abarcam, pessoais e coletivos, de indianidade – portanto está sujeito a outras esferas e fóruns de validação coletiva das ciências e saberes, além da academia, está sujeito a outros constrangimentos além daqueles que nossos pares produzem no ensino formal.

Entre o resgate e a retomada

Quando os trabalhos de campo para a realização de entrevistas iniciaram com a família de Marleide e dona Gertrudes, a pesquisa buscava observar nas narrativas dos interlocutores agências necessariamente associadas aos “*encantados*” - ou às “*almas*” como diz dona Gertrudes – entidades presentes em ritos e mitos comuns aos movimentos de retomada indígena no nordeste brasileiro e associados ao culto da Jurema Sagrada e dos ancestrais. Os diálogos realizados com Gertrudes e Marleide foram as primeiras experiências que convidaram esta investigação a pensar com outras entidades, mobilizadas pelas interlocutoras, cujas agências podem ser observadas nos movimentos e coletivos vinculados ao Sertão e à Ribeira dos Quixelô.

A pesquisa passou a acompanhar esta diversidade de agências nos movimentos e coletivos autodeclarados Quixelô com o objetivo de entender como elas colaboram para compor o significado que cada interlocutor atribui a estes movimentos, colocando estas investigações em diálogo com a bibliografia disponível sobre as “viagens de volta” do nordeste indígena⁹². Isto porque, à medida que a pesquisa avançava, identificou-se outras ideias associadas à *viagem de volta*, como o *chamado das gerações anteriores* ou o *despertar do encanto* - que dialogam com a ideia de retomada. Em outro caminho, encontrou-se também a palavra resgate, associada ao movimento de reconhecimento e fortalecimento das tradições orais, hábitos e costumes da cultura indígena Quixelô.

Como já destacado, houve uma oposição fundamental para a compreensão do pesquisador acerca do diálogo com nossas primeiras interlocutoras, dona Gertrudes e Marleide: aquela entre o esquecimento e o conhecimento. Este *esquecer* é tanto uma percepção, um sentimento, que está presente nas falas de dona Gertrudes, quando narra sobre a memória viva do território, da língua, dos hábitos e costumes, dos versinhos e das histórias de trancoso, quanto é descrito como ação organizada pelas forças da colonização, na visão de Marleide.

⁹² Termo proposto por Pacheco Oliveira, autor que já teve algumas obras apontadas, foi organizador de uma coletânea de textos sobre o tema: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: 2ª ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

Embora Gertrudes tenha associado o esquecimento ao tipo de trabalho exercido, em sua vida na cidade de São Paulo, aos constrangimentos diretos dos patrões para não contar e cantar histórias durante sua jornada, é Marleide quem associa estas dinâmicas a um projeto maior, de colonização dos corpos e dos imaginários das pessoas. Um projeto que passa pela imersão de descendentes indígenas nas “cotidianidades da vida proletária” e na monocultura dos modos de existir imposta pela modernidade, na qual a própria interlocutora se vê mergulhada.

A narradora usa uma metáfora de carros de som para abordar o desequilíbrio entre a modernidade e a diversidade, colocadas aqui em oposição. Esta oposição acontece, segundo Marleide, justamente porque a modernidade busca impor um modo de existir cujo ecoar abafa outros, construindo pensamentos em que “ser diverso é menor”:

Você pensar diferente você é mal-visto. É a mesma coisa: a cana-de açúcar, a soja e o milho, você vê aquelas visões monótonas. Cadê as outras diversidades? Cadê a floresta? Tanto com humanos, como não-humanos. Cadê a floresta? E a gente é atravessado também por essa monocultura. Não tem como culpar minha irmã que diz "você estudou tanto e quer ser indígena?". Porque ela está mergulhada nessa monocultura, nós estamos mergulhados na monocultura. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Este modo de existir na modernidade, em que pensar e ser diverso são mal-vistos, é comparado com a monocultura - sistema de cultivo único que foi, e continua sendo, base da colonização agrária no Brasil, como foi também no território Quixelô, através do avanço do gado. É a partir desta lente que ela consegue compreender a opinião que sua irmã emite sobre seu modo de existir, sem emitir um julgamento que a culpe. Segundo Marleide, isto ocorre porque ela está “mergulhada nessa monocultura, nós estamos mergulhados na monocultura”.

Como caminho e oposição a estas forças, Marleide apoia-se no conhecimento adquirido através das Universidades, da educação formal e do ensino superior com o objetivo de fortalecer a *retomada da consciência étnica*. Em sua narrativa, o acesso a este conhecimento acadêmico diferencia sua trajetória das demais pessoas de sua família que ainda não *despertaram* para a luta indígena e, por isto, realiza uma intensa produção de cartas, relatos e artigos com objetivo de difundir entre outras pessoas de seu povo o conhecimento acerca da história destes trezentos anos de colonização.

Tanto para Marleide - que se criou na cidade sem maiores referências de seu território, além da memória de sua mãe - quanto para os interlocutores formados na tradição de ativismo e organização comunitária na região do Quixelô, este conhecimento formal e acadêmico deve ser colocado em diálogo com os conhecimentos dos mais antigos: como aqueles que dona Gertrudes detém e transmite, como aqueles dos quais dona Bida foi guardiã e Luzanete ressalta. São estas as linhas gerais do movimento de resgate, onde estes ativistas e pesquisadores buscam reconhecer e transmitir as tradições orais do povo Quixelô.

As investigações identificaram nas tradições orais dos antigos um fundamento da indianidade Quixelô, compreendendo sua relevância entre os interlocutores na ação de conhecer e reconhecer este Sertão indígena Quixelô. Marleide Quixelô, por exemplo, afirma ser “desindigenizada” justamente por ter crescido nas cidades, sem os hábitos e costumes que sua mãe trouxe do Sertão do Quixelô - os quais também foram forçosamente esquecidos pela vida longe do Ceará, pela migração, pelo trabalho em São Paulo.

O movimento de resgate aparece como a realização destas pesquisas das histórias, hábitos e costumes dos mais antigos com objetivo de preservar e transmitir às futuras gerações, em espaços de conhecimento como os Museus indígenas, as escolas, universidades, garantindo que esta diversidade de modos de existir estivesse sendo levada em conta nas salas de aula e nos espaços de educação formal.

Para Marleide, são estas conexões e agências que poderiam fortalecer a “retomada da consciência”, que ela afirma ser o principal objetivo de suas movimentações:

O objetivo é a retomada étnica: nossa história, consciência. Porque o povo está muito apagado, eles mesmo se negam. Como é que você vai falar *a gente é Quixelô!*? Quem está mais retomando essa consciência étnica são meus primos da favela, aqui em São Paulo. (Marleide Quixelô, Marília, 2019)

Para a educadora e pesquisadora Quixelô, a consciência do pertencimento a um povo, a uma história e a um território comum podem garantir que os patrimônios deste povo sejam reconhecidos, preservados e transmitidos. Na sua opinião, são estes patrimônios que podem fortalecer a (re)existência Quixelô diante do Estado brasileiro, seu reconhecimento. E, de fato, o

conhecimento acadêmico tem cumprido papel fundamental no despertar das pessoas e comunidades de Quixelô para a causa indígena, como vimos nas narrativas.

Por exemplo, a relevância do trabalho de Arivânio diante das demais pessoas Quixelô pode ser atribuída ao *resgate* que este jovem artista plástico realiza do Toá, esta “raiz forte” dos Quixelô, cujo uso foi transmitido pelos antepassados e passou pelos seus avós, até que ele aprendesse a extração e manejo:

Tenho uma reserva de Toá lá em casa. Sei onde que encontra porque meu avô me ensinou. Era ele quem ia buscar para minha avó pintar as cerâmicas. Hoje em dia no Quixelô ninguém produz mais cerâmica utilitária. E hoje ninguém produz mais com Toá, tanto que ele não se lembra mais como é que usava para tingir. Ele lembra que usava, lembra onde tinha, mas não lembra como é que fazia o processo de tingir. Porque vai ao forno, sabe? Tem toda uma questão de tingir e ir ao forno. (Arivânio Alves, Quixelô, 2020)

Mas essa transmissão dos saberes e fazeres relacionados ao Toá pelos seus avós só ocorre em função de uma pesquisa realizada no seu Ensino Médio, sob a orientação de sua professora de História e prima, Edileuda Santiago, mediada pelas dinâmicas do ensino formal. Além de Edileuda, Edileusa foi outra irmã da família Santiago Nascimento fundamental para o movimento de resgate das tradições orais Quixelô, mas também para a retomada da consciência indígena como força política. Sem dissociar estes aspectos, Edileusa trata essa retomada como movimento intimamente ligado à permanência e ao resgate de tradições transmitidas pelos mais velhos. Cito:

Retomada é olhar, acolher o seu passado, as suas raízes. Reconhecer essas raízes e falar dela, agir para que ela seja reconhecida: aí você já entrou na organização política, no sentido amplo da coisa; do movimento, do Estado, dos direitos. A memória, ela sempre existiu, mas ela existe e sobrevive no interior e na intimidade das famílias. É importante que seja assim, porque se não, quando vem a repressão, quando vem a perseguição, ela morreria.

Ela só sobrevive porque ela é guardada no seio da família, dentro de casa, perto das avós, falando baixinho, contando baixinho, contando entre si. Comendo aquelas coisas que a gente gosta, lembrando, para se proteger. Quando o momento de opressão dá uma folga, por toda construção de resistência e luta - aí as pessoas podem abrir as portas das suas casas e abrir sua boca e se encontrarem no terreiro e falarem abertamente. Você retoma uma coisa pública, de fato coletivo.

Então a retomada sempre tem esse aspecto do coletivo, mas também é individual porque você tem que (...) nossa mente também é um território colonizado,

quando a gente acha que é mais europeu do que índio. Quando você fala e reproduz preconceitos, sua fala também é colonizada. Quando você tem raiva, nojo ou desprezo pelos pobres, pelos índios, pelos negros, o seu sentimento também é território colonizado. (Edileusa Santiago, Google Meets, 2022)

Ela trata a retomada como movimento que pode disputar diferentes territórios da colonização, como a nossa própria mente. Sua perspectiva de território passa pelo interior das casas, pelo seio das famílias e das avós - onde a tradição é mantida viva em tempos de opressão - até o espaço público dos terreiros, quando este movimento volta a se tornar público e coletivizar suas forças, podendo pautar o reconhecimento com movimentos diante do Estado, buscando direitos.

Segundo a psicóloga e pesquisadora, foi o que ocorreu em sua juventude, nos anos 80, com o movimento de emancipação política em Quixelô:

Você não pode querer retomar uma terra quando está todo cercado, cheio de gente armada. Você pode fazer, é uma escolha. Mas você arrisca a comunidade ser exterminada. Inclusive com as crianças, com os idosos. Perde todo o conhecimento com os idosos e todo o futuro com as crianças assassinadas. O que se faz? Como é que se retoma com o povo todo morto?

Tem muitas estratégias diferentes. Por isso estou te falando que essa retomada, que vai acontecer nesse sentido na década de 80, é uma retomada política - no sentido amplo, não partidário. Porque é uma negociação dos direitos indígenas com o Estado

Porque nós moramos e nos movemos dentro de um Estado Nacional, por lei, por constituição política, por regras. Às vezes o Estado luta contra o seu próprio povo, às vezes o Estado protege o seu povo. Depende muito de quem está liderando o poder nesse Estado. Afinal, os indígenas podem fazer a demarcação sozinho, sem o Estado e as leis? (Edileusa Santiago, Google Meets, 2022)

Ao mesmo tempo que aponta a negociação da gestão territorial de Quixelô junto ao Estado no processo de emancipação do município e de demarcação de Terras, a fala de Edileusa questiona a centralidade do papel do Estado e de suas instituições para a afirmação das existências Quixelô:

Porque tem uma coisa que sempre vai ter autonomia: o território da mente, do coração, do amor pelos avós, pela memória, pela comida, pelas rezas. Mas é suficiente? Não. Porque a gente é encarnado e precisa de Terra, de comer, de espaço, de visibilidade. Eu não concordo com aquela frase que diz: "Só existe o

que está visível". Não, senhor. Existe, agora não é reconhecido. Só porque não é reconhecido, não quer dizer que não existe.

O reconhecimento público é importante, mas o que sustenta não é a lei do Estado. Veja bem, na província do Ceará: "Acabou os índios! Acabou os índios!". Não acabou. Aí vem um decreto e diz: "A partir de hoje tem índio". Vai ter índio? (Edileusa Santiago, Google Meets, 2022)

Segundo ela, existe a possibilidade de autonomia nos territórios “da mente, do coração, do amor pelos avós, pela memória, pela comida, pelas rezas”, mesmo em momentos de extrema repressão, em que estas comunidades indígenas precisaram se esconder para sobreviver. Entretanto, a demanda por Terra, por espaço e visibilidade, movimenta estas comunidades na direção da luta por reconhecimento diante das instituições do Estado, como a academia e Funai, motivo pelo qual nossa interlocução em uma dissertação de mestrado é celebrado por Edileusa e pelos demais interlocutores, na medida em que age na direção deste reconhecimento.

Em uma direção diferente desta narrativa, aquela que dá maior ênfase ao papel da academia e das demais instituições do Estado, encontra-se a de Adail Macedo. Para o educador, gestor escolar e ex-secretário de cultura, o protagonismo neste tipo de pesquisa e produção de conhecimento deve ser das universidades, junto às escolas públicas, às comunidades locais e aos espaços de memória e presença dos antepassados.

A Universidade estaria ali, por meio do Museu, como um centro de pesquisa, de extensão, de formação e de aprofundamento dos estudos acerca da cultura indígena em Quixelô. Infelizmente não teve interesse e a gente lamenta muito por isso, porque o tempo vai passando, as pessoas também vão e acaba que vai se perdendo com o tempo.

Então, a Universidade, se ela estivesse lá, junto com um Museu, ela seria o centro de pesquisa. Pesquisa nas comunidades, para fazer escavações, vários cursos da Universidade poderiam contribuir. Certamente iriam encontrar elementos e objetos; alguma coisa que pudesse provar a existência da Nação indígena Kixelô, dos antepassados. Seria também uma forma também de ter uma valorização, de ter uma visibilidade, porque com a Universidade estariam lá os estudiosos. Seria um momento de aprofundamento dos estudos, valorizar e ter essa permanência, essa sustentabilidade da memória, da história e do patrimônio. (Adail Macedo Alves, Iguatu, 2020)

Segundo sua narrativa, o conhecimento científico é uma força fundamental para sustentar a existência da Nação Indígena Kixelô e construir uma identidade fundamentada na manutenção da cultura indígena Kixelô, sem estereótipos e folclores:

Eu penso que a questão da identidade ela passa muito pelo conhecimento; e o conhecimento, evidentemente, que passa pelos espaços institucionais também, como as escolas né? A gente pode até dizer que nem existe esse trabalho. Ou seja, não existe trabalho de conhecimento, de pesquisa. Quando não há pesquisa, não há aprofundamento no conhecimento, fica muito na superficialidade, no “ouvi dizer”. Esse ouvi dizer é muito distorcido da realidade. E aí, muitas vezes, só produz mais preconceitos, produz mais estereótipos, e acaba não contribuindo para o fortalecimento da cultura indígena Kixelô.

A gente vê que estão sendo desenvolvidos alguns trabalhos e isso pode trazer frutos. Mas infelizmente no Quixelô, a Secretaria de Educação, o que ela trabalha na parte indígena é na visão meramente folclórica, nessa visão sem compromisso. Porque, quando é folclórico, é sem compromisso. Como trabalhar o Saci Pererê, qualquer outra lenda. Isso não desperta a memória de ninguém, isso não traz conhecimento, isso traz alienação. Infelizmente, lá no Quixelô é apenas isso. Eu sinto muito passar essa informação pra você. Da gestão pública do Quixelô, vai demorar muito para entrar alguém que realmente se identifique e queira fazer um trabalho sério de reconhecimento, de buscar realmente fazer com que a cultura indígena tenha a sua centralidade, o seu papel, a sua identidade, por meio da memória, por meio desse resgate. É um sonho, acho que é uma utopia. (Adail Macedo Alves, Iguatu, 2020)

Foi justamente após as entrevistas com Adail Macedo Alves, Arivânio Alves e Eduardo Kiri-Guaçu, em janeiro de 2020, que a pesquisa junto aos interlocutores, nos movimentos e coletivos de pessoas autodeclaradas Quixelô, precisou desacelerar sua aproximação com a questão das existências e (re)existências indígenas nos coletivos e movimentos Quixelô. A centralidade dada por Adail Macedo à academia e às instituições Estado no movimento de resgate e no reconhecimento da existência de uma *Nação indígena Kixelô* contrastou fortemente com o preterimento dessas agências por Eduardo Kiri-Guaçu, que fundamentava suas narrativas na experiência em movimentos indígenas e terreiros. Isto aumentou a necessidade de descrever os modos de existir nestes movimentos e coletivos, ou seja, atentar às conexões e agências mobilizadas pelos narradores dessas histórias, para afirmar e sustentar suas indianidades diante da narrativa colonial da inexistência e do extermínio Quixelô.

A imagem da Sant'Anna caminhando pelas ruas de Iguatu, no ritual de celebração dos 300 anos de sua chegada no aldeamento da Ribeira dos Quixelô, sendo recebida pela comunidade do Sítio Retiro na Matriz da cidade e reelaborada no terreiro de Umbanda e Jurema; o Toá e sua técnica de pigmentação ancestral, mobilizada por Arivânio Alves e Ruy Relbquy em importantes circuitos nacionais e internacionais das artes plásticas, onde existências Quixelô passadas e presentes são narradas; o ativismo que questiona o lugar do pardo na sociedade nacional, atento e associado aos movimentos pela construção do bem viver junto a outras coletividades marginalizadas, dos movimentos de periferia aos movimentos dos sem-terra – como descrevem as narrativas de Marleide Quixelô e Elenice Moraes; as alianças com Universidades e as exigências diante do Estado para gestão de políticas públicas permanentes, como um caminho para a valorização da cultura e construção da identidade do povo como apontam Adail Macedo, Esmeralda Kariri-Quixelô e Leilane Amanara; as valiosas listas e redes de contatos com artistas, rezadeiras, parteiras, contadores de história, famílias de ascendência Quixelô, organizadas e salvaguardadas por Luzanete Freitas; a educação formal como ferramenta de valorização das tradições orais e da capoeira, na história de Gizele; as atividades de pesquisa interdisciplinar com as tradições orais, realizadas por Edileuda e Edilene, e mencionadas por Edileusa, que havia iniciado essa pesquisa anos antes através do ativismo nas Comunidades Eclesiais de Base.

Como advertiu Stelio Marras nossa interlocução, esta diversidade de agências e fenômenos de aliança para sustentar a indianidade Quixelô, “tornam o exame, intelectual, como também a militância, avessas a qualquer simplismo que indique, de uma vez por todas, aliados e adversários”. O que pode ser verificado “pela apropriação de signos tão ligados ao colonialismo”: tanto na mobilização de forças associadas a Igreja no sentido da autodeterminação do povo, bem como da academia e da educação formal na promoção e valorização das tradições orais e das ciências da Jurema.

Por outro lado, esta coexistência de forças produz também embates e divergências pela própria compreensão que cada um constrói do significado do resgate, da retomada, deste movimento de indigenização e indianidades, nestes coletivos formados de maneira tão heterogênea entre essas pessoas ativistas e movimentos autodeclarados Quixelô. Adail Macedo Alves foi categórico ao compartilhar sua opinião sobre o movimento em Iguatu, segundo ele, personalizado na figura de uma liderança, que ele afirma pretensiosa:

Eu acho que ele tem muita coragem. Mas fica, meio assim, no plano do folclórico também, no plano artístico. É muito bom chegar, ter um evento, me apresentar, tudo bem. Mas acaba que é só a figura dele, cadê os outros? Tá entendendo? Cadê as outras pessoas, cadê a família, ou sei lá, mais representantes? Fica um só. Aquilo dá visibilidade a ele, porque é algo novo, algo diferente. Porque "poxa, um índio aqui" e tal, "poxa, um índio aqui na universidade fazendo apresentação, dançando, fazendo um negócio", é muito interessante.

Inclusive teve na Universidade, no curso de direito, o Congresso Nacional de Direito, agora no final do ano, e foi uma das temáticas: a questão indígena. Quixelô, estava ele presente. Teve uma mesa de debate, sem muito aprofundamento. Veio uma pessoa de Fortaleza, da Universidade, também falou um pouco. Mas assim, eu acho muita coragem dele, mas muito pretensão, dizer que é liderança dos Quixelô. Poderia dizer: "Bom, eu sou o representante, eu estou aqui como representante de algo que é, meio ainda, iniciante". Não sei, pode ser que isso venha a ser mais estudado, seja mais viabilizado. Realmente, a história vai dizer daqui pra frente; mas ainda vejo com muita reserva. (Adail Alves Macedo, 2020)

O gestor escolar estranhou a atuação dos Kariri-Quixelô nos espaços universitários e os elementos de cultura indígena acionados em sua atuação. Para Adail, a dança do toré e a paramentação de Eduardo estão no "plano artístico", "folclórico". Quando se refere ao folclore, o interlocutor trata de uma das principais maneiras de abordagem da cultura indígena Kixelô, a qual deseja combater com o auxílio das pesquisas acadêmicas e estudos.

Eduardo, por sua vez, considera a relevância das pesquisas e do *resgate histórico* realizado pelas coletividades em Quixelô, mas se recusa a reconhecer estas empreitadas como um *movimento indígena*. Cito a experiência descrita por Eduardo acerca de sua experiência quando se movimentava junto à cacique Lúcia do povo Tapuia Paiacu da Chapada do Apodi, que elucida suas percepções sobre movimento indígena:

E como é que você quer lutar pelo movimento indígena? Não é assim, como a gente tá lutando agora, buscando a história. Isso aqui a gente não tá lutando não. A gente não luta sentado numa cadeira estudando em um livro não. A gente luta indo pro campo de batalha. A gente luta gritando, falando, correndo atrás e batendo de frente com quem quer desmotivar a gente. Agora se vocês acham que estão lutando dessa forma, não foi assim que eu aprendi com os troncos velhos não. Eu não aprendi que luta se faz dessa forma. A luta se faz com dois pés no chão, com o maracá do lado, com o tambor do outro, com cocar na cabeça e com o cachimbo na boca. E na luta, se for pra tocar fogo em pneu a gente toca. Como a gente fez em Apodi com a cacique Lúcia.

A gente tava com dificuldade de água na comunidade e a gente precisava de um poço dentro da comunidade. A gente já tinha falado com o prefeito e já tinha falado com vereador, com pessoas e tudo e só promessa, e só promessa. Um dia eu cheguei com a Lúcia, através de orientação dos encantos: “Lúcia, tá na hora da gente tomar alguma atitude, algum posicionamento concreto”. Eu fui explicar pra ela o que é que a gente ia fazer e ela disse: “Não, pois você tem carta branca pra organizar isso”. Quando a cacique chegou, algumas pessoas quiseram se opor. Eu digo: “Vai dar certo, o encanto tá do nosso lado, então vai dar certo”. E a gente começou o processo de *torar* cerca de arame. Aí a gente deu seguimento ao plano e a gente entrou nessa empresa do governo. A gente fez uma retomada, mesmo que foi pouca coisa. (Eduardo Kiri Guaçu, Iguatu, 2020)

Para ele, o movimento indígena lança mão de uma série de táticas e estratégias sob a orientação dos encantos; entre elas, é central a dança e ritual do toré como luta espiritual, o fechamento de vias, as *retomadas* - aqui associadas, exclusivamente, ao movimento de ocupar ou habitar Terras tradicionais de um povo. A fala de Eduardo reforça que, mesmo diante de ações diretas, retomadas e fechamentos de via, o fundamento está na orientação dos encantos, esta ciência, este conhecimento que recebe através dos encantados. Percebendo as diferenças e os tensionamentos com o coletivo de pessoas Quixelô no município vizinho, Eduardo optou pela ruptura das comunidades sob sua liderança, em Iguatu.

As diferenças podem ser observadas em vários níveis até aqui, porque os espaços de conhecimento e as epistemologias agenciadas pelos movimentos e coletivos Quixelô para afirmação de suas indianidades podem se diferenciar sensivelmente. Se, em Quixelô, um dos principais territórios de conhecimento e reconhecimento das tradições é o Casarão da Memória Viva Quixelô, mantido pelo Instituto Cultural e Econômico de Quixelô (ICEQUI), no Sítio Retiro, o processo de organização da comunidade Kariri-Quixelô acontecerá em torno do Terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas. Enquanto os Museus e as instituições de ensino formal aparecem como territórios a serem retomados para que o resgate e reconhecimento das tradições em Quixelô fortaleçam a retomada das consciências, Arlânio Avaré destaca o papel do Terreiro de Jurema e do encanto na aldeia Juremal para “trazer as tradições à tona” - como foi descrito no capítulo anterior.

Neste sentido, o desafio permanece sendo o de considerar simetricamente os encantados, as Almas, os Santos - e outras existências presentes nos rituais, narrativas e ciências nativas - e as

existências não-humanas, modernas, para levar a sério as agências que atuam na sustentação destas indianidades. Esta investigação, por ora, só pôde levar a cabo essa empreitada em diálogo com as metodologias e os problemas das tradições orais e das historiografias. Muitos dos interlocutores também realizam esse trânsito entre o ensino formal, a educação superior, a academia e as igrejas, os terreiros, os movimentos indígenas e sociais - o que tornou ainda mais emaranhada a descrição dos movimentos de retomada, resgate e (re)existir em suas narrativas.

Por fim, é possível deter a investigação na comparação de dois casos para que este trabalho de dissertação considere e indique pelo menos um caminho para pensar como as agências destes espaços de conhecimento com epistemologias distintas podem ser acionadas de maneiras diferentes por nossos interlocutores para tratar de questões afins.

No caso da reforma da Igreja do Bom Jesus Piedoso dos Quixelô - que outrora foi centro de um dos aldeamentos Quixelô na região, com doação de sesmarias -, Adail descreve uma série de entidades acionadas para a proteção do patrimônio histórico. O Conselho de Cultura local foi mobilizado para que a discussão circulasse a sociedade civil, um projeto de lei foi elaborado e enviado para a Câmara dos Vereadores e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) foi convocado, a fim de evitar que as obras acontecessem, descaracterizando o patrimônio local. Sem o sucesso da mobilização popular, um prédio construído pelos antepassados diretos das famílias da região central do Quixelô - segundo a tradição oral transmitida pelo próprio Adail - teve sua estrutura modificada pelo padre em exercício.

Adail descreve o descaso com os registros da presença e existência da Nação Indígena Quixelô, perpetuados pelo poder público local, como um projeto. Ele aponta uma série de motivos que justificam esta postura das elites econômicas do Iguatu, que ainda influenciam na gestão do município, mesmo após a emancipação do Quixelô.

O interlocutor associa a indisposição em preservar patrimônios históricos, como a Igreja do Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, com a própria questão fundiária do município, toda ela atravessada pela história do aldeamento local, da lei de terras e do esbulho de territórios originários. Segundo Adail, a Igreja foi uma das grandes beneficiadas pela aquisição das terras devolutas na lei de terras, em Quixelô. Entretanto, as sesmarias que, originalmente, foram cedidas

aos indígenas para a manutenção dos aldeamentos realizados na região não tinham mais razão de existir após o decreto da província cearense que extinguiu os índios com uma assinatura, em 1863. Estas sesmarias foram, portanto, incorporadas como patrimônio da Igreja e hoje estão sendo legalizadas como propriedade de foreiros, na região central.

Em outro evento que passa pela doação de sesmarias para o aldeamento de indígenas Quixelô em torno de Igrejas, este já descrito no capítulo anterior, a comunidade rural do Sítio Retiro que levantou-se como povo Kariri-Quixelô na Praça Matriz de Iguatu (26 de julho de 2019) recebeu em suas mãos a imagem da Senhora Sant'Anna, nos trezentos anos de sua chegada à Ribeira dos Quixelô. Junto à imagem da Santa, a comunidade recebeu, na cerimônia pública, uma réplica de um pergaminho, envolto em couro de boi, cujo conteúdo reconhece a doação de terras feita pela coroa portuguesa em forma de sesmarias, para o outro aldeamento Quixelô na região, o de Nossa Senhora Sant'Anna dos Quixelô.

A Sant'Anna, no terreiro de Santa Bárbara e do Caboclo Sete Flechas, cultuada na energia de Nanã Buruquê e descrita por Eduardo como Mãe das Águas, dona das nascentes, lagoas e das águas paradas, da lama - das Almas dos antigos que se foram para o "outro lado", como disse dona Gertrudes. Em Iguatu, município das inúmeras lagoas em torno das quais foi erguida a cidade progressista, os Kariri-Quixelô demonstraram publicamente sua (re)existência com Sant'Anna e Nanã Buruquê junto ao seu povo, mobilizando a Santa e a Yabá junto à documentação histórica, como agências que fortalecem sua presença neste território e seu direito à existência e reconhecimento público.

Atualizando o passado colonial em celebração ritual diante da Praça da Matriz, abarrotada com milhares de devotos, a comunidade do Sítio Retiro mobilizou o encanto, este conhecimento mediado pelo mundo dos encantados brevemente descrito por Eduardo, para que a existência da Senhora Sant'Ana e sua chegada à Ribeira do Quixelô - que na narrativa da historiografia oficial colaboram para a assimilação dos índios da Ribeira, sua catequização e o progresso de Iguatu - passe a colaborar para a existência e identidade do povo Kariri-Quixelô e seus movimentos.

Em ambos os casos, são mobilizados conhecimentos que tratam e afetam, direta ou indiretamente, os patrimônios e as terras originárias do povo Quixelô. Enquanto o coletivo de

peessoas autodeclaradas Quixelô mobiliza um conhecimento acadêmico, produzido e transmitido nas universidades, nas escolas e nas instituições de conhecimento que zelam pelo patrimônio cultural para proteger a Igreja de Bom Jesus Piedoso dos Quixelô, centro do aldeamento e memória material da sesmaria Quixelô, os Kariri-Quixelô do Sítio Retiro mobilizavam o conhecimento do encanto, esta ciência associada ao mundo dos encantados, aprendida e transmitida coletivamente, por gerações, através dos Terreiros e Matas Sagradas, para que Sant'Anna não apenas trabalhe pelo reconhecimento da (re)existência do povo Quixelô, mas colabore para que a história da demarcação do território seja reconhecida.

Reunindo forças

No início de 2023 - momento no qual a investigação volta aos dados produzidos para realizar a análise - pensar os modos de existir e (re)existir a partir da divergência de forças entre os coletivos de pessoas autodeclaradas Quixelô e os Kariri-Quixelô do Sítio Retiro já não faz sentido, à medida que o cacicado de Eduardo não detém reconhecimento entre as comunidades de pessoas autodeclaradas indígenas em Iguatu, Quixelô e Acopiara. Tanto as comunidades autodeclaradas Kariri e Quixelô no Iguatu quanto as coletividades mobilizadas pela causa indígena em Quixelô reconhecem a liderança de Arlânio Avaré - primo de Eduardo, que habita o distrito de José de Alencar, onde também articula famílias. Hoje existe, portanto, um movimento unificado que, já no fim deste trabalho, passou a autodeclarar-se Kixelô-Kariri (com esta grafia) e reúne as pessoas, coletivos e comunidades em um único movimento indígena da região.

Neste movimento, além das comunidades, coletivos e pessoas autodeclaradas em Iguatu, Quixelô e Acopiara, no Sertão do Quixelô, centro-sul cearense, reúnem-se também aquelas pessoas que estão em diáspora - como estão os núcleos familiares de Marleide e Gizele, no Oeste Paulista, e como está Thayrine Barbosa, estudante de antropologia na UFPB. Ou seja, existe neste momento uma convergência de forças em prol de um movimento comum dos Kixelô-Kariri, construindo alianças entre pessoas, movimentos e territórios que estiveram, aparentemente, construindo movimentos divergentes, seja por conta da impossibilidade do diálogo ou de sua ruptura,

impedindo a comunicação acerca dos diferentes modos de existir e (re)existir como Quixelô que agenciavam a afirmação da indianidade de cada pessoa.

Entretanto, as diferenças nos modos de existir que se fizeram presentes foram descritas em nossa investigação para honrar, da maneira mais fidedigna e com a maior objetividade possível, as agências mobilizadas por esses coletivos e pessoas indígenas a fim de consolidar estes movimentos indígena de (re)existência como povo, de autodeterminação. A convergência estratégica de forças pode significar um esforço de diálogo e reunião das agências até então divergentes, a criação de lugares e territórios comuns para (re)existir, mas não significa a supressão e o fim das diferenças, dos diferentes modos de existir no Sertão indígena Quixelô.

Desde o princípio, as elaborações acadêmicas presentes entre as pessoas autodeclaradas Quixelô, Marleide Quixelô, Adail Macedo Kixelô e Edileusa Santiago Nascimento já colocaram a pesquisa diante de um problema ontológico: este problema das *existências Quixelô*. Suas narrativas dialogam com um “discurso colonialista”, acerca do extermínio dos Quixelô no passado, para colocar em dúvida a inexistência Quixelô na atualidade. Um caminho de autodeterminação Quixelô que pode ser abreviado na sentença: “Há um sertão indígena Quixelô a ser conhecido e reconhecido”.

São processos que Marleide e Adail denominam como (re)existência Quixelô - acionando ideias que estão em jogo quando abordamos a autodeterminação de povos colonizados e a literatura acerca deles. A palavra (re)existência já trabalha com a contradição entre a ruptura e a continuidade presentes na história colonial dos povos do semiárido nordestino. Contradição que está mais no reconhecimento diante do Estado brasileiro, que na existência destas comunidades, propriamente, como apontou Edileusa.

Ao aproximar-se dos modos de existir e (re)existir nos movimentos e coletivos Quixelô, a investigação acompanhou e descreveu possíveis sentidos dos movimentos de *retomada* entre os Quixelô e seus diálogos com movimentos de *resgate de tradições* e *(re)existência étnica*. Como Cacique Babau aponta, a palavra retomada foi empregada em ações que ocupavam ou habitavam territórios esbulhados pelo latifúndio, em movimentos associados à Terra e aos encantados, a fim de cultivar outros modos de existir nestes territórios cujo direito à posse originária é reivindicado.

Por isto, as retomadas de território surgem como movimentos que confrontam e fissuram um pilar do capitalismo no Brasil: o monopólio da terra. O que provocou, no caso dos Tupinambá, um confronto direto com latifundiários e o Estado, mas também entre a retomada Tupinambá e uma antropóloga que trabalhava na demarcação e homologação das terras, e recusou a continuar seu trabalho quando houve a retomada.

Esta pesquisa tentou dialogar com os movimentos e coletivos Quixelô sem cometer o mesmo vício e violência apontados por Babau, acerca do trabalho da antropóloga com os Tupinambá - que poderiam incorrer neste caso em uma *violência ontológica*, nos termos apontados por Baniwa e Taddei. Penso que, a partir do trabalho de escuta realizado nesta pesquisa, outros sentidos diversos acerca dos *movimentos de retomada* puderam ser verificados nas diferentes falas e percepções apresentadas pelos interlocutores, nos diferentes modos de existir e (re)existir afirmando sua indianidade no mundo moderno.

Como a pesquisa descreveu, desde as primeiras entrevistas, em 2019, a comunidade Kariri-Quixelô já pleiteava o reconhecimento de sua *existência* junto à sociedade nacional e aos órgãos indigenistas. Depois da experiência de *retomada* territorial na aldeia Juremal, que retrocedeu, e de uma série de violências que essas comunidades vivenciaram neste processo, Avaré foi escolhido para continuar levando a frente a empreitada pelo reconhecimento do povo e a demarcação do território ancestral. Sua liderança atua junto à uma Confederação de Povos do Clã Tapuya, onde estão outros povos que lutam pelo seu reconhecimento diante do Estado, como os Kixará-Tapuya e os Kariu-Kariri, cuja aliança é fruto das deliberações da I Assembleia dos Povos da Nação Kariri.

Entre as pessoas e coletividades organizadas no movimento indígena Kixelô-Kariri, permanecem existindo, portanto, agências e forças que pleiteiam a retomada do território e o reconhecimento do povo diante do Estado nacional brasileiro, o que implica a sua constituição enquanto *objeto político-administrativo*. É possível observar este movimento na apresentação de demandas para a demarcação de terras junto a órgãos indigenistas, como a FUNAI, mas também ao pleitear políticas públicas de assistência social diferenciadas junto aos Centros de Referência em Assistência Social ou na saúde pública junto ao SUS.

Entretanto, neste mesmo movimento coexistem agências e forças que pleiteiam a retomada em territórios diversos. Nas palavras dos diversos interlocutores seria possível retomar o *corpo*, a *mente*, a *consciência étnica*, os *terreiros das comunidades*, a *autonomia política*, resgatar a *cultura indígena Kixelô*, as *tradições*, a *identidade*, a *história*, (re)existir na *academia*, nas *favelas*, na *modernidade*, na *internet*.

A diversidade nos modos de (re)existir e nos territórios a retomar tensiona os fluxos desenhados por Pacheco Oliveira algumas décadas atrás. Entre o final dos anos noventa e o início do milênio, o autor agrupou algumas etnias do semiárido nordestino como “índios do nordeste”, coletivos “historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII”, como aconteceu com a Ribeira dos Quixelô através dos aldeamentos de Bom Jesus Piedoso e Sant’Anna. O desenho de Oliveira dava conta de populações que haviam passado, para tanto, por dois processos de territorialização bem delimitados. A territorialização em Pacheco é, justamente, a constituição do povo indígena como um objeto político administrativo diante do Estado nacional, que busca sedentarizar e delimitar geograficamente a existência de uma população acostumada aos fluxos migratórios⁹³.

A primeira territorialização foi constituída por três “misturas”, no caso dos “índios do nordeste”: os aldeamentos missionários dos séculos XVII e XVIII; a substituição dos aldeamentos por vilas com administração secular - e majoritariamente branca - no século XVIII; e, por fim, a Lei de Terras no século XIX, que espoliava terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e incentivava a miscigenação forçada entre os colonos e as mulheres indígenas que transitavam pelas “terras devolutas” - momento no qual minha ancestral Ana, mãe de Pai Toinho, foi sequestrada.

O segundo momento de territorialização teria como função parar a mistura com a sociedade nacional, estabelecendo novas diretrizes no controle e gestão das populações e dos territórios aos quais estavam associadas ou dissociadas - no caso daqueles povos transformados em camponeses pobres ou sem-terra pela concentração fundiária, associada às secas e a escassez de recursos. Este

⁹³ OLIVEIRA, J.P. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: 2ª ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

período se inicia após a instituição do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e está marcado por importantes mobilizações dos índios do semiárido.

Esta segunda territorialização foi mantida e aprofundada nas lutas dos anos 70 e 80, que resultaram na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e na constituição de 88. As alterações na legislação e no executivo brasileiro expressam as forças das assembleias indígenas e autodemarcações protagonizadas por populações indígenas ou caboclas - que segundo a literatura antropológica citada durante a dissertação “emergiram” como indígenas - no final do século.

Mas o Sertão dos Quixelô e seus aldeamentos não vivenciaram uma segunda territorialização - com o mesmo sentido de parar a mistura e estabelecer a diferença entre os indígenas e a sociedade envolvente - e, tampouco, uma autodemarcação das terras - como ocorreu com as retomadas Xukuru nos anos 90 e com as retomadas Tupinambá nos anos 2000. O fortalecimento deste horizonte de luta vinculado aos encantados e à Terra acontece a despeito de uma tendência do Estado brasileiro em diminuir as demarcações e homologações - nos últimos anos do desenvolvimentismo-agrário do governo petista - ou mesmo retroceder e anulá-las, promovendo pela primeira vez, em décadas, a integração nacional como política - como ocorreu no governo de extrema-direita bolsonarista.

Entretanto, o sentimento de pertencimento a uma comunidade diferenciada e sua indianidade Quixelô se relacionam diretamente ao movimento de emancipação política do município de Quixelô, que havia sido distrito de Iguatu até os anos 80. Uma evidência que justifica os esforços para levar a sério “um intenso contexto de indianização e fortalecimento da indianidade de algumas populações originárias”⁹⁴ e seus efeitos políticos nas dinâmicas do Estado nacional. Estes modos de (re)existir como Quixelô, os territórios e as temporalidades agenciadas com pessoas indígenas e coletivos para compor sua autoafirmação e seus movimentos, expressam casos importantes da construção e percepção de diferenças entre os Quixelô, mas também entre os Quixelô e os demais movimentos de retomada indígena no Nordeste brasileiro.

⁹⁴ TUPINAMBÁ, Ayra e ANGATU, Casé. “Tupinambá de Olivença (Ilhéus/Ba): Protagonismo e (Re)Existência”. In: SANTANA, Clíssio (Org.). *Dossiê Indígena da Biblioteca Virtual Consuelo Pondé*. Salvador: Biblioteca Virtual Consuelo Pondé. Disponível em: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=271>. Acesso em: 12/12/2018

Investigando conexões afro-indígenas presentes no Jarê, culto endêmico à Chapada Diamantina, Gabriel Banaggia⁹⁵ compartilha a percepção do curador Manuelzinho Bumba, recorrente entre outros curadores e praticantes do Jarê. Nesta percepção, a origem dos sofrimentos e males destas terras está nas guerras de extermínio contra os povos originários e na colonização de seu território. Mesmo reconhecidas como comunidades quilombolas, diante do Estado, e remetendo suas mitologias de origem à diáspora nagô, estas comunidades de Jarê narram também o momento em que abriram seus terreiros para as presenças e encantamentos da população originária da Chapada Diamantina.

Assim, a principal luta espiritual travada pelos Caboclos que passaram a descer em seus terreiros, seja no plano encantado, ou neste mundo, é “pela retomada dos territórios que a população indígena perdeu” e pela realização de “um modo de vida indígena” nestas terras. Antes de tudo, trata-se de fundar um *território existencial*, onde estes encantados pudessem atuar: o corpo dos médiuns através dos quais possam descer à terra, e um terreiro onde pudessem ser cultuados. O Jarê cultua hoje os encantados e o mundo dos encantos, em um culto comum ao da Jurema Sagrada. Para o curador Manuelzinho, liderança quilombola do Remanso, este culto é feito com o objetivo de vencer uma demanda, uma grande guerra espiritual, cuja resolução está na realização deste modo de vida indígena em seu território originário.

Será uma coincidência ou uma confluência o fato de esta comunidade quilombola ser uma das comunidades diamantinas cuja origem remonta à união de um homem do mato, índio, e uma mulher escravizada, negra?

Sendo uma confluência, espera-se que ela inspire os leitores deste trabalho a observar as narrativas construídas na interlocução com os colaboradores Kixelô-Kariri sob duas perspectivas. A primeira, considerando que estes modos de (re)existir como indígena podem acontecer de maneiras diversas, todas dignas de existir: seja sob a “orientação dos encantados”, seja a partir do “chamado das gerações anteriores”, seja mantendo viva a memória do “costume dos antigos índios” ou resgatando “as tradições” e “a cultura indígena”. A segunda, percebendo os múltiplos terreiros e territórios através dos quais estes ativistas mobilizam forças, atuam e promovem

⁹⁵ BANAGGIA, G. Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina. Revista de Antropologia da UFSCar. 9 (2), jul./ dez. 2017: 123-133. 2017.

retomadas, mas considerando que agem, em primeiro lugar, através dos corpos e mentes dessas pessoas: o primeiro *território existencial*, mediador da atuação das forças do Sertão indígena Quixelô que há de se reconhecer.

O propósito da pesquisa foi levar a sério uma diversidade de forças agindo através de seus mediadores a serviço da retomada de modos de existir indígenas, de (re)existências Quixelô, em que mobilizar as forças e conhecimentos do encanto da Natureza seja possível, para que possamos continuar investigando e produzindo o conhecimento e o reconhecimento do Sertão indígena Quixelô como este múltiplo território existencial, onde os “Quixelô ancestrais” podem descer para trabalhar por outros mundos, onde o encantamento⁹⁶ pode (re)existir. Do corpo aos aldeamentos, transitando, nas fronteiras do mundo colonial, pelos caminhos e mundos que essa retomada pode conduzir nossos interlocutores e parentes em seu processo de (re)existência étnica.

⁹⁶ Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino dissertam sobre o *encantamento* como uma política de vida - ou contra a aniquilação da vida promovida pela expansão da colonização e da política de morte sobre corpos e territórios. Estes pesquisadores das miudezas e cotidianidades presentes nas culturas afro-diaspóricas e originárias de nosso território, encontram essa cosmopolítica do encantamento e da manutenção da vida de nossos mortos através dos cultos de matriz indígena e africana. Contamos e agimos - como dona Gertrudes ao invocar as Almas constantemente - com aqueles que estão do “outro lado” da vida. Ver em: SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. 1º ed- Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2005. *O Torécoco (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande - PE)*. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: Programa de Pós-Graduação em Sociologia/PPGS UFCG.

ALBUQUERQUE JR., D. M. De. *A invenção do nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez/ Recife: FJN, Massangana, 1999.

ALMEIDA, A.W.B., MARIN, R.E.A., FIALHO V. *Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Xukuru do Ororubá - PE*. Manaus: UEA Edições; 2012.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Maracá - Emergência indígena: plano de enfrentamento da covid-19 no Brasil. Brasil, 2020. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>. Acesso em 10 de novembro de 2020.

AYRA TUPINAMBÁ, Vanessa Rodrigues dos Santos; ANGATU, Casé (Carlos José F. Santos). Tupinambá de Olivença (Ilhéus/BA): Protagonismo e (Re)Existência. In: PONDE, Biblioteca Virtual Consuelo. Dossiê Indígena. Disponível em: . Acesso em: 20 de janeiro de 2023.

BABAU, C. “Retomada”. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 13, página 98 - 105, 2019

BANAGGIA, G. Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina. *Revista de Antropologia da UFSCar*. 9 (2), jul./ dez. 2017: 123-133. 2017.

BANIWA, G. “Índigenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias”. In: RIAL, C; SCHWADE, E. (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

_____. “A Lei de Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade”. In: *Cadernos do Pensamento Crítico Latino -Americano*. Revista Fórum, [18-21] jan. 2013.

BARBOSA, Bartira Ferraz e FERAZ, Socorro. *Sertão: fronteira do medo*. Recife: UFPE, 2015.

BULE-BULE. *Orixás em cordel*. Camaçari, BA: Pinaúna Editora, 2018.

CAMPOS JÚNIOR, Lindoaldo Vieira. *Maracá, gibão e viola: poetas indígenas Xukuru criando o Sertão da Poesia (Teixeira/PB e São José do Egito/PE)*. Dissertação (Mestrado em História dos Sertões) - Centro de Ensino Superior do Seridó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2022.

(CASÉ ANGATU), Carlos José F. Santos. Tupixuara Moingobé Ñerana. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, n. 231, p. 13-24, 1 nov. 2021.

CAVALCANTE, A. P. *Conheça a história do nosso Quixelô*. Site da Prefeitura do Município de Quixelô. <https://www.quixelo.ce.gov.br/conheca-historia-do-nosso-quixelo/>. Acesso em 25 de Janeiro de 2021.

CAVIGNAC, J. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil. Da história escrita ao relato oral*. Natal: Ed. da UFRN, 2006.

_____ ; ALVEAL, Carmem (orgs.). *Guia Cultural Indígena Rio Grande do Norte*. Natal: Flor do Sal, 2019. ISBN 978-65-990211-1-4

CEACA. *CENTRO DE ESTUDOS E APLICAÇÃO DA CAPOEIRA – "EXPRESSE-SE COM CONSCIÊNCIA – FAÇA CAPOEIRA"*. Disponível em <https://capoeiraceaca.wordpress.com/>. Acesso em 30/10/2020.

COUTO, Mons. Francisco de Assis. *Monografias*. Fortaleza/Ceará: Editora A. Batista Fontenele, 1999.

GALINDO, Marcos. *Governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias: (1651- 1798)*. São Paulo: Hucitec, 2017.

GOLDMAN, M. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem” in: *Mana*, vol.21, no.3, Rio de Janeiro, Dec. 2015.

GRUNEWALD, R. A. "Sujeitos da jurema e o resgate da 'ciência do índio". In: Labate, B. & Goulart, S. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

_____. “Nas trilhas da Jurema”. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, abr. 2018.

GUIMARÃES, D.S. *Multiplicação dialógica: ensaios de psicologia cultural*. Tese de Livre Docência (Psicologia Experimental), Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 2017.

IUMATTI, P. T. “História e folhetos de cordel: caminhos para a continuidade de um diálogo interdisciplinar.” *Éscritural. Écritures d’Amérique Latine* 6 (2012): 3–32. ISSN n° 2102-5797. Disponível em: https://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL6/ESCRITURAL_6_SITIO/PAGES/Iu_matti2.html. Acesso em: 28 de fevereiro de 2021.

JAGUARIBE baixou mas a situação ainda é precária. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, Ano 59, n° 20.355, 31 de Março de 1960. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=089842_07&pagfis=3315&url=http://memoria.bn.br/docreader#. Acesso em 28 de Fevereiro de 2021.

KEESE, Lucas. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Tese de mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017.

KRENAK, AILTON. “O truque colonial que produz: o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza” In: *Seminário Não Sou Pardo, Sou Indígena: o pardismo em debate*. TV Tamuya, GT Indígena do Tribunal Popular, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvjiNR9Nbgo>, acesso em 28 de fevereiro de 2023

LEWIN, Linda. "Who was “o Grande Romano”? : genealogical purity, the Indian “past”, and whiteness in Brazil's Northeast backlands, 1750-1900". *Journal of Latin American Lore*, n° 19, 1996, pp. 129-179.

LIMA TSEREWAPTU, Mestre Alcides de: “Eu e minha ancestralidade”. In: *Revista Observatório Itaú Cultural* - N. 22 (maio/nov. 2017): Memórias, resistências e políticas culturais na América Latina. São Paulo: Itaú Cultural.

MACEDO, A. A. *A cultura e a identidade indígena Kixelô*. Quixelô: Trabalho de Conclusão do Curso de Extensão de Gestores e Conselheiros para o Desenvolvimento do SNC nas Regiões do Sul e Centro-Sul do Ceará, UFCA, 2016

MACIEL (MURA), Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. São Paulo: Dissertação de Doutorado, Programa de pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2016.

MARRAS, S. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [S. l.], n. 69, p. 250-266, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p250-266.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145647>. Acesso em: 25 jan. 2021

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzano L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

_____. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (5ª ed.).

MENDONÇA, J; PENA, R; CORRÊA, T. *A ciência dos Encantados*. Recife: Documentário Etnográfico: TCC curso de Jornalismo da UCP (2007). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>. Acesso em: 28 de fevereiro

MOURA, Clóvis. *Rebeliões na Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

NASCIMENTO, Marco T. da S. *O “Tronco da Jurema” – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFBA, 1994. NOGUEIRA, Alcântara. *Iguatu: Memória sócio-histórico-econômica*. 2 ed. Fortaleza: [s.n.], 1985.

NEVES XUKURU, Iran. “O reino grandeza do verde” em: CARVALHO Ana; NEVES XUKURU, Iran; [et al] (org.). *A Ciência da Mata Xukuru: primeiro caderno*. Recife: Giuseppe Wellinberg Guilherme Bandeira, 2022. Disponível em: https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2022/09/CadernoVegetal_-01_Xukuru.pdf, Acesso em 22 de fev. 2023.

NOGUEIRA, Alcântara. *Iguatu: Memória sócio-histórico-econômica*. 2 ed. Fortaleza: [s.n.], 1985.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes antropológicos*, vol.3, no.6, Porto Alegre Oct., 1997. <https://doi.org/10.1590/s0104-71831997000200004>

_____. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: 2ª ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

PALITOT, E. M. *Os artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús/Ceará*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFPB, 2010.

_____. *Tamain chamou nosso cacique: A morte do cacique Xikão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*. Monografia da graduação em Ciências Sociais, UFPB, 2003.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PORFÍRIO, Iago & OLIVEIRA, Lucas Timoteo de. 2021. "Antonio Bispo dos Santos". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<https://ea.fflch.usp.br/autor/antonio-bispo-dos-santos>>

PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: EDUSP e Hucitec, 1998.

QUIXELÔ. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Quixel%C3%B4>. Acesso em 02 de fevereiro de 2023.

QUIXELÔ, M. Povo Quixelô: Resistir para existir, existir para resistir, in: *MovimentAção*, Dourados, v. 4, no. 6, p. 105-124, 2017

_____. “Façamos das nossas (r)existências indígenas cotidianas atuais as muitas resistências indígenas ancestrais”. In: MELLO, G. S. de e GERLIC, S. (orgs). *Memórias do Movimento Indígena do Nordeste*. Ilhéus - BA: Coleção Índios na visão dos índios, 2015, p. 26-27

RIBEIRO E SILVA, K.K. *Um rio entre diversas temporalidades: o Jaguaribe a partir da construção do Açude Orós (1958 – 1964)*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, INCT/UnB, 2015.

SEMINÁRIO NACIONAL POVOS INDÍGENAS DO CARIRI CEARENSE, II. Crato: Universidade Regional do Cariri, Associação Índios Cariri de Poço Dantas, 2020. Disponível em: <http://cev.urca.br/siseventos/site/kariris> Acesso em: 10 de novembro de 2020.

SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra de Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Recife: Editora UFPE, 2014.

_____. “Os caboclos’ que são índios: História e resistência indígena no Nordeste.” In: *Portal do São Francisco - Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF*. Belém de São Francisco, ano III, no. 3, p. 127-137, 2004.

_____. “Os índios no Nordeste e as pesquisas históricas: as influências do pensamento de John Manuel Monteiro” In: *Revista de História, Antropologia e Relações Internacionais do Colegiado de História da Universidade Federal do Amapá*, Fronteiras e Debates, v.9, n.1, Amapá, 2022.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. 1º ed- Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020

SOUZA, E. *Povos indígenas na Metrópole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2021.

TADDEI, R. O dia em que virei índio - a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. *Rev. Inst. Estud. Bras.* São Paulo, n. 69, p. 289-306, Apr. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0020-38742018000100289&lng=en&nrm=iso. Acesso em 28 Jan. 2021.

_____, GAMBOCCI, Ana Laura. Marcas de uma democratização diluída: modernidade, desigualdade e participação na gestão de águas no Ceará. *Revista de Ciências*

Sociais, Fortaleza, v. 42, n. 2, p. 8-33, 2011. Disponível em: <http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v42n2/rcs_v42n2a1.pdf>. Acesso em: 11 nov. 20

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os Involuntários da Pátria”. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n. 5, p. 187-193, 2016.

_____. “Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Caderno de Leituras*, n.65, Belo Horizonte, 2017.